

Wojciech P. Grygiel

Damian Wąsek



TEOLOGIA EWOLUCYJNA

Założenia – problemy – hipotezy

Przedmowa
Michał Heller

**TEOLOGIA
EWOLUCYJNA**

Wojciech P. Grygiel

Damian Wąsek

TEOLOGIA EWOLUCYJNA

Założenia – problemy – hipotezy

Przedmowa

Michał Heller



© Copyright by Wojciech P. Grygiel, Damian Wąsek & Copernicus Center Press, 2022

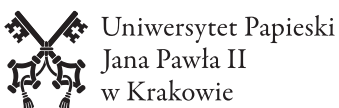
Recenzja naukowa
ks. dr hab. Antoni Nadbrzeźny

Projekt okładki
Michał Duława

Grafika na okładce
Robert Kneschke / Adobe Stock

Korekta
Artur Figarski

Publikacja dofinansowana z subwencji przyznanej dla Uniwersytetu Papieskiego
Jana Pawła II w Krakowie w roku 2022



ISBN 978-83-7886-695-4

Wydanie I

Kraków 2022



**Copernicus
Center**
PRESS

Wydawca: Copernicus Center Press Sp. z o.o.
pl. Szczepański 8, 31-011 Kraków
tel. (+48) 12 448 14 12; 500 839 467
e-mail: marketing@ccpress.pl
www.ccpress.pl

Druk i oprawa: Totem.com.pl Sp. z o.o.

Spis treści

Przedmowa	8
Wprowadzenie	11
I Założenia	15
1 Objawienie: między formułami a relacją	16
1.1 Z historii teologii Objawienia	17
1.2 Centrum chrześcijańskiego przepowiadania	23
1.3 Właściwa hermeneutyka	25
1.4 Relacyjność jako klucz do zrozumienia	26
1.5 Właściwe miejsce dla słownych formulacji	28
1.6 Świat przyrody jako scena	31
1.7 W kierunku ewolucyjnej dynamiki Objawienia	34
2 Prawdy wiary: między niezmiennością a ewolucją	38
2.1 Wokół podstawowych definicji	39
2.2 Ewolucja doktryny a natura języka teologicznego	46
2.3 Wybrane kierunki i zasady ewolucji doktryny	52

3	Teologia jako utwór na orkiestrę	61
3.1	Średniowieczne spory o autorytety	61
3.2	Systematyka Melchiora Cano	66
3.3	Nowe wyzwania	71
3.4	Płaszczyzny i kryteria owocnego dialogu interdyscyplinar- nego	77
4	Od statycznego do dynamicznego obrazu świata	85
4.1	Hermeneutyczna kategoria obrazu świata	86
4.2	Styczny antyk	90
4.3	Rewolucja kopernikańska	95
4.4	Nowa fizyka i nowa astronomia	97
4.5	Ku zmienności gatunków	100
4.6	Dwie strategie	107
4.7	Platon i emergencja	115
5	W nurcie logosu	122
5.1	Pierwsze „wcielenie” logosu	123
5.2	Wcielenie 2.0: logos naukowej metody	129
5.3	Coraz więcej logosu	140
5.4	Spoza granicy	146
II	Problemy i hipotezy	152
6	Adamie, gdzie jesteś? Zło i grzech pierworodny	153
6.1	Zło	154
6.1.1	Nadal się wymyka	154
6.1.2	Oczekiwanie zamiast ekspiacji	158
6.2	Grzech pierworodny	163
6.2.1	Egzegeza początku	163
6.2.2	O grzechu pierworodnym klasycznie	165
6.2.3	Tradycyjna doktryna pod obstrzałem	167
6.2.4	Propozycja reinterpretacji	171

7	Dusza: między naturą a Bożą interwencją	174
7.1	Perspektywa teologiczna	176
7.2	Neuroteologia	180
7.3	Neuronauki a poszukiwania duszy rozumianej jako ośrodek wiary	182
7.4	Neuronauki a dusza jako przestrzeń dla duchowości .	183
7.5	Neuronauki a dusza jako „zmysł moralny”	189
7.6	Wokół pytań i hipotetycznych rozwiązań	191
8	Na tropie sprawcy: religioznawstwo kognitywne	197
8.1	Standardowy kognitywny model powstawania wierzeń religijnych	198
8.2	Religioznawstwo kognitywne a teologia	203
8.3	Religijność a nauka	206
8.4	Inteligentny projekt	210
8.4.1	Nowe szaty projektanta	210
8.4.2	Skąd porządek we Wszechświecie?	212
8.4.3	Z perspektywy religii	217
8.5	Cuda	219
8.5.1	Dziwić się to ludzka rzecz	219
8.5.2	Cuda klasycznie	221
8.5.3	Augustyn „kognitywny”	227
	Zakończenie	234
	Bibliografia	237
	Indeks	262

Przedmowa

Teologia w ewoluującym Wszechświecie

TEOLOGIA chrześcijańska w każdej dekadzie – a już na pewno w każdym półwieczu – musi podejmować wysiłek przystosowywania się do ustawicznie zmieniającego się obrazu świata. I często nie nadąża. Tak jest przynajmniej od momentu, w którym nowożytne nauki empiryczne zaczęły wprowadzać coraz to nowe, i coraz dalej idące, korektury do naszego myślenia o świecie. To nienadążanie teologii za tempem narzucanym przez nauki empiryczne wynika niejako z natury rzeczy. Fundacyjne wydarzenia chrześcijaństwa miały miejsce w odległej przeszłości i teologia, chcąc zachować wierność źródłom, musi spoglądać wstecz. Nauki przyrodnicze mają również swoją historię i muszą na niej budować, ale to, co stanowi ich istotę – postęp, ukierunkowuje je w stronę przyszłości. Gdyby nauki zrezygnowały z postępu, zdradziłyby same siebie. Nie znaczy to, że w teologii nie ma postępu – jest, niekiedy bardzo gwałtowny – ale najczęściej bywa on powodowany tym, że napięcie między teologią a aktualną sytuacją w kulturze (nauka jest częścią kultury) rośnie do tego stopnia, że grozi kryzysem, albo wręcz przeradza się w kryzys. I wtedy trzeba wziąć się do działania.

Każdy myślący człowiek ma swoją prywatną teologię. Nawet zdecydowany ateista, bo przecież jeżeli jest myślący, to musi wiedzieć dlaczego odrzuca wiarę w Boga, a to już jest teologią, choć negatywną. W prywatnej teologii każdego myślącego człowieka także dokonuje się owo napięcie między religijnym nastawieniem skierowa-

nym raczej ku tradycji a tak zwanym nastawieniem naukowym wychylającym się raczej w przód. Wielu ludzi uzasadnia dziś swoje odejście od wiary właśnie tym, że nie nadąża ona za współczesnością. A więc zarzuty przeciwko wierze nie sprowadzają się tylko do zagrożeń ze strony nauki – że pewne jej wyniki sprzeciwiają się niektórym prawdom religijnym, lecz także pochodzą ze strony teologii – że jest ona, w pewnym sensie, niewydolna w stosunku do nauk. Ten pierwszy rodzaj zarzutów tworzy zespół zagadnień, który zwykle określa się mianem „nauka a wiara”; ten drugi nie ma jeszcze swojej ogólnie przyjętej nazwy, chociaż coraz bardziej wybija się na pierwszy plan. Problematyka z zakresu „nauka a wiara” w ostatnich dekadach doczekała się licznych publikacji, wielu wnikliwych opracowań, a nawet miejsca w akademickich programach studiów. Znany filozof nauki Ernan McMullin w jednym z wywiadów stwierdził, że dziedzina ta zaczyna się powoli wyczerpywać, że powiedziano w niej już prawie wszystko, co można było powiedzieć (Giberson i McMullin, 2003). Nawet jeżeli było to prawdą wtedy, gdy McMullin udzielał wywiadu, nie jest to już prawdą dziś. W międzyczasie bowiem niezwykle dynamicznie rozwinęła się dziedzina nauki, którą obecnie nazywa się neuronauką (*neuroscience*). Generuje ona cały zespół zagadnień z obszaru „nauka a wiara” o kluczowym znaczeniu dla teologii, wchodzi bowiem w dziedzinę duchowej natury człowieka. Myślę, że problematyka ta na długo jeszcze pozostanie z nami. Jest to wymowny przykład na to, że postęp nauki nigdy nie pozwoli uznać problematyki „nauka a wiara” za zamkniętą.

Ten „stan nasycenia” w debacie „nauka a wiara”, który McMullin wziął za wyczerpywanie się problematyki, spowodował jednak pewien zwrot w tej dziedzinie: Teologowie zaczęli uświadamiać sobie, że nie wystarczy tylko zachowywać postawę defensywną w stosunku do nauk, lecz należy także po prostu nauki w teologii wykorzystywać – uprawiać teologię nie w scenerii naszych wyobrażeń o świecie, lecz w świecie, jaki rzeczywiście ukazują nam współczesne nauki. Jeżeli Wszechświat jest księgą, przez którą przemawia do nas Bóg, to należy tę księgę czytać ze znajomością składni, w jakiej została napisana.

Jest tu do wykonania olbrzymia robota. Nic dziwnego, że na pierwszy plan wybija się problematyka ewolucji. W ostatnich ponad stu latach właśnie ta problematyka zdominowała zagadnienie „nauka a wiara”. Najwyższy czas, żeby zastanowić się, jak można uprawiać teologię w świecie, który podlega ewolucji. Nie jest to już tylko teoria Darwina, lecz cały ewoluujący Wszechświat: od Wielkiego Wybuchu, powstawania pierwszych jąder pierwiastków chemicznych, epoki gorącego, ale coraz bardziej stygnącego promieniowania, powstawania galaktyk i gwiazd, formowania się wielkoskalowych struktur i ich ewolucji, aż do ich ostatecznego przeznaczenia – roztopieni się wszystkiego w pustce i termodynamicznej śmierci. I przewijające się w tym wszystkim od samego początku włókno – w ewolucji pierwiastków chemicznych, gwiazd i planet – prowadzące przynajmniej na jednej planecie do Darwinowskiego doboru naturalnego, powstania ludzkiego mózgu i jego pytań pod adresem całego Wszechświata i sięgających nawet jeszcze dalej.

Z wielką satysfakcją przekazuję Czytelnikowi książkę pióra dwóch teologów, z których jeden jest również chemikiem i filozofem przyrody; jako pierwsi w Polsce podjęli oni wyzwanie, rzucone przez pilną potrzebę chwili, zmierzenia się z zadaniem uprawiania teologii w ewoluującym Wszechświecie.

Od dawna wiadomo, że teologia także podlega ewolucji. Wkraczamy teraz w nową jej fazę.

MICHAŁ HELLER

Kraków, 28 października 2022 r.

Wprowadzenie

TRAKTATU z teologii ewolucyjnej nie sposób znaleźć w żadnym ze standardowych podręczników dogmatyki. Próżno jej też szukać w dydaktycznej ofercie wydziałów teologicznych. Samo nawet określenie teologia ewolucyjna zawiera w sobie ewidentną dwuznaczność: czy chodzi tutaj o teologię, która się zmienia, czy może o teologię, która ma coś wspólnego z teorią ewolucji? Bardziej chyba perspektywa zmiany w teologii wywołuje na wstępie pewien niepokój: czy prawdy nadprzyrodzone mogą ulec zmianie? Okazuje się, że w prezentowanym studium oba te sensy ewolucyjności teologii znajdują swoją realizację. Sama lekcja historii teologii – a zwłaszcza powstawania dogmatów – jasno pokazuje, że był i jest to proces dynamiczny, proces, który nie zamraża prawdy o Bogu w raz na zawsze spetryfikowanych formułach, ale jest zaproszeniem do stanięcia przez Tajemnicą i do wędrówki w głąb.

Wędrówka ta jednak nie byłaby w pełni możliwa, gdyby teologia nie miała odwagi sięgnąć do tego, jak nauka rozumie świat i jak to zrozumienie wraz z jej rozwojem cały czas się poszerza. Zgodnie ze znaną już wczesnemu chrześcijaństwu metaforą dwóch ksiąg Bóg nie tylko objawił się poprzez Księgę Pisma, ale również przekaz swój zakodował w Księdze Natury, którą „czyta” nauka. I taką dokładnie lekturę fenomenu życia stanowi teoria ewolucji pokazująca, że przyroda posiada wpisana w siebie zdolność do wyłaniania struktur o coraz wyższym stopniu złożoności i że ta dynamika wpisuje się w historię Wszechświata jako całości. Innymi słowy, historia życia na Ziemi, a w tym także historia powstania obdarzonego świadomością człowieka, splata się z historią Wszechświata.

Zależność teologicznej ekspresji od obrazu świata, a w tym właśnie teorii ewolucji, nie jest bynajmniej czymś, co przesądza o nowatorskim charakterze tego studium. Wyrażająca się w tym kontekście teologii, czyli nieusuwalne uwikłanie jej sposobów myślenia i języka, w którym to myślenie wyraża, w cały zespół kulturowych i społecznych uwarunkowań, wybrzmiała już wyraźnie w hermeneutycznym nurcie teologii, dominującym w myśli teologicznej XX wieku. Wystarczy choćby przywołać tutaj postać Edwarda Schillebeeckxa czy też Karla Rahnera, dla których jedną z motywacji ich pracy jako teologów było uwzględnienie implikacji odkryć współczesnej nauki dla przekazu prawd wiary. Nie sposób też w tym momencie nie wspomnieć o nieco wizjonerskim i prowokacyjnym jak na tamte czasy głosie Pierre'a Teilharda de Chardin, którego śmiałe propozycje, skorygowane oczywiście przez dokonane po jego śmierci odkrycia nauki, nie przestają inspirować kolejnych pokoleń filozofów i teologów. Przejrzyste akcenty dla podjęcia tego typu wyzwań pojawiły się zresztą w oficjalnych dokumentach Soboru Watykańskiego II, takich jak przykładowo Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*.

Prezentowana Czytelnikowi obecna postać tego studium stanowi produkt długiego procesu konceptualnych poszukiwań, prowadzonych przez teologa i filozofa, których połączyła wspólna fascynacja nauką jako miejsca, gdzie w komplementarny względem siebie sposób schodzą się miejsca teologicznego i filozoficznego poznania. I choć w swoich pierwszych inspiracjach polegaliśmy na pracach współczesnych teologów ewolucyjnych, takich jak Dennis Edwards czy John Haught, to jednak nasza uwaga szybko przesunęła się w kierunku zagadnień metodologicznych. Nie będzie więc przesadą stwierdzenie, że główny cel tego studium jest przede wszystkim metodologiczny: pokazać, jak rozwój nauki może pociągać za sobą rozwój teologii, i jakie założenia muszą być spełnione, aby skutkowało to stale pogłębiającym się wglądem w Boską istotę. Teologia jest ewolucyjna, bo sam zaangażowany w nią obraz świata jest zmienną dynamiczną, a teoria ewolucji jest jednym z kluczowych ogniw tej dynamiki.

W kwestiach metodologicznych czerpiemy nie tylko z rasowych teologów, ale przede wszystkim z prac badaczy zaangażowanych w kwestie dialogu pomiędzy nauką i teologią, takich jak Ian Barbour, John Polkinghorne, czy też Arthur Peacocke. Nie bez znaczenia pozostaje także w tym względzie intelektualna atmosfera Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, gdzie ze zdecydowanie metodologicznym zacięciem kwestie te drażyli tacy jego wybitni profesorowie jak Józef Życiński i Michał Heller. I to właśnie zacięcie, jak i jego konkretne badawcze owoce, dało przyczynek dla usystematyzowania, rozwinięcia i uzupełnienia w niniejszym studium cennych filozoficznych i teologicznych rezultatów, nierzadko dość rozproszonych w różnych publikacjach tych unikalnych w swojej oryginalności myślicieli.

Teologia ewolucyjna to projekt interdyscyplinarny. Jego struktura łączy w sobie z jednej strony zagadnienia z teologii fundamentalnej, teologii dogmatycznej, poznania teologicznego, historii dogmatu, a z drugiej filozofii zorientowanej na filozoficzne zagadnienia w nauce, a także z samej nauki, wśród których istotną rolę odgrywają nauki kognitywne. Włączenie tych nauk, a szczególnie religioznawstwa kognitywnego, jako ważnej komponenty teologii ewolucyjnej, stanowi również o nowatorskim charakterze niniejszego studium.

Na najwyższym poziomie swojej struktury dzieli się ono na dwie części: pierwszą, obszernie opisującą założenia metodologiczne w teologii, i drugą, która na bazie tychże założeń przedstawia kilka wybranych problemów reinterpretacyjnych, naszym zdaniem trafnie ilustrujących, jak te założenia „pracują” w konkretnych przypadkach. Z tego też powodu studium tego nie należy traktować jako wyczerpującego przewodnika po współczesnej teologii ewolucyjnej, ale jako swoisty teologiczny „poligon”, w którym akcent pada na odważne hipotezy, a nie na okopywanie się w bezpiecznej twierdzy ostatecznych odpowiedzi.

Na różnych etapach pracy konfrontowaliśmy nasze pomysły badawcze z kolegami filozofami i teologami. W sposób szczególny chcemy podziękować Januszowi Mączce, Robertowi Woźniakowi,

Krystianowi Kałuży i Markowi Gilskiemu, którzy z otwartością i w inspirujący sposób dzielili się z nami swoimi uwagami. Podziękowania należą się również Sylwii Sperling, która przejrzała tekst pisany „na cztery ręce”, by – na ile to możliwe – stał się jednorodną stylistycznie narracją. Dziękujemy też wydawnictwu Copernicus Center Press za mobilizującą zachętę do podjęcia się tego projektu i jego redakcyjną finalizację.

Wyrażamy głęboką nadzieję, że nasz badawczy wkład przyczyni się do powolnego, lecz skutecznego zasypywania przepaści, jaka we współczesnej kulturze wytworzyła się pomiędzy odgradzającą się od myślenia o świecie i w ten sposób zsuwającą się w otchłań mitologii teologią, a myśleniem z wnętrza nauki, któremu niesłusznie nadal odmawia się dziś otwarcia na transcendencję. Liczymy też na to, że nasza fascynacja teologią jako stałym procesem i przygodą zbliżania się do Tajemnicy, stanie się udziałem każdego, kto podejmie się lektury niniejszego studium. Nie chcemy bowiem, aby teologia podzieliła los *episteme*, o której proroczo w swoim wierszu *Utopia* pisze Wisława Szymborska:

Mimo powabów wyspa jest bezludna,
a widoczne po brzegach drobne ślady stóp
bez wyjątku zwrócone są w kierunku morza.

Jak gdyby tylko odchodzono stąd
i bezpowrotnie zanurzano się w topieli.

W życiu nie do pojęcia.

WOJCIECH P. GRYGIEL
DAMIAN WĄSEK

Część I
Założenia

Rozdział 1

Objawienie: między formułami a relacją

DYNAMICZNY rozwój badań i wiedzy naukowej znacznie poszerzył horyzonty, które powinna objąć teologia, tym samym, jak zauważył włoski teolog Cipriano Vagaggini (1909–1999), potrzeba pogłębionych studiów nad konkretnymi zagadnieniami z zakresu refleksji teologicznej, czerpiącej dane z dyscyplin nieteologicznych staje się dziś pilniejsza niż kiedykolwiek. Co więcej, oddziaływanie wyników badań naukowych nie ogranicza się już do społeczności akademickiej, ale ich wpływ na całą współczesną kulturę jest dalekosiężny. Teologia nie może unikać stosowania analiz krytycznych, historycznych, empirycznych i filozoficznych, jeśli chce zachować status racjonalnego systemu wiedzy i pozostać „wiarygodna” dla swoich odbiorców (Vagaggini, 2005, s. 127). Rodzą się więc pytania: w jaki sposób uprawiać taką teologię, która będzie bardziej wrażliwa na osiągnięcia nauk empirycznych i matematycznych? Na co zwracać szczególną uwagę i które obszary metateologii wymagają wciąż przemodelowania?

Wydaje się, że pierwszą i najważniejszą odpowiedź znajdziemy we właściwej teologii Objawienia. Od rozumienia i opisu obecności i działania Boga w świecie w dużej mierze zależeć będzie, czy w relacji do nauk przyrodniczych (i nie tylko do przyrodniczych) myśl chrześcijańska zajmie stanowisko konfliktu, niezależności czy kreatywnego dialogu.

Próbując zdefiniować Objawienie, napotykamy na problemy, ponieważ słowo to używane jest w kilku znaczeniach. Potocznie określa się nim odsłanianie, ujawnianie tego, co dotychczas pozostawało zakryte, by stało się dostępne poznaniu. Religie zawęziły zakres znaczeniowy tego pojęcia do poznawania tego, co boskie, by dostosować własne życie do odkrytych praw i zasad (Bürkle, 2006, s. 983). Tak też przez długi czas Objawienie ujmowane było w teologii katolickiej, ale w połowie XX wieku nastąpiła zmiana w podejściu i aktualnie traktuje się Objawienie jako wydarzenie dialogiczne, spotkanie między Bogiem i człowiekiem, w którym Stwórca na różne sposoby daje się swemu stworzeniu. Choć to właśnie ta współczesna wizja Objawienia niesie z sobą możliwości ujmowania obrazów świata, a więc także tego ewolucyjnego, jako kontekstu, albo, lepiej rzecz ujmując, sceny dla bosko-ludzkiego spotkania, warto syntetycznie spojrzeć na całą drogę rozwoju doktryny w tym zakresie. Pozwoli to nie tylko poprawnie opisać zręby teologii ewolucyjnej, ale i zrozumieć, skąd brały się i wciąż w niektórych środowiskach biorą problemy z nowymi modelami teologicznymi.

1.1 Z historii teologii Objawienia

Na wstępie tej refleksji warto zaznaczyć, że zmiana definicji Objawienia w dokumentach Soboru Watykańskiego II nie była wynikiem odkrycia nowego pomysłu teologicznego, ale wynikała z powrotu do źródeł, z namysłu nad podejściem autorów z początków chrześcijaństwa¹. Choć Ojcowie Kościoła nie podejmowali się próby systematycznego wykładu na ten temat, podali kilka wskazówek, w jakim kierunku należy o nim myśleć. Możemy z dużą dozą prawdopodobieństwa stwierdzić, że wielu z nich widziało jedność między Objawieniem się Boga przez stworzenie świata i tym, które nastąpiło w wydarzeniu zbawczym związanym z przyjściem i odkupieńczą misją Jezusa Chrystusa. Klemens Aleksandryjski wyraził to za pomocą meta-

¹ Analizę tego pojęcia w myśli patrystycznej znajdujemy między innymi w *Traktacie o Objawieniu* Mariana Ruseckiego (Rusecki, 2007, s. 24–40).

fory dwóch ksiąg, które należy czytać razem: jedną jest świat, a drugą Biblia. Wypowiadając się w tym samym duchu, Augustyn z Hippony widział w wierze i poznaniu rozumowym dwie ścieżki, które tylko wtedy, gdy idzie się nimi jednocześnie, prowadzą do prawdy (Dzidek i Kamykowski, 1999, s. 24). Owa prawda ujmowana była jednak szerzej niż tylko jako konstrukt intelektualny. Miała ona charakter osobowy i dotyczyła zarówno wiedzy, jak i zbawienia. Można powiedzieć, że w epoce patrystycznej było jasne, że Bóg wyciąga do człowieka rękę zarówno przez biologię, kosmologię, antropologię (przy czym żyjący wtedy ludzie często rozumieli te rzeczywistości w sposób mityczny), jak i przez wydarzenia oraz postaci ze Starego Testamentu, a w końcu przez swego Syna.

Wraz z upływem czasu i rozwojem teologii nastąpiła konieczność częstszego konfrontowania się chrześcijaństwa z systemami myśli pogańskiej oraz z heterodoksyjnymi gnostyckimi ruchami chrześcijańskimi, co sprawiło, że akcent w ujmowaniu Objawienia przesunął się z szeroko rozumianego wydarzenia zbawczego w stronę wiedzy o Bogu i Jego wytycznych dla człowieka. Trzeba było bowiem „arsenału” ujmowanych literalnie, konkretnych twierdzeń, które definiowały prawowierność i mogły stanowić przedmiot sporów apologetycznych. Dodatkowo, miejsce, jakie zajęła teologia na średniowiecznych uniwersytetach predysponowało do tworzenia z doktryny chrześcijańskiej katalogu prawd, nad którymi debatowano, ustalano ich wewnętrzną logikę i porządek. Operowano przy tym księgami sentencji², a wypowiedzi z poprzedniej epoki odzierano niejednokrotnie z kontekstów i przedstawiano jako normatywne sformułowania, powstałe z inspiracji Ducha Świętego. Rodzące się w tym procesie wewnętrzne sprzeczności ignorowano lub szukano narzędzi do ich przewyciężenia³. Kluczem hermeneutycznym dla pojęcia Objawienia było więc pojęcie prawdy, rozumianej już jednak nie w sensie osobowym, jako

² Reprezentatywnym przykładem są *Księgi sentencji* Piotra Lombarda (Lombard, 2013).

³ Dobrym przykładem średniowiecznych wysiłków w celu przewyciężenia sprzeczności w tekstach patrystycznych jest dzieło Piotra Abelarda *Tak i nie* (Abelard, 2001).

relacja z Bogiem, ale tekstualnie, jako doktryna. Można powiedzieć, że w takim ujęciu traktowano historyczny obraz świata jako element doktryny, zamykając w pewien sposób drogę do modyfikacji wyrażeń teologicznych wraz z nowymi odkryciami naukowymi.

W tę optykę wpisuje się orzeczenie Soboru Trydenckiego (1545–1563), gdzie w dekrecie *Sacrosancta* czytamy, że *czystą Ewangelię*

najpierw własnymi ustami ogłosił nasz Pan Jezus Chrystus, a następnie przez swoich apostołów polecił głosić każdemu stworzeniu jako źródło wszelkiej zbawiennej prawdy i nauki dotyczącej obyczajów (por. Mt 28,19n; Mk 16,15n). [Sobór] dostrzega również, że prawda ta i nauka zawierają się w księgach spisanych i w tradycjach niepisanych, które – przyjęte przez apostołów z ust samego Chrystusa bądź przez nich samych przekazane jakby z ręki do ręki (por. 2 Tes 2,14) – dzięki podpowiedzi Ducha Świętego – dotarły aż do nas (Sobór Trydencki, 2005, s. 211).

Choć sobór nie używał pojęcia Objawienia, zastąpił je terminami „zbawienna prawda” i „nauka dotycząca obyczajów”. Naturalną konsekwencją takiego ujęcia było, że punkt ciężkości zarówno na soborze, jak i w debatach akademickich po nim, spoczywał na racjonalnej analizie treści, by wydobyć z niej argumenty do walki z protestantami i tymi wszystkimi, którzy kwestionowali jakiś punkt tradycji. Objawienie w tym ujęciu rozumiano więc jako mowę Boga do człowieka, w której Bóg odsłania mu pewną ilość prawd w tym celu, by w nie uwierzył i dostosował do nich własne postępowanie. Było więc ono pojęciowym przekazywaniem przez Boga wiadomości o sobie i o swoich zamiarach wobec człowieka, wzbogacających zakres jego poznania. Piotr Roszak skomentował ten proces w następujący sposób:

Przesunięcie wysiłku apologetycznego z ukazywania wiarygodności chrześcijańskiego orędzia na obronę pewnych twierdzeń osłabiło teologiczny zmysł. Była to jed-

nak zmiana w ramach samej teologii, odejście od postrzegania jej jako klucza do odczytywania świata wokół, będącego skutkiem stwórczego działania, interpretowania Pisma jako świadectwa Objawienia, na rzecz szukania w teologii gotowych recept (Roszak, 2021, s. 35).

Podobnie do Trydenckiego wypowiedział się kolejny z soborów, Sobór Watykański I (1869–1870) w konstytucji *Dei Filius* (2005b, s. 888–911). Tam wprawdzie pojawiło się już słowo *Objawienie* z dopełnieniem *nadprzyrodzone*, ale jego zawartość pojęciowa zbieżna jest z tym, czego nauczał Trydent. Jest to więc doktryna wiary ogłoszona przez Magisterium Kościoła. Obok niego występuje *Objawienie* z dopełnieniem *naturalne*, a więc ukazywanie się Boga w stworzeniu, ale obydwa typy Objawienia występują praktycznie jako niezależne od siebie źródła wiedzy. Choć bowiem Vaticanum I mówił, że Bóg zechciał objawić siebie samego i swoje odwieczne dekry, nacisk w tym nauczaniu położony był na podejście propozycjonalne, na *revelata*, czyli „rzeczy objawione”, a nie na samoobjawienie się Boga. Konsekwentnie akt wiary wyjaśniany był jako przyjęcie prawd (liczba mnoga) lub przekonanie o prawdziwości „rzeczy” objawionych przez Boga, a nie jako spotkanie z Nim (O’Collins, 2016, s. 3). Owe prawdy, czerpane zarówno z Biblii, jak i z wypowiedzi kościelnych autorytetów często pozbawiano źródłowych kontekstów. Treści traktowano więc instrumentalnie, bez uwzględniania intencji autorów, kultury epoki, w której je formułowano, czy też specyfiki gatunków literackich, w jakich je wyrażano. Oczywistym jest, że takie ujęcia musiały generować konflikty, gdy zmieniał się obraz świata lub nowe odkrycia domagały się rewizji dotychczasowych poglądów na temat mechanizmów funkcjonowania szeroko rozumianej przyrody, a w okresie okołosoborowym proces ten mocno się zdynamizował.

Wydaje się jednak, że to nie konflikty z naukami przyrodniczymi, a więc między innymi z rozwijającą się teorią ewolucji, spowodowały, że w teologii Objawienia nastąpiła konieczność zmiany akcentów. Wpływ na to miały raczej pojawiające się nowe nurty filozoficzne oraz, jak już wspomnieliśmy, powszechna w systemach religijnych na

Zachodzie idea powrotu do źródeł. W ramach tych pierwszych warto zwrócić uwagę na egzystencjalizm – filozofię podmiotu, która koncentruje się na konkretnym ludzkim byciu, rzeczywistości zawsze doświadczanej przez jednostkę subiektywnie, wewnątrznie, oraz na zagadnieniach związanych z wolnością, samotnością i skończonością człowieka w świecie (Bajer, 2011, s. 116). Egzystencjaliści ujmowali problemy najczęściej w kategoriach dramatu ludzkiego istnienia, a więc trudno było pogodzić takie podejście ze statyczną doktryną Kościoła. W ramach powrotu do źródeł ponownie odczytano teksty patrystyczne o zbawczym i personalnym wymiarze Objawienia. Analizy Pisma Świętego doprowadziły też do odkrycia pełniejszego znaczenia biblijnego pojęcia *dabar*, które dotychczas najczęściej tłumaczono jako *słowo*. Przy głębszych badaniach okazało się, że ma ono nie tylko charakter poznawczy, ale autor natchniony określa nim przede wszystkim zbawczą wolę i działanie Boga, a więc rzeczywistość dynamiczną i dialogiczną (O'Collins, 2016, s. 31). Nowa definicja Objawienia pojawiła się w najważniejszym współczesnym dokumencie Kościoła na ten temat, w proklamowanej przez Sobór Watykański II (1962–1965) Konstytucji dogmatycznej o Bożym Objawieniu *Dei Verbum*. W 2. punkcie czytamy tam:

Spodobało się Bogu w swej dobroci i mądrości objawić siebie samego i ujawnić nam tajemnicę woli swojej (por. Ef 1,9), dzięki której przez Chrystusa, Słowo Wcielone, ludzie mają dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się uczestnikami boskiej natury (por. Ef 2,18; 2 P 1,4). Przez to zatem Objawienie Bóg niewidzialny (por. Kol 1,15; 1 Tm 1,17) w nadmiarze swej miłości zwraca się do ludzi jak do przyjaciół (por. Wj 33,11; J 15,14-15) i obcuje z nimi (por. Bar 3,38), aby ich zaprosić do wspólnoty z sobą i przyjąć ich do niej. Ten plan Objawienia urzeczywistnia się przez czyny i słowa wewnątrznie z sobą powiązane, tak że czyny dokonane przez Boga w historii zbawienia ilustrują i umacniają naukę oraz sprawy słowami wyrażone, słowa zaś obwieszczają czyny i odsła-

nią tajemnicę w nich zawartą. Najgłębsza zaś prawda o Bogu i o zbawieniu człowieka jaśniej nam przez to Objawienie w osobie Chrystusa, który jest zarazem pośrednikiem i pełnią całego Objawienia (Sobór Watykański II, 2002d, s. 350–351).

Analizując ten tekst, możemy dostrzec, że dla ojców soborowych motywem Objawienia się Boga nie jest chęć dostarczenia człowiekowi wiedzy, dzięki której ten będzie mógł wypełniać Bożą wolę, ale niczym niezdeteminowana miłość Boga do człowieka. Użyty tam termin *spodobało się* sugeruje, że Ojciec objawił się człowiekowi w sposób absolutnie wolny, bez zewnętrznych motywów, kierując się jedynie własną dobrocią i zrobił to, by wprowadzić ludzi do wspólnoty z sobą, udzielić im nowego życia (Borto, 2020, s. 166; Wąsek, 2013, s. 208).

Na marginesie warto dodać, że wspomniana zmiana akcentów nie odbyła się w sposób płynny i bezproblemowy. W samym dokumencie *Dei verbum* znajdujemy również echa podejścia z poprzednich epok. Jak zaznaczył Łukasz Kamykowski, jedynie dwa pierwsze rozdziały konstytucji traktują Objawienie w kluczu interpersonalnej relacji Boga z ludźmi i głównie tam czytamy o Prawdzie w liczbie pojedynczej, która obrazuje osobę Jezusa Chrystusa. W rozdziałach III–VI mówi się wciąż o „prawdach przez Boga objawionych” (używając liczby mnogiej), które zostały zawarte w Piśmie Świętym i Tradycji Apostolskiej (Kamykowski, 2010, s. 18–19). Mimo różnych tendencji na samym soborze, w teologii posoborowej systematycznie rośnie jednak poziom akceptacji dla akcentowania relacyjności w nauczaniu na temat Objawienia.

Jakie szczegółowe konsekwencje dla budowania teologii ewolucyjnej wynikają z odnowionej koncepcji Objawienia? W poszukiwaniu odpowiedzi na to pytanie warto przyjrzeć się bliżej myśli kilku wybitnych teologów XX i XXI wieku.

1.2 Centrum chrześcijańskiego przepowiadania

Karl Rahner (1904–1984) w tekście *Doświadczenia katolickiego teologa* zadał pytanie o hierarchię prawd, czyli o centrum orędzia chrześcijańskiego i próbując na nie odpowiedzieć napisał:

Można naturalnie słusznie powiedzieć, że takim centrum jest Jezus z Nazaretu, ukrzyżowany i zmartwychwstały, od którego przecież wzięliśmy imię chrześcijan. Ale jeśli to jest prawda i jeśli ma nam to w czymś pomóc, to przecież trzeba powiedzieć, dlaczego i jak ten Jezus jest tym, na kogo jedynie można liczyć w życiu i śmierci (Rahner, 1992a, s. 75).

Choć niemiecki teolog utrzymywał w mocy twierdzenie o chrystocentryzmie, samo przekonanie o szczególnej roli Jezusa z Nazaretu nie było dla niego wystarczające. Szukał konkretnych, antropologicznych konsekwencji tak postawionej tezy, by uniknąć prymatu doktryny nad relacją. Znalazł je, rozszerzając powyższe założenie i wskazując – jak Sobór w cytowanym już fragmencie – na cel Wcielenia: „to co w Chrystusie zostało obiecane, ofiarowane i zapewnione to samoudzielenie się Boga, przewyższające każdy stworzony dar”. Istotą jest więc ciągłe i rzeczywiste ofiarowywanie się Boga światu, a wszystko inne stanowi element tymczasowy i drugorzędny. Oparta na takim podejściu metodologia zakładała, że nie można literalnie używać prawd przekazanych w Biblii i Tradycji, jako argumentów potwierdzających tezy głoszone przez papieża i biskupów. Każda prawda wiary staje się bowiem nie tyle twierdzeniem, ile świadectwem pełnego miłości, zbawczego zaangażowania Boga w życie świata i konkretnego człowieka, a nie tylko intelektualnym konstruktem, wymagającym akceptacji rozumu. Jeszcze mocniej wybrzmiało to w wykładzie z 1966 r., zatytułowanym *Teologia i antropologia*:

Przedmiotem Objawienia oraz refleksji teologicznej nie są jakiegokolwiek dowolne rzeczy i argumenty, lecz to, co

dotyczy zbawienia człowieka. [...] Jeżeli więc Objawienie i teologia odnoszą się z istoty do zbawienia, wtedy sama ich struktura wymaga, aby w stosunku do każdego przedmiotu człowiek zadawał pytanie, w jakim stopniu przedmiot ten ma znaczenie dla jego zbawienia. Innymi słowy: można odkryć zbawcze znaczenie danego zagadnienia teologicznego – a wszystkie zagadnienia teologiczne ten aspekt zawierają – jedynie poprzez zadanie pytania o podatność zbawczą (*Heilsempfänglichkeit*) człowieka wobec tego zagadnienia (Rahner, 2005b, s. 55).

Można więc stwierdzić, że tylko te elementy rzeczywistości są objawione, które dotyczą Bożego planu zbawienia świata, albo że teologa z punktu widzenia wiary interesuje przede wszystkim pytanie o zbawcze przesłanie rzeczywistości, którą analizuje, a nie sama ta rzeczywistość – ona jest tylko przestrzenią dla bosko-ludzkiego spotkania. Innymi słowy, odkrywanie Objawienia polega na tym, że człowiek – stojąc w obliczu jakichkolwiek znaków, rzeczy i argumentów – stawia sobie pytania: Jakie to ma znaczenie dla jego zbawienia? W jaki sposób to, co ma przed sobą, jest wysłanym przez Boga zaproszeniem do wspólnoty z Nim? W dostrzeganych Bożych działaniach (zarówno tych zapisanych na kartach Biblii, jak i tych doświadczanych w codzienności czy wynikających z nowych odkryć naukowych) odkrywa Bożą troskę i miłość, a w konsekwencji przyjmuje zbawczą ofertę Stwórcy. W tym kontekście zadaniem teologii nie jest budowanie niezmiennego systemu twierdzeń o Bogu i religijności, ale wskazywanie na te momenty w historii świata i danego człowieka, które są odpowiedzią na pragnienie transcendencji, na dążenie do szczęścia, na najgłębsze potrzeby duchowe, które ów człowiek w sobie nosi. Sam system twierdzeń w swojej warstwie literalnej – a więc również obrazy i koncepcje fizyczne, biologiczne i kosmologiczne użyte w narracji – nie może więc być traktowany jako statyczny i niemodyfikowalny.

1.3 Właściwa hermeneutyka

Syntetycznie rzecz ujmując, hermeneutyka bada, jak czytamy, rozumiemy i w ogóle zajmujemy się tekstami, szczególnie tymi, które powstawały w minionych epokach, w różnych od naszego kontekstach kulturowych i cywilizacyjnych (Thiselton, 2009, s. 1). Na polu teologicznym ważnymi wskazówkami w tej materii podzielił się flamandzki teolog Edward Schillebeeckx (1914–2009). Postawił on sobie pytanie o możliwość opisu konwencjonalnego chrześcijaństwa. W tekście zatytułowanym *O katolickie zastosowanie hermeneutyki* odpowiedział:

Jeżeli jednak chrześcijaństwo samo w sobie nie jest nam dane i znamy tylko chrześcijaństwo, które wyrosło w historii, natychmiast zarysowuje się kwestia, do jakiej normy uciekamy się przy porównywaniu? A może termin „konwencjonalne chrześcijaństwo” nie jest kwalifikacją teologiczną tylko społeczno-kulturalną? I czy teolog nie powinien pozostawić tego określenia socjologom i filozofom, sam idąc własną teologiczną drogą wiary? (Schillebeeckx, 1968, s. 978)

Odpowiadając na powyższe pytania stwierdził jednoznacznie, że nigdy nie przemawia do nas *nuda vox Dei*, a zatem nic, co sformułowane w historii, nie jest czysto boskie. Nawet Biblia zawiera interpretującą odpowiedź na inicjatywę Boga, osadzoną w pewnej sytuacji, a więc posiadającą własny historyczny kontekst. Treść Objawienia dociera do nas przez wiernie przekazywany wyraz „samozrozumienia pierwszych chrześcijan”, którzy nie tylko słuchali Słowa, ale i starali się je interpretować. W tym słuchaniu i interpretacji w pierwotnym Kościele działał Duch Święty, który przypominał wydarzenia źródłowe i objawiał ich sens. Z jednej strony, dzięki temu natchnieniu można traktować Pismo Święte jako „kanoniczne archiwum”, przy pomocy którego chrześcijanie wszystkich epok są w stanie poddawać próbie i weryfikować własne doświadczenia spotkania z Bogiem

i czerpać z coraz to nowych sytuacji. Z drugiej strony, w tych formułach interpretacyjnych obecne jest to wszystko, co stanowiło „kapitał” kulturowy interpretatorów: ich poglądy, wiedza, specyfika języka, doświadczenia życiowe i spory, jakie toczyli.

Podejście Schillebeeckxa podzielało wielu posoborowych teologów. Francuski myśliciel Henri de Lubac pisał, że dogmat ma wymiar historyczny, „pozostający w najściślejszym związku z jego charakterem społecznym i nie mniej od niego istotny (de Lubac, 2011, s. 110–111; Borto, 2007, s. 164). Nie można więc traktować orzeczeń teologicznych jako stojących ponad czasem, ponieważ wtedy życie chrześcijańskie będzie przypominało zwiedzanie muzeum, a nie budowanie żywej relacji z Bogiem. Właściwym podejściem jest nieustanne pytanie o to, co stanowi zbawczą istotę przekazanej w historii formuły, a co jest jedynie jej kontekstem interpretacyjnym, próbą „wydestylowania” tej istoty i wyrażenia jej w języku właściwym współczesności. Niemiecki teolog Walter Kasper wyraził tę samą myśl za pomocą metafory ogniska: w zachowywaniu tradycji nie chodzi o przekazywanie popiołu pozostałego po płomieniach, które paliły się w przeszłości, ale żaru, który kiedyś zapalał serca i może to robić również dzisiaj (Kasper, 2016, s. 32).

1.4 Relacyjność jako klucz do zrozumienia

Relacyjność jako klucz do rozumienia i rozwoju Objawienia stała też w centrum teologii Adolphe’a Gesché (1928–2003)⁴. Uważał on, że choć ważne jest mówienie we właściwy sposób o Bogu i o człowieku, to najważniejsze w teologii jest mówienie w odpowiedni sposób o relacji między Bogiem i człowiekiem. Te pytania o relacje są najważniejsze z kilku powodów. Po pierwsze, ludzie, pytając o Boga, pytają najczęściej o relacje z Nim i o to, kim mogą stać się w tej relacji. Po drugie, skoro chrześcijaństwo jest religią przymierza, to głównie o relację w nim chodzi. Po trzecie, unia hipostatyczna sprawia, że myśląc o Chrystusie, myślimy o relacji bosko-ludzkiej. Jezus historii dziś

⁴ Myśli pochodzą z książki Adolphe’a Gesché *Chrystus* (Gesché, 2005).

w mniejszym stopniu interesuje ludzi, więc ważne jest akcentowanie Chrystusa wiary, który choć jest „elementem” historii, może nieść odpowiedź na pytanie o wiarygodną relację dziś. W rezultacie dla belgijskiego teologa Jezus nie stanowi centrum wiary chrześcijańskiej, ponieważ w chrystologii nie o Jezusa chodzi, a o prawdę o relacji Boga i człowieka. Jeśli chrystologia będzie się skupiała przede wszystkim na Chrystusie – Jego naturze i osobie, to rozminie się z chrześcijańskim pytaniem o człowieka. W taki sposób zachowuje się zresztą sam Jezus podczas ziemskiego życia, odsuwając się na drugi plan, mówiąc głównie o Ojcu, nie szukając nigdzie własnej chwały i szczególnych względów. Jawi się wszędzie jedynie jako pośrednik między człowiekiem i Ojcem. Jeśli w taki sposób spojrzymy na chrystologię, to nie możemy traktować Jezusa jako celu, a jedynie jako „środek” do wyciągania wniosków na temat relacji, a więc powinniśmy patrzeć „nie w Jego twarz, a na Jego plecy”, czyli w tym samym co On kierunku, bo tylko wtedy mamy szansę na otrzymanie zbawienia.

W kontekście tych myśli Gesché skomentował poglądy z epoki patrystycznej. Zauważył, że Ojcowie Kościoła, gdy pisali o Bogu Ojcu, to czerpali głównie z filozofii greckiej i często na tym polu wyczerpywali temat. Ta droga nie wydała mu się właściwą, ponieważ zaniedbywała istotę Nowego Testamentu – świadectwo Jezusa o Ojcu. Jego zdaniem, podobny błąd popełniono podczas sporów chrystologicznych w IV wieku. Wtedy tak dużo mówiło się o bóstwie Chrystusa, że stało się ono centralnym tematem teologii. Zapominano jednocześnie lub pomijano w refleksjach to, co Jezus mówił o Bogu, a to powinno być treścią chrystologii. W rezultacie doprowadziło to do wizji „Boga filozofów”, który nie jest tożsamy z „Bogiem chrześcijan”. Bóg filozofów bowiem to Bóg kosmosu, do którego przyłgnał patetyczny język i określenia: siła, zasada, a Bóg dla człowieka to Bóg czuwający. Głównym zadaniem teologii jest wracanie do „Boga chrześcijan”, a więc do Boga dla człowieka, takiego, który zna człowieczeństwo i odpowiada na pytania stawiane przez ludzi. Szukając wniosków z teologii Geschégo dla podejmowanego w tej książce zagadnienia, podkreślić należy bardzo daleko posunięty dystans wobec

łączenia filozoficznych obrazów świata z prawdami wiary. Wszystkie te obrazy, jeśli już znalazły się na mapie rozwoju idei teologicznych, nie tylko nie stanowiły „elementu” objawionego, ale często przeszkadzały w odkryciu esencji chrześcijaństwa. Nie powinno więc być żadnego problemu z reinterpretacją tych elementów doktryny, które kłócą się z ewolucyjnym obrazem świata. Jeśli myślimy o budowaniu nowych sformułowań, uwzględniających współczesne odkrycia naukowe, to należy to czynić w sposób ostrożny, by nie powtórzyć błędów z przeszłości, a więc by koncentracja na scenie, na której dochodzi do relacji, nie odwróciła uwagi od niej samej. Jednocześnie warto wspomnieć, że samą relacyjność w rozumieniu Boga jako właściwy kontekst dla teologii ewolucyjnej zaproponował już Denis Edwards w książce *Bóg ewolucji* (2016).

1.5 Właściwe miejsce dla słownych formułacji

Systematyczną i zarazem syntetyzującą refleksję na temat posoborowej wizji Objawienia możemy znaleźć u Geralda O’Collinsa (ur. 1931)⁵. Jego zdaniem Objawienie to pierwsze i najważniejsze, bezinteresowne i odkupieńcze samoobjawienie się Boga, który wzywa i uzdalnia człowieka do wejścia przez wiarę w nową relację osobową. Patrząc z perspektywy Biblii, dostrzegamy świadectwo o wydarzeniach Objawienia, w których Bóg osobiście spotykał się z takimi postaciami jak Abraham, Sara, Mojżesz, Izajasz, Piotr, Maria Magdalena i Paweł, i w nieoczekiwany sposób wzywał ich do ponownego przemyślenia ich światopoglądu i zwrócenia się ku nowej wierze, nakłaniając do osobistego zaangażowania. Choć Jezus niekiedy przekazywał nauczanie w formie propozycjonalnej, jednocześnie dawał swoim słuchaczom pytania za pomocą przypowieści, uzdrażiał chorych, przebaczał grzesznikom, uwalniał opętanych, powoływał uczniów i na inne sposoby nawiązywał nowe relacje z wieloma

⁵ Myśli pochodzą z książki Geralda O’Collinsa *Revelation. Towards a Christian interpretation of God’s self-revelation in Jesus Christ* (O’Collins, 2016).

mężczyznami i kobietami. Możemy więc podsumować to, co robił, jako zbawcze Objawienie (samego siebie i Boga, którego nazywał *Abba*), które dopiero później mogło być wyrażone i zrelacjonowane w wypowiedziach. Przykładowo, za Jego życia trzech uczniów widziało i słyszało to, co wydarzyło się podczas Jego przemienienia na górze, następnie przekazali to doświadczenie innym (Mk 9,2-10).

Podobnie w 1 Kor 15,3-5 zawarte są cztery propozycje prawdy objawionej, ale propozycje te wywodzą się z osobistych spotkań z Jezusem w czasie Jego śmierci i po Jego zmartwychwstaniu. Tak więc Objawienie nie jest przede wszystkim sprawą ujawniania prawd (liczba mnoga) czy nawet prawdy (liczba pojedyncza) o Bogu. Objawienie polega na tym, że Bóg ujawnia Prawdę lub Rzeczywistość, którą On sam jest. Chrystus jest osobiście objawieniem Prawdy, która jest Bogiem. Jezus, nawet (a może zwłaszcza?) na krzyżu, jest samoobjawieniem się Boga we własnej osobie. Przywołując Księgę Wyjścia (3,14) Jezus mówi: „Gdy wywyższycie Syna Człowieczego, wtedy poznacie, że JA JESTEM” (J 8,28), a nie: „gdy wywyższycie Syna Człowieczego, wtedy będziecie mieli dostęp do prawdy o JA JESTEM”. Ze swoim ewidentnie chrystocentrycznym spojrzeniem na Boże Objawienie, Ewangelia wg św. Jana zajmuje się przede wszystkim pytaniem: Kto jest objawiony? Pytanie to wiąże się wprawdzie z pytaniem: Co jest objawione?, ale to jest już perspektywa drugorzędna – chodzi o spotkanie z Bogiem, a reszta jest wtórna. Można powiedzieć, że Objawienie jest więc doświadczeniem Kogoś, doświadczeniem, które leży u podstaw, a dopiero na tej podstawie można mówić o tym, co zostało objawione. Kiedy Jezus spotyka i objawia się Natanaelowi, ten ostatni od razu wypowiada wyznanie wiary: „Ty jesteś Synem Bożym! Ty jesteś Królem Izraela” (J 1,41). Wiara w Jezusa oznacza wiarę w to, kim On jest – wyznanie wiary rodzi się ze spotkania, a nie odwrotnie. Na końcu czwartej Ewangelii Ewangelista podsumowuje cel swojego projektu: napisał to, co napisał, abyście doszli [lub trwali] w wierze, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym, i abyście wierząc mieli życie w Jego imię (J 20,31) – a nie, abyście mieli wiedzę.

Powyższa refleksja nie kwestionuje jednak sensowności zwerbalizowanych prawd wiary. Objawienie jako spotkanie osoby z osobą, Ja-Ty między Bogiem a istotami ludzkimi, daje początek prawdziwym propozycjom tematyzacji. Z kolei one mogą wywołać boskie Objawienie u innych – prowadzić do ich spotkania, jak wtedy, gdy ludzie czytają Pismo Święte, słuchają przepowiadania, analizują klasyczne wyznania wiary (*Credo*) i inne wypowiedzi doktrynalne, słowa i czynności, które składają się na udzielanie sakramentów, różne ikony i inne dzieła sztuki sakralnej i muzyki, a także inne relacje zaczerpnięte z wcześniejszych objawieniowych spotkań z Bogiem. W ten sposób sformułowania wiary nie tylko wynikają z tych spotkań, ale także je prowokują. Narracja lub inne wersje wcześniejszych wydarzeń objawieniowych i „rzeczy” przez nie ujawnione mogą wywoływać nowe sytuacje objawieniowe i zapoczątkować (lub potwierdzić) wiarę późniejszych wierzących. Nie można więc odrzucać doktryny, ponieważ nawet jeśli pytanie osobowe („Kto jest objawiony?”) jest pytaniem podstawowym, to treść propozycjonalna Objawienia (odpowiedź na pytanie „Co jest objawione?”) zachowuje swoje właściwe, choć drugorzędne miejsce. W ujęciu personalistycznym podkreśla się, że poznanie Boga zawiera się w wydarzeniu Objawienia, ucieleśnia się w nim. Implikuje to jednak z konieczności, że ludzie wierzący w efekcie spotkania posiadają wiedzę o Bogu. Przekazanie prawdy lub prawd o Bogu należy do Objawienia, nawet jeśli jest ono zawsze na usługach osobistego doświadczenia Boga lub spotkania z Bogiem.

Patrząc z perspektywy budowania zrębów teologii ewolucyjnej, należy zauważyć, że skoro spotkanie z Bogiem doprowadzi w konsekwencji do werbalizacji prawd wiary u jego uczestnika, te formalizacje z natury będą miały charakter bosko-ludzki. Z jednej strony, będą zawierały uniwersalny pierwiastek, prowokujący do podobnych spotkań tych, którzy staną się ich odbiorcami. W tym wymiarze będą posiadały „coś” nadprzyrodzonego. Z drugiej strony, świadek spotkania, dzieląc się własnym doświadczeniem, będzie je „ubierał” w to wszystko, co w jego mniemaniu stanowiło kontekst pierwotnej relacji lub jego przestrzeń egzystencjalną. O ile pierwszy z tych elementów

składowych opisu doświadczenia wiary ma potencjał do bycia wyrażonym w różnych językach i obrazach świata, to drugi jest mocno uwarunkowany historycznie i kulturowo.

1.6 Świat przyrody jako scena

W budowaniu tej refleksji warto przyjrzeć się jeszcze klasycznemu, wspomnianemu już przy omawianiu myśli Soboru Watykańskiego I, podziałowi na Objawienie naturalne i historyczne. Wydaje się, że w świetle teologii współczesnej jest on trudny do utrzymania bez kilku dodatkowych dopowiedzeń. Jako matrycę do ich sformułowania proponujemy następujące stwierdzenia z polemiki Stanisława Wszółka z Józefem Tischnerem:

«Jeden rodzaj wiary wyrastał z przeżycia spotkania z innym człowiekiem – świadkiem wiary. Drugi rodzaj wiary wyrastał z obcowania ze sceną. Pierwsza wiara była aktem zawierzenia – była zawierzeniem wszelkich zawierzeń. Druga wiara była aktem podziwu – podziwem wszelkich podziwów» [Tischner]. [...] Czy rzeczywiście? Jaka racja uzasadnia tak radykalne oddzielenie sceny od dramatu, który toczy się na scenie? [...] Nie jest trudno znaleźć kontrprzykłady, które podważą ostrość tego stwierdzenia. Wystarczy przeczytać uważnie relacje naukowców zdających sprawę z ich własnej pracy badawczej, aby się przekonać, że również świat zapytuje i wywołuje poczucie odpowiedzialności, podobnie jak drugi człowiek (Wszółek, 2016) (MOBI: loc. 1399–1412).

W sugerowanej przez Wszółka ostrożności w oddzielaniu sceny od dramatu nie chodzi o mieszanie kontekstu relacji stworzenia z Bogiem z samą tą relacją, ale o zwrócenie uwagi na aktywną rolę poznawanego świata stworzonego w kreowaniu bosko-ludzkich spotkań. Przyroda, podobnie jak wydarzenia historyczne, może prowokować do stawiania pytań, rodzić dylematy i wywoływać akty wiary. Nie jest to

nowa idea, ponieważ świadomość takiej „aktywności sceny” dostrzegamy u wielu teologów z przeszłości. Przykładowo, Tomasz z Akwinu (1225–1274) widział w poznawaniu świata stworzonego środek do uzyskania wiedzy o działaniu Boga dla człowieka. Rozwinął to zagadnienie w kilku rozdziałach dzieła *Summa Contra Gentiles* (2003, s. 260–266). Czytamy tam między innymi, że teolog w stworzeniu może dostrzegać, a później rozważać i podziwiać przejawy mądrości Bożej i Jego najwyższej mocy. Refleksja o świecie może również prowadzić duszę ludzką do wyrażania miłości wobec dobroci Boga, a nawet pozwolić wypracować podobieństwo do Bożej doskonałości⁶. Argumentacja Akwinaty oparta jest w dużej mierze na zasadzie przyczynowości, a szczegółowe zagadnienia są na tyle uniwersalne, że znajdujemy je również u późniejszych myślicieli, operujących w ramach innych niż Tomasz filozoficznych obrazów świata⁷.

Bardzo ciekawe na tym tle wydaje się jednak założenie metodologiczne średniowiecznego teologa z 3. rozdziału drugiej księgi przytaczanej wyżej *Summy*:

Okazuje się, że fałszywy jest pogląd tych, którzy twierdzili, że dla prawdy wiary jest rzeczą obojętną, jakie kto ma zdanie o stworzeniach, byle tylko o Bogu miał słuszne zdanie, jak mówi Augustyn z Hippony w dziele *O pochodzeniu duszy*. Błąd bowiem odnoszący się do stworzeń skutkuje fałszywym mniemaniem o Bogu i poddaje umysły ludzkie jakimś innym przyczynom, odwodzi je od Tego, do którego wiara stara się kierować (Tomasz z Akwinu, 2003, s. 264).

Analizując ten tekst na poziomie ogólnym, dostrzegamy dowartościowanie naukowego poznawania świata dla teologii. To od jego wartości zależy bowiem ortodoksyjność wiedzy o Bogu i właściwa metoda Jego poznawania. Patrząc jednak bardziej szczegółowo, widzimy, że

⁶ Analizę tych tematów u Tomasza z Akwinu można znaleźć w cytowanym już tekście Piotra Roszaka (Roszak, 2021, s. 38–44).

⁷ W tym kontekście warto wspomnieć amerykańskiego teologa Avery Dullesa (1918–2008) (Dulles, 2000), zob. także (Bartnicki, 2013).

Tomasz postąpił krok dalej i w dość ryzykowny sposób połączył „błąd odnoszący się do stworzeń” z „fałszywym mniemaniem o Bogu”. Rodzi to pytanie o wartość teologii Boga u tych myślicieli, którzy opierali w ramach sfalsyfikowanych już dziś danych o świecie stworzonym. Czy z tych słów można wyciągnąć wniosek, że skoro ich wiedza o stworzeniu okazała się błędna, to i ta o Bogu jest nie do utrzymania? Wydaje się, i takie wrażenie pozostawia cała twórczość Tomasza z Akwinu, że nie chodziło mu o aż tak radykalne wnioski, ale o pewną ogólną zasadę dotyczącą wartości poznania rzeczywistości stworzonej w teologii.

By jednak uniknąć takich niedopowiedzeń, lepszym podejściem do tak zwanego Objawienia naturalnego jest kontemplacja świata przez pryzmat Stworzyciela, szukanie przez teologię ukrytego w nim sensu, niż budowanie na podstawie badań nauk przyrodniczych niezależnej wiedzy o Bogu, tożsamej ze *scientia divina* (Roszak, 2021, s. 51). Wtedy można stawiać pytania o charakterze transcendentnym i wchodzić w doświadczenie religijne nawet przy brakach lub błędnej wiedzy o stworzeniu. W takim podejściu chodzi więc bardziej o sposób patrzenia na świat, o teologiczną metodę interpretowania danych, niż o konkretne treści szczegółowe, których dostarczają teologii inne nauki (Wąsek, 2011, s. 72). Oczywiście, im rzetelniejsza wizja świata, tym większa szansa na przezwycięzenie zabobonów, oczyszczenie aktu wiary oraz na „amputację przerostów”, które tak naprawdę nie należały do korpusu teologicznych rozważań (Polkinghorne, 2008, s. 123–124). Mocno ideę tę zaznaczył Robert Woźniak, gdy komentując myśl Thomasa Forsyth’a Torrance’a napisał:

Na uwagę zasługuje jeszcze raz podkreślenie zakorzenienia dogmatyki nie tylko w Objawieniu determinowanym przez samą naturę Boga, ale również w czasoprzestrzennej, materialnej strukturze rzeczywistości, w której zanurzona jest ludzka egzystencja. Nauki są ważne dla dogmatyki właśnie z tego powodu, że pozwalają powiązać ją ze światem takim, jaki jest on nam znany wedle naszej najlepszej wiedzy (Woźniak, 2022, s. 247).

W innym duchu, wydaje się, że bliższym cytowanemu podejściu Stanisława Wszółka, wypowiada się papież Franciszek. W encyklice *Laudato si'*, nawiązując do Franciszka z Asyżu, potraktował świat jako „siostrę, z którą dzielimy istnienie” i jako „matkę, która bierze nas w ramiona”. Ten świat cierpi i protestuje z powodu niewłaściwej gospodarki zasobami i braku wrażliwości ekologicznej (Franciszek, 2015). To personifikujące podejście do przyrody, choć u papieża dokonane w celu pobudzenia ludzkości do ochrony Ziemi, możemy rozszerzyć na cały projekt teologii Objawienia. Wtedy modele przyrodnicze w takim samym stopniu jak wydarzenia historyczne stają się nośnikami i zachętami do budowania relacji z Bogiem i nie ma sensu wyróżnianie na tym tle relacji międzyosobowych (ja-ty) i przedmiotowych (ja-to). Tym bardziej, że obraz świata dostarczany przez nauki też jest w pewien sposób historyczny, podlegający modyfikacjom w czasie, a nawet zupełnym zmianom paradygmatycznym. Można więc powiedzieć, że na poziomie interpretacji danych także to, co klasycznie nazywano Objawieniem naturalnym, jest Objawieniem historycznym, a więc dynamicznym i podlegającym prawom czasu.

1.7 W kierunku ewolucyjnej dynamiki Objawienia

Poprzednie punkty tego rozdziału skoncentrowane były na formalnych warunkach, koniecznych do budowania teologii ewolucyjnej. Na zakończenie warto przyrzeć się również koncepcji, która wpisuje się w ten projekt na poziomie treściowym. W tym kontekście na szczególną uwagę zasługuje Joseph Ratzinger i jego interpretacja rozumienia Objawienia u Bonawentury. Niemiecki teolog zauważył, iż dla Bonawentury Objawienie jest nie tylko czymś przekazany, w tym znaczeniu, że mamy do czynienia z aktem objawiającego się, komunikującego siebie Boga, ale również i aktem człowieka. Bez przyjęcia Objawienia nie jest ono w pełni zrealizowane. Objawienie dokonuje się w akcie jego recepcji w Kościele i w jednostce. Bez tej recepcji trudno w ogóle o nim mówić (Ratzinger, 2014). Robert Woź-

niak, idąc po linii Ratzingera, proponuje dynamiczne rozumienie Objawienia, w którym staje się ono teologicznym kluczem antropologii. Krakowski teolog łączy Objawienie z perspektywą teologii przeobstwienia (Woźniak, 2022, s. 301–325), widząc w nim istotny moment konstytucji ludzkiej podmiotowości. Kreśląc zarys historycznej ewolucji rozumienia omawianego tu zagadnienia, pokazaliśmy, że wspólnotowa i jednostkowa recepcja Objawienia nie ogranicza się jedynie do akceptacji zewnętrznego aktu Boga, poprzez który prezentuje się On wewnątrz historii (model epifaniczny), lub do przyjęcia informacji o Nim, czy też w końcu do odpowiedzi na egzystencjalne udzielania się Boga ludziom (autokomunikacja). W istocie rzeczy recepcja ta oczywiście dotyczy wszystkich tych trzech wymiarów Objawienia, ale jej istotą jest wewnętrzna przemiana podmiotu na podobieństwo Trójjedynego Boga. Komunikowanie się Bożego życia nie jest tylko aktem Boga, ale jednocześnie czymś w człowieku, co sprawia, że w sposób dynamiczny może on stać się coraz bardziej sobą, stając się podobnym do Boga (*theosis, deiformitas*).

Koncepcja Woźniaka wskazuje więc, że Objawienie – jako fundamentalne pojęcie chrześcijaństwa – charakteryzuje się wewnętrznym dynamizmem, którego stawką jest powolne kształtowanie się ludzkości w kierunku coraz większego podobieństwa do Boga (Woźniak, 2012, s. 250–259). W jego monografii czytamy:

Objawienie i konstytucja sobości to wydarzenia procesualne, zakładające pewną rozciągłość czasową, a przynajmniej ontologiczną. Pierwotny moment konstytucji ludzkiej sobości dokonuje się w stworzeniu „na obraz i podobieństwo”. Kolejne etapy ludzkiego dochodzenia do siebie samego przebiegają przez różne etapy ewolucji biologicznej i psychicznej. Cały ów złożony proces, który jest przedmiotem badań wielu nauk szczegółowych, pozostaje niedokończony bez relacji z Bogiem, pierwotnym źródłem ludzkiej sobości. Dopiero wprowadzenie (inkorporacja) ludzkiej sobości w świat wewnątrzboskich relacji, dzięki misjom Syna i Ducha, sprawia, że dojrzewa ona

do swojej pełnej postaci. Ustanowienie pełnego człowieczeństwa związane jest istotnie z relacyjnym uczestnictwem w trynitarnym życiu Boga. To zaś relacyjne uczestnictwo ugruntowane zostało w wolnym wydarzeniu trynitarnego objawienia, które stanowi *nexus* wewnątrztrynitarnych pochodzeń i ekonomicznych misji (Woźniak, 2012, s. 333–334).

Objawienie jest w perspektywie propozycji pojęciem otwartym na interpretację ewolucyjną z trzech zasadniczych racji. Po pierwsze, posiada ono swoją własną historię, rozwija się materialnie, aż do swojego punktu kulminacyjnego, którym jest Chrystus, szczyt Objawienia (*Dei Verbum*, Art. 2) (Sobór Watykański II, 2002f, s. 351). Po drugie, rozwija się rozumienie samej natury, struktury i celu Objawienia. Po trzecie w końcu, Objawienie rozumiane integralnie we wszystkich swoich wymiarach jest istotnym czynnikiem rozwoju człowieka jako bytu jednostkowego i wspólnotowego. Historia tak rozumianego Objawienia jest zatem historią ludzi dojrzewających do pełni swojego człowieczeństwa w oparciu o boskie samopodarowanie siebie. Właśnie dlatego chrześcijaństwo nie może z definicji, arbitralnie, wykluczać rzeczywistości ewolucji. Zabrania mu tego niejako sama, najbardziej fundująca idea określająca jego istotę – Objawienie, które całe jest historyczne, dynamiczne, twórcze, rozwojowe. Raz na zawsze dane w Chrystusie pozostaje wciąż otwarte jako siła sprawcza ludzkiego stawania się sobą, teologicznym fundamentem powstawania podmiotowości, którą Woźniak za Paulem Ricœurem i Barbarą Skargą nazwał sobością (Woźniak, 2012, s. 237–259).

Podsumowując refleksję na temat Objawienia, możemy wyciągnąć kilka wniosków pomocnych w budowaniu modelu teologii ewolucyjnej:

1. Objawienie to nie prawdy, a Bóg wysyłający zaproszenie do zbudowania z Nim więzi, „wyciągnięta w kierunku stworzenia ręka”, którą człowiek może chwycić, a więc nawiązać z Bogiem relację nie tyle o charakterze poznawczym, co egzystencjalnym

(choć element poznawczy również ma znaczenie). Można więc powiedzieć, że skoro sam Bóg jest Objawieniem, to konkretne treści są opowiadaniem o tym Objawieniu, czyli o różnych sposobach samoudzielania się Stwórcy.

2. Wszystkie obrazy świata użyte w tych opowiadaniach, a więc w orzeczeniach Magisterium Kościoła i w innych formułach teologicznych stanowią scenę dla tej relacji i same w sobie nie są nieomylnymi elementami doktrynalnymi.
3. Używane w narracjach teologicznych obrazy wynikają z kultury i nauki czasów, w których konkretne tezy teologiczne formułowano, tracą więc aktualność w momencie zmiany na poziomie danych empirycznych i ich filozoficznej interpretacji.
4. Teologiczny problem ze zmianą obrazów świata w formułach wiary wiązał się z błędnym ujmowaniem Objawienia jako literalnie rozumianego systemu prawd. W świetle posoborowej teologii przestał on mieć znaczenie, choć wciąż możemy się z nim spotkać w niektórych środowiskach konserwatywnych. Wydaje się, że archaiczną koncepcją Objawienia posługują się również niektórzy przedstawiciele nowego ateizmu, krytykujący chrześcijaństwo jako niezdolne do akceptacji ewolucyjnego obrazu świata (Dawkins, 2022; Harris, 2012; Hitchens, 2017).
5. Świat jako scena nie jest jedynie dekoracją i biernym kontekstem, ale zawiera szereg elementów prowokujących do myślenia o Stwórcy oraz do pytania o sens. Ta scena ma też potencjał angażowania człowieka w relację z Bogiem, a więc wzbudzania aktów wiary, i może nawet pełnić rolę arbitra weryfikującego autentyczność takich aktów. Im głębszy dialog między teologią i naukami empirycznymi, tym większa szansa na rozpoznanie różnych wymiarów i aspektów doświadczenia religijnego oraz na uchwycenie w świetle „punktów zaczepienia” dla bosko-ludzkiej relacji.

Rozdział 2

Prawdy wiary: między niezmiennością a ewolucją

KONIECZNYM założeniem dla modelu teologii ewolucyjnej jest możliwość modyfikacji istniejących już formuł teologicznych. Niejednokrotnie dotyczy ona nie tylko opinii poszczególnych myślicieli, ale również oficjalnych wypowiedzi Magisterium Kościoła. Wiemy już, w ramach jakiej koncepcji Objawienia się poruszamy i w tej perspektywie proces ewolucji wydaje się czymś naturalnym i z pewnością dopuszczalnym. Konieczne jest jednak bardziej kompleksowe przeanalizowanie tego zagadnienia, ponieważ niektóre szczegółowe rozwiązania z zakresu rozwoju doktryny wciąż budzą wątpliwości, głównie w konserwatywnych kręgach religijnych. Dogmatyczną Tradycję Kościoła może sobie bowiem wciąż wyobrażać „kamienną kulę”, która toczy się po korytarzach czasu, nie zważając na zmieniające się kultury czy środowiska intelektualne. John Haught przestrzegał przed takim ujęciem, sugerując, że doktryna musi się nieustannie rozwijać, ponieważ tylko wtedy będzie źródłem ożywiający duchowość w różnych epokach. Haught zasugerował również, że ten połączony z uprawianiem teologii wysiłek ciągłej reinterpretacji doktryny jest sposobem, w jaki „żyjące religie walczyły o przetrwanie” (Haught, 2015, s. 29). Patrząc z tego punktu widzenia, można więc wnioskować, że jednym z warunków żywotności i trwałości religii jest jej zdolność do ewoluowania.

O tym samym fenomenie, choć w innym kluczu i za pomocą innej metafory wypowiedział się John Henry Newman. Pisząc o doktrynie chrześcijańskiej, stwierdził, że to „świat myśli”, będący „tylko rozszerzeniem kilku słów, które upadły jakby przypadkiem z ust rybaków galilejskich”, a więc każda istotna myśl z jednej strony była obecna już u początków, a z drugiej strony, podlega nieustannemu poszerzaniu. Źródło prawd wiary porównał on do rudy złożonej w ziemi, z której teolog, jak górnik, wydobywa wciąż nowe, a jednak jednorodne, bo należące do tego samego złoża, intuicje i rozwiązania (Newman, 1915, s. 267–268). Widzimy więc, że z jednej strony ewolucja nauczania wpisana jest w naturę chrześcijaństwa, a z drugiej, ogranicza ją wymóg wierności źródłom.

Te ogólne twierdzenia domagają się pewnych uszczegółowień. Rodzą się bowiem pytania o charakter tej ewolucji. Jakimi kryteriami powinna się ona kierować, by zachowała historyczną ciągłość, a więc by była ewolucją, a nie rewolucją? W jakich aspektach można dokonywać reinterpretacji, a w jakich należy stosować kopiowanie dotychczasowych rozwiązań? Jak oddzielić jedne aspekty od drugich? Czy można, a jeżeli tak, to w jaki sposób wyselekcjonować takie fragmenty nauczania Kościoła, które z perspektywy czasu należałoby całkowicie odrzucić jako błędne?

2.1 Wokół podstawowych definicji

Analiza literatury teologicznej nie dostarcza jednoznacznych odpowiedzi na wszystkie powyższe pytania. Mamy raczej do czynienia z różnymi koncepcjami i hipotezami, które tworzą mozaikę perspektyw. Zanim je nakreślimy, warto ustalić znaczenia podstawowych pojęć, którymi będziemy operowali i określić charakter relacji między nimi.

Pierwszy i kluczowy dla nas termin to *prawdy wiary*. Określamy tak konkretne, oficjalne sformułowania teologiczne, zawierające treści pomocne w budowaniu relacji świata stworzonego, głównie człowieka z Bogiem. Czasami używa się do ich wyrażenia słowa *dogmaty*,

ponieważ w najszerszym znaczeniu dogmat to całość nauki chrześcijańskiej. Najczęściej jednak dogmatami nazywa się tylko te definicje, które zostały publicznie podane przez papieża lub sobory w ustalonym w dokumentach Kościoła trybie i dopełnione sankcją dla wiernych odmawiających ich akceptacji (Kijas, 2018, s. 126–127).

Określając rangę i obowiązywalność, wyróżniamy przynajmniej trzy kategorie prawd wiary w oficjalnym nauczaniu Kościoła. Grupy te – za Christophem Theobaldem i Bernardem Sesboüé – możemy nazwać *koszykami*. W pierwszym z nich znajdują się takie treści, które odkrywamy w Piśmie Świętym i zostały poświadczone przez Tradycję. Zawierają je wyznania wiary (Skład apostołski i Credo nicejsko-konstantynopolitańskie), dogmatyczne definicje soborowe i nieomyłne nauczanie papieskie. Chodzi w nim więc o te prawdy wiary, które stanowią powszechnie akceptowane centrum chrześcijańskiej katechezy i wymagają od wiernych akceptacji przekonania, że sam Bóg objawił je Kościołowi.

Warto tu zwrócić uwagę, że biskup Rzymu samodzielnie wypowiada się w sposób nieomyłny tylko wtedy, gdy używa tak zwanej formuły *ex cathedra*, a więc ogłasza coś wyraźnie zaznaczając, że sprawując urząd pasterza i nauczyciela wszystkich wiernych, podaje naukę w sprawach wiary i moralności. Ta kategoria nauczania została zdefiniowana dopiero na Soborze Watykańskim I w 1870 roku, w Konstytucji dogmatycznej o Kościele Chrystusowym *Pastor aeternus* (Sobór Watykański I, 2005a, s. 925–927). O jej wyjątkowości świadczy fakt, że dotychczas formuła ta została użyta tylko jeden raz, gdy w 1950 roku papież Pius XII ogłaszał dogmat o Wniebowzięciu Najświętszej Maryi Panny¹. Do dziś toczy się też debata teologiczna na temat właściwego znaczenia samego dogmatu o papieskiej nieomyłności (Wąsek, 2014, s. 70–76). Wróćmy jednak do zawartości tego pierwszego koszyka.

¹ Czasem w ten tryb orzekania wpisuje się jeszcze ogłoszenie przez Piusa IX dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny, ale miało to miejsce przed Soborem Watykańskim I w 1854 roku, a więc przed sformułowaniem dogmatu o nieomyłności papieskiej.

W drugim koszyku znajdujemy takie prawdy, które same nie są zdefiniowane jako dogmaty, ale Kościół uznaje je jako konieczne, by dogmaty zachować. Chodzi o te tezy, które związane są w sposób konieczny z Objawieniem albo na mocy „powiązania logicznego”, albo „stosunku historycznego”. Bernard Sesboué, podając przykład takiej prawdy, wspominał o encyklice Piusa XII *Humani generis* z 1950 roku. Choć papież nie zabraniał teologom dialogu z naukami, przestrzegał ich w tym dokumencie, by „żadną miarą” nie opowiadali się za hipotezami, „które bezpośrednio są sprzeczne z doktryną przez Boga objawioną”. W tym kontekście zastanawiał się nad reinterpretacją dogmatu o grzechu pierworodnym, a szczególnie nad nauką o pierwszych rodzicach, którzy zgrzeszyli. Zestawiając tradycyjną doktrynę Kościoła z naukową tezą o poligenizmie, stwierdził:

Jeśli zaś chodzi o inną hipotezę, mianowicie poligenizm, to synowie Kościoła wcale już nie mają podobnej wolności. Nie wolno bowiem wiernym przyjmować opinii, której zwolennicy twierdzą, że po Adamie istnieli na ziemi ludzie nie pochodzący od niego, jako prarodzica, drogą naturalnego rozmnażania się, lub że Adam oznacza pewną liczbę prarodzców. Okaże się bowiem całkiem niemożliwe, jakby się dało pogodzić taką teorię z nauką źródeł prawdy Objawionej i dokumentów Kościoła nauczającego o grzechu pierworodnym, który pochodzi z grzechu rzeczywiście popełnionego przez jednego Adama i przyszczepiany rodzeniem na wszystkich jest zarazem wrodzonym grzechem własnym każdego człowieka (Pius XII, 1950a).

Choć więc Pius XII nie ogłosił monogenizmu dogmatem, próbował zamknąć dyskusję teologiczną w tym obszarze, twierdząc, że albo odrzucimy poligenizm, albo odejdziemy od ortodoksji. Monogenizm był więc traktowany jako prawda w sposób konieczny związana z akceptacją dogmatu o grzechu pierworodnym, a przez to konieczna do przyjęcia aktem wiary. Jan Paweł II zdefiniował ten rodzaj nauczania

w motu proprio *Ad tuendam fidem* (1998), pisząc o prawdach ostatecznych, które „w dziejach rozwoju doktryny katolickiej są przejawem szczególnej inspiracji, jakiej Duch Boży udziela Kościołowi, aby dopomóc mu w głębszym zrozumieniu jakiejś prawdy w dziedzinie wiary lub obyczajów” (Jan Paweł II, 1998b).

Ostatni, trzeci koszyk zawiera tak zwane nauczanie „autentyczne” papieży i biskupów. Najkrócej rzecz ujmując, mieszczą się w nim wszystkie ich wypowiedzi w sprawach wiary i moralności, które nie znalazły się w dwóch poprzednich koszykach. Wierni zobowiązani są do przyjęcia tych prawd w duchu religijnego posłuszeństwa, ale one same nie mają charakteru ostatecznego i niezmiennego (Sesboué, 2003b, s. 264, 267–268).

Jakie znaczenie dla omawianego przez nas tematu ma ten podział na koszyki? Po pierwsze, pozwala nam na różne traktowanie wypowiedzi oficjalnych Kościoła, w zależności od okoliczności i rangi ich ogłoszenia. Po drugie, w przypadku prawd z koszyka pierwszego musimy dokonywać ich reinterpretacji w taki sposób, by nie zatracić istoty nauczania. Po trzecie, redefiniując zawartość koszyka drugiego, należy zwrócić uwagę, by dokonane tam zmiany nie wprowadziły sprzeczności z koszykiem pierwszym. W praktyce, wiele nowych podejść do tej kategorii nauczania będzie wymuszało namysł nad powiązanymi z nim dogmatami. Warto tu zaznaczyć, że prawdy z drugiego koszyka mogą z niego migrować. Joseph Ratzinger pisał, że na pewnym etapie rozwoju nauczania może się zdarzyć ogłoszenie którejś z tych prawd dogmatem, a więc trzeba będzie ją przenieść do koszyka pierwszego (Sesboué, 2003b, s. 265). Możliwa wydaje się również droga w przeciwnym kierunku. Jeśli dogmat zostanie zreinterpretowany w taki sposób, że jakaś prawda nie będzie już konieczna do jego zachowania, należy ją traktować jako nauczanie „autentyczne”, a więc koszyk trzeci. Tak możemy dziś potraktować wspomniany już monogenizm. Po czwarte, w przypadku trzeciego koszyka mamy możliwość zupełnej zmiany stanowiska. Jeśli jakieś tego typu historyczne orzeczenie Magisterium Kościoła generuje nierozwiązalny problem w dialogu z teorią ewolucji, możemy je zignorować.

Przywoływany czasem, wypromowany przez papieża Benedykta XVI termin „hermeneutyka ciągłości”², odnosi się bowiem wyłącznie do dwóch pierwszych koszyków. Do tego tematu wrócimy jeszcze w tej książce.

Ostatnim z istotnych dla omawianego tematu terminów jest *ewolucja dogmatu*. Właściwe jej rozumienie wymaga akceptacji wspomnianego już przekonania Newmana, że wszystko, co stanowi istotę chrześcijaństwa dotarło do nas wraz z misją Jezusa i zostało przekazane przez świadków tej misji czyli apostołów. Przyjmuje się więc, że ten źródłowy przekaz skończył się wraz ze śmiercią Jana, najdłużej żyjącego bezpośredniego ucznia Jezusa. Inaczej rzecz ujmując, należy stwierdzić, że wszystkie kluczowe definicje prawd wiary, które zostały sformułowane po śmierci ostatniego z apostołów, są rozwinięciem lub interpretacją tego, co stanowiło rdzeń ewangelizacji w pierwszym tysiącleciu. Postanowienia nieobecne na tamtym etapie są o tyle istotne, o ile pomagają w życiu tamtymi pierwotnymi prawdami.

Dopiero w takim kontekście możemy definiować ewolucję dogmatu. W pierwszej kolejności, jest to droga, którą jakaś prawda przebywa od epoki źródłowej do momentu jej sformułowania przez kompetentny organ władzy kościelnej³ i podania wiernym, by kształtowała ich religijność. Co wpływa na wybór konkretnego momentu promulgacji? W literaturze teologicznej znajdujemy kilka możliwych klasyfikacji. Wśród impulsów pozytywnych wymienia się między innymi pogłębioną w danym pokoleniu refleksję teologiczną nad tekstem Biblii i świadectwami Tradycji, wymogi życia liturgicznego czy ducho-

² W przemówieniu podczas spotkania z Kurią Rzymską 22 grudnia 2005 roku Benedykt XVI, odnosząc się do recepcji Soboru Watykańskiego II, powiedział: „Z jednej strony istnieje interpretacja, którą nazwałbym «hermeneutyką nieciągłości i zerwania z przeszłością»; nierzadko zyskiwała ona sympatie środków przekazu, a także części współczesnej teologii. Z drugiej strony istnieje «hermeneutyka reformy», odnowy zachowującego ciągłość jedyne podmiotu – Kościoła, który dał nam Pan; ten podmiot w miarę upływu czasu rośnie i rozwija się, zawsze jednak pozostaje tym samym, jedynym podmiotem – Ludem Bożym w drodze” (Benedykt XVI, 2005).

³ Warto tu raz jeszcze stwierdzić, że w katolicyzmie takie nauczanie może definiować wyłącznie papież i biskupi, działając wspólnie lub wypowiadając się indywidualnie w sprawach wiary i moralności. Określamy ich terminem *Magisterium Kościoła*.

wego wiernych i analizę znaków czasu. Najczęściej jednak na ogłaszanie nowych dogmatów wpływ miały herezje, które w danym momencie historycznym zagrażały jedności Kościoła (Rondet, 1972; Alszeghy i Flick, 1992; Kasper, 2015).

Co istotne, ogłoszenie dogmatu nie kończy procesu jego ewolucji. Konkretna formuła (infrastruktura dogmatu) nie jest bowiem zamknięciem dyskusji na jakiś temat, ale wyznaczeniem zewnętrznych marginesów w przestrzeni debaty o danym zagadnieniu. Przykładowo, jeden z najważniejszych dogmatów chrześcijańskich, mówiący o dwóch naturach w jednej osobie Jezusa Chrystusa, zaznacza, że są one bez mieszania, bez zmiany, bez podzielenia i bez rozłączenia (Sobór Chalcedoński, 2005, s. 223). W tych określeniach nie ma jednoznacznego stwierdzenia, w jaki sposób owe natury są połączone, a jedynie wyliczone zostały odpowiedzi nieakceptowalne, czyli ogłoszono, jak nie jest. Sprawia to, że po proklamacji tej prawdy wciąż możemy szukać nowych rozwiązań, które zbliżą nas do odpowiedzi na pytanie o tożsamość Jezusa. Czasem te poszukiwania mogą doprowadzić do ogłoszenia kolejnych dogmatów i tak było w tym przypadku. Ten typ ewolucji widać też bardzo dobrze w kształtowaniu się doktryny o Matce Bożej: najpierw stwierdzono, że jest Bożą Rodzicielką (431 r.), później, że to zrodzenie nie naruszyło Jej dziewictwa (649 r.), następnie, że została przygotowana do tego narodzenia przez niepokalane poczęcie (1854 r.), a w końcu, że Jej misja została dopełniona wniebowzięciem (1950 r.). Wszystkie te prawdy połączone są relacją wynikania (Pius XII, 1950b; Sesboüé, 2019, s. 60–62).

Podsumowując tę część refleksji, warto sformułować kilka syntetycznych uwag i dopowiedzeń. Po pierwsze, każdy dogmat składa się z elementu istotnego, w którym można rozpoznać związek z Objawieniem, i formalnego, który posiada wymiar kontekstualny. Tym drugim, czyli infrastrukturą dogmatu, zajmiemy się w kolejnej części tego rozdziału. Po drugie, jeśli mówimy o ewolucji dogmatu, nie mamy na myśli tworzenia nowych prawd, a troskę o lepsze rozumienie tego, co – używając języka Wincentego z Lerynu z dzieła *Pamiętnik. Commonitorium* – wszędzie, zawsze i przez wszystkich było przed-

miotem wierzenia i nauczania (Wincenty z Lerynu, 2002, s. 7). Jeśli więc mielibyśmy mówić o wymiarach tej ewolucji, chodziłoby nam bardziej o rozwój „w głąb” niż „wszerz” (Kijas, 2018, s. 128). Zagadnienie to rozwiniemy, podejmując się analizy kryteriów rozwoju. Po trzecie, w ewolucji dogmatu trzeba brać pod uwagę fakt, że nie chodzi tylko o rozwój konstruktów intelektualnych i prowadzenie do pełniejszej precyzji naukowej, ale o życie osób identyfikujących się z chrześcijaństwem⁴. Tomáš Halík stwierdził, że wiara nie zamyka się nawet w syntezie intelektu i etyki, ale jest dużo bardziej wielowymiarowa. Scharakteryzował ją słowami:

Charakter człowieka jest najbardziej autentycznym znakiem jego wiary albo niewiary. O wierze więcej mówi jego życie niż to, co myśli albo co opowiada o Bogu. Jeśli jednak interesuje nas, jak człowiek żyje, nie redukujemy życia tylko do obszaru moralności, do cnót i grzechów; liczy się także emocjonalne bogactwo, fantazja i kreatywność, wycucie piękna i poczucie humoru, zdolność do empatii i cały szereg innych wartości (Halík, 2022, MOBI: loc. 175).

Każda modyfikacja doktryny ma więc realny wpływ na podejmowane decyzje egzystencjalne. Szczególnie dla tych, którzy nie wgłębiają się w meandry teologii, może to stanowić kwestię problematyczną, ponieważ będzie zaburzało stabilność ich wiary. Z jednej strony, nie powinno to sprawiać, że zatrzymamy proces rozwoju doktryny, ponieważ byłaby to rezygnacja z dążenia do prawdy. Z drugiej strony, kluczowe kwestie należy zmieniać stopniowo, prowadząc równolegle pogłębioną katechezę ewangelizacyjną. Ostatecznie trzeba się też liczyć z ryzykiem, że reinterpretacja będzie powodowała bunty, a czasem schizmy w Kościele (Sobór Watykański II, 2002c, s. 112; Wąsek, 2014, s. 9–10).

⁴ Różne wymiary i aspekty dogmatu w kontekście tradycyjnej i współczesnej teologii przedstawił w sposób syntetyczny i kompleksowy Robert Woźniak w książce *Praca nad dogmatem* (Woźniak, 2022).

2.2 Ewolucja doktryny a natura języka teologicznego

Podejmując refleksję na temat poznawalności Boga, węgierski teolog Ladislaus Boros (1927–1981) zanotował:

Czuję, że jest we mnie taki punkt, w którym stykam się z tym, co absolutne, o czym mówić już nie potrafię; że wkraczam w coś, co nieskończone, w coś, co doskonalsze jest od wszystkiego, cokolwiek dałoby się o tym powiedzieć, że nieskończenie więcej znaczę, nieskończenie więcej rozumiem, nieskończenie więcej przeczuwam i pragnę, niż kiedykolwiek zdołałbym urzeczywistnić; że to nieskończone i niewysłowione bliższe mi jest niż moje własne „ja”; że zatem – niejako z założenia – nie jestem sobą samym; że tego, co w mojej egzystencji właściwe, nie umiem wyrazić za pomocą podobieństwa, którego nie przekreślałoby jednocześnie jakieś zabójcze, choć właśnie przez to tak ożywcze niepodobieństwo (Boros, 1988, s. 31).

Z analizy tego fragmentu wynika, że relacja między kwestiami wiary i ludzkim językiem nacechowana jest brakiem adekwatności, ponieważ język służy do wyrażania rzeczywistości skończonej, a świat wiary dotyka nieskończoności. Wielu myślicieli w historii teologii zdawało sobie z tego sprawę i rozwijali nurt apofatyczny. Jego przedstawiciele wzywają do ostrożności w mówieniu o Bogu za pomocą ludzkich kategorii językowych. Jeden z przedstawicieli tego stylu myślenia, Mikołaj z Kuzy (1401–1464) uważał, że podstawą wiary powinna być „oświecona niewiedza”, ponieważ Ten, któremu oddaje się cześć, jest nieskończonym i niedostępnym światłem. W naturze tego „światła” jest coś, co wymyka się wszelkim sposobom orzekania. Jeśli będziemy je nazywali naszymi terminami, możemy więc dopuścić się bałwochwalstwa, „które obrazowi oddaje hołd należy tylko praw-

dzie” (Mikołaj z Kuzy, 2014, s. 109). Podobne przekonanie obecne jest szczególnie w tradycjach mistycznych, które twierdzą, że:

Bóg jest „niczym” (jest niczym w świecie bytów, przedmiotów, rzeczy) i że słówko nic jest być może najodpowiedniejszym wyrażeniem sposobu jego bycia. Bożej wyjątkowości nie powinno się zatracać w mnogości różnych „coś”, bowiem Bóg wiary biblijnej nie mieszka między bałwanami, nie może stać się częścią religijnych wyobrażeń, pragnień i fantazji (Halík, 2022, MOBI: loc. 288).

Z jednej strony musimy więc mieć świadomość inności Boga. Z drugiej strony, jesteśmy przekonani o konieczności budowania pozytywnej narracji teologicznej z uwagi na potrzeby liturgiczne, ewangelizacyjne, katechetyczne czy apologetyczne. Ten konflikt perspektyw próbuje się przezwyciężyć, traktując terminy teologiczne jako analogie, modele lub metafory. Wydaje się, że stosowanie mówienia analogicznego, choć określano tak język teologiczny w wielu momentach w historii teologii, nie stanowią właściwego podejścia. Jeśli przyjmuje się ich logiczną wersję (proporcjonalności lub atrybutywną), sprawdzają się tylko w tych przypadkach, w których znamy zarówno naturę rzeczywistości, z której pochodzi analogia, jak i tej, o której za jej pomocą orzekamy. W przypadku Boga nie mamy pełnego obrazu Jego natury, więc powyższy warunek nie został spełniony, czyli brak nam danych pozwalających na poprawne orzekanie (Brożek, 2016, MOBI: loc. 2712–2959).

Dużo lepiej sprawdza się kategoria metafory. Zastosowanie metafory polega na tym, że szukamy słów, które dzięki podobieństwu mogą pomóc w wyrażeniu prawdy w kontekście, do którego pierwotnie nie należały. Nie chodzi przy tym o jednoznaczne zdefiniowanie elementów tej nowej rzeczywistości, ale o otwarcie nowej perspektywy, intuicyjne zrozumienie czy wprowadzenie w pewien aspekt trudnej do określenia kwestii. Co ważne, posługiwanie się metaforą jest możliwe tylko wtedy, gdy jej autor i odbiorca posiada doświadczenie pierwotnej rzeczywistości, z której metafora pochodzi oraz tej, o której

ostatecznie orzeka. Ich myślenie skierowane jest wtedy w pewnym konkretnym kierunku i prowokuje do poszukiwania skojarzeń i dopowiedzeń (Barbour, 2016, MOBI: loc. 323). W pewnym sensie bliskie metaforze jest zastosowanie symbolu czy modelu (Dzidek i Sikora, 2006c, s. 67–68).

Powyższe definicje mogą się wydawać skomplikowane, więc poszukajmy przykładów, które je zilustrują. Jeśli mówimy, że Bóg jest *garncarzem*, nie chodzi nam o to, że lepi z gliny swoje dzieła, ale o podprowadzenie pod przekonanie, że świat jest Jego dziełem, które zrodziło się w osobistym akcie twórczym. Podobnie, jeśli mówimy, że jest *stwórcą*, nie chodzi nam o taki rodzaj stwarzania, jak w przypadku procesu tworzenia dzieł ludzkich, ale o wyrażenie intuicji, że to On stoi za powstaniem świata. Używając terminu *Ojciec*, nie chodzi nam o porównywanie go z męskim przodkiem, ponieważ On jest poza wszelką płcią, ale o wskazanie na szczególną więź między Nim a nami, która kojarzy nam się z dobrym ojcostwem. Jeśli ktoś nie ma doświadczenia lub obrazu dobrego ojca, ta metafora nie będzie możliwa do zastosowania. Twierdząc, że Bóg jest *osobą*, mamy świadomość, że nie chodzi o postawienie Go w rzędzie ludzi, których spotykamy, ale między innymi podkreślenie Jego podmiotowego charakteru (zob. np. Halík, 2004, s. 310–311). Podobnie jest w przypadku twierdzeń o Bożej miłości, opiece, trosce i opatrności. Wszystkie one są jedynie metaforycznymi wyrażeniami, które na podstawie naszych doświadczeń miłości, opieki, troski i opatrności przybliżają nas do relacji z Bogiem. Jednocześnie nadają się do orzekania tylko w pewnym konkretnym aspekcie i kontekście.

Używając języka religijnego zdajemy więc sobie sprawę, że nasze wypowiedzi o Bogu i świecie wiary nie są tak jasne, jak te, których używa się na określenie przedmiotów badań w nieteologicznych dyskursach naukowych. Utrzymujemy jednocześnie, że chociaż używane przez nas wyrażenia nie mają do końca precyzyjnego charakteru, to jednak pozwalają na wyrobienie sobie pewnego pojęcia o orzekanej rzeczywistości. Według Johna Macquarria, język teologa jest więc logicznie „dziwny”. Być może jest tak jednak dlatego, że pytania,

które nas najbardziej dotyczą, wymagają najdziwniejszego rodzaju języka? Według szkockiego teologa anglikańskiego, jeśli rzeczywiście język teologiczny daje nam jakieś wyobrażenie o sprawach, o których chcemy mówić, choć jest to mówienie nieprecyzyjne, jego użycie jest uprawnione i należy je przedkładać nad milczenie. Używanie języka w przestrzeni religijnej określał on rozciąganiem na nowe przestrzenie tego, co w pierwszej kolejności dotyczy świata stworzonego (rozciąganie języka na nowe zastosowanie). Jednocześnie miał on świadomość, że możliwość, jaką daje ten sposób mówienia o Bogu, zależy od tego, jak wielka jest przepaść między Bogiem a istotami stworzonymi i jak daleko można rozciągnąć język, nie dochodząc do punktu załamania, a ta kwestia jest praktycznie nie do rozstrzygnięcia (Macquarrie, 1994, s. 17–18, 27–29).

Ktoś mógłby w tym kontekście zapytać: Czy tak można? Czy mówienie o Bogu i Jego rzeczywistości nawet za pomocą metafory nie jest zbyt antropomorfizowaniem, a w konsekwencji nie prowadzi do redukcjonizmu? Odpowiedzi możemy udzielić w perspektywie tajemnicy Wcielenia. Skoro sam Bóg „wypowiedział się po ludzku”, posyłając swego Syna, to zakładamy Jego domniemaną zgodę na orzekanie o Nim ludzkimi kategoriami. Jak zaznaczył Robert Woźniak, między innymi przez to, że „sam Bóg wpisywał się w ludzki język na skrzyżowaniu wrażliwości tworzącej języki hebrajski i grecki”, kwestia języka znalazła się „w centrum zagadnienia dogmatu”. Zadecydowało to jednocześnie o otwartej naturze tych formuł językowych, ponieważ choć kanony jako ich podstawa zostały definitywnie zamknięte, to same dogmaty jako struktury językowe pozostały „istotnie otwarte na nowe sformułowania i przekłady” (Woźniak, 2022, s. 54).

Wróćmy jednak do wspomnianych już metafor i mitów. Skoro pochodzą one z rzeczywistości doświadczanej przez osobę, która je formułuje, będą się one z czasem dezaktualizowały. Może się bowiem okazać, że treści oczywiste dla redaktora jakiejś teologicznej formuły staną się obce dla późniejszego jej czytelnika, ponieważ mentalnie, naukowo, kulturowo, a więc i językowo będzie on należał do zupełnie innego już świata. Wydaje się, że w procesie budowania zrębów teo-

logii ewolucyjnej, problemy rodzą się głównie na tej linii. Woźniak zdiagnozował je w następujący sposób:

Prawda Objawienia zostaje w dogmacie uchwycona i zakomunikowana w kontekście konkretnych obrazów świata uznawanych za obowiązujące w epoce tworzenia formuł dogmatycznych. Ponieważ przeważająca część dogmatów formalnych (uroczyście ogłoszonych) została zdefiniowana na przestrzeni starożytności i średniowiecza, należy przypomnieć, że zawierają one przednowożytne rozumienie świata, a przede wszystkim jego struktury i mechanizmów nim rządzących. To, co naukowe, i to, co filozoficzne, stanowiło wtedy dość mocną jedność (Woźniak, 2022, s. 55–56).

Jak zachować się w takiej sytuacji? Tłumaczyć za każdym razem nieaktualne już obrazy i metafory, by zrozumieć ukryte za nimi intuicje, czy dokonać jednorazowej translacji tej intuicji w nową metaforę, a o starej zapomnieć? Trudno o jednoznaczną odpowiedź na to pytanie i być może trzeba decydować za każdym razem w sposób indywidualny. Śledząc dotychczasowy rozwój doktryny, szczególnie w przypadku zdogmatyzowanych formalnie prawd wiary i aktów liturgicznych raczej wyjaśnia się archaiczne obrazy, niż zastępuje całe sformułowania nowymi metaforami i symbolami. Wielu, którzy próbowali iść inną drogą, podejrzewano o herezje. Wspomniany już niemiecki teolog Karl Rahner w tekście *Historia dogmatów i teologii z wczoraj na dziś*, diagnozując przyczyny konfliktów na różnych etapach ewolucji dogmatów, stwierdził, że związane są one z istnieniem w sformułowaniach teologicznych struktur na wzór amalgamatów. Używając porównania z zakresu chemii, miał on na myśli fakt, że w „przekazie oraz formie wypowiedzi dogmatów w sensie ścisłym zmieszane są nierozdzielnie wyobrażenia, sposoby interpretacji itd., które nie przynależą do wiążącej treści określonego artykułu wiary” (Rahner, 2005a, s. 94, 98). Jeśli ktoś próbował je rozdzielać, stawał się czasem podejrzany o zrywanie z ortodoksją. Choć na pierwszy

rzut oka wydaje się, że to zmieszanie, jak w amalgamacie, faktycznie jest nierozdzielne, w teologii od początku mamy jednak do czynienia z reinterpretacją doktryny. Wciąż podejmujemy próby odseparowania tego, co uniwersalne i niezienne, od jedynie historycznych komponentów interpretowanych formuł. Ten wysiłek jest konieczny. W cytowanym już artykule czytamy:

Nie sposób bowiem utrzymać w przypadku ponownego pojawienia się pytań, które nie wynikają po prostu ze złej woli czy ludzkiej zarozumiałości i pychy teologów, że wszystko jest od początku aż tak bardzo jednoznaczne oraz że na każde pytanie mamy natychmiast odpowiedź do dyspozycji. Tego rodzaju sposób myślenia jest możliwy jedynie w świetle teorii rozwoju dogmatu, która postrzega go wyłącznie jako logiczną eksplikację tego, co już istniało, zaś konkretne wyrazy historyczności traktuje jedynie jako zewnętrzny bodziec dla tego rodzaju logicznej eksplikacji. Według tej teorii eksplikacja ta mogłaby jednak zasadniczo mieć miejsce również bez odwoływania się do tych konkretnych wyrazów historyczności (Rahner, 2005a, s. 95).

Rahner uważał więc, że istnieje dynamiczna relacja między pytaniami dotyczącymi wiary, rodzącymi się na przestrzeni dziejów, a sformułowaniami dogmatycznymi, wynikającymi z interwencji Magisterium Kościoła w konkretnej epoce historycznej. Z jednej strony ten dynamizm polega na konieczności nieustannego poszukiwania w historii teologii punktów zaczepienia dla odpowiedzi na nowe dylematy. Z drugiej strony, pozwala on na potraktowanie depozytu spisanej Tradycji jako drugorzędnej, zewnętrznej formy wyrazu tego, co istotne i może istnieć również bez odwołania się do tej konkretnej, zewnętrznej formy. Trzeba zgodzić się z niemieckim teologiem, że w akcie wiary nie chodzi o akceptację historycznych sformułowań, ale ich wewnętrznej istoty. Jednocześnie należy mieć świadomość, że nie da się ową „eksplikację” wyrazić w sposób ahistoryczny. W procesie reinterpretacji, a więc „ubierania” tej uniwersalnej idei w nowe struktury

semantyczne staje się ona bowiem za każdym razem czymś kontekstualnym, a więc historycznym właśnie. Sam autor zdawał sobie z tego sprawę, pisząc o tych nowych modelach pojęciowych w prawdach wiary, że i one są „uwarunkowane poprzez przynależność do pewnej epoki”.

Problematyczność zarysowanego tu zagadnienia wybrzmiewa bardzo mocno, gdy zestawimy stanowisko papieża Jana XXIII z refleksją protestanckiego teologa Oscara Cullmanna. Biskup Rzymu, otwierając obrady Soboru Watykańskiego II, mówił o potrzebie nowego bodźca, jakiego oczekuje „duch chrześcijański, katolicki i apostołski całego świata”, który pozwoliłby na przyłgnięcie do „pełnej i nieuszczipłej nauki Kościoła”. To oczekiwanie może zostać spełnione poprzez przestudiowanie i podanie w „nowej formie naukowej i literackiej, właściwej duchowi współczesnemu” dziedzictwa poprzednich soborów. W tym kontekście papież zaznaczył, że jest to możliwe, ponieważ „czym innym jest istota starodawnej nauki stanowiącej skarbiec wiary, a czym innym sposób jej wyrażania” (Jan XXIII, 1962). Generalnie rzecz ujmując, teologowie nie mają wątpliwości co do słuszności tej zasady. Według Cullmanna, problem zaczyna się wtedy, gdy pytamy o kryterium rozdzielenia istoty i sposobu jej wyrażania. Jeśli go nie sformułujemy, samo stanowisko Magisterium Kościoła, że nie należy utożsamiać istoty z formacją, nie ma większego sensu (Rahner, Cullmann i Fries, 1966, s. 40–41; Kowalczyk, 2012). Spróbujmy poszukać dróg, które zbliżą nas do odkrycia kryterium demarkacji, a więc utrzymają sens wspomnianej zasady.

2.3 Wybrane kierunki i zasady ewolucji doktryny

Prawdopodobnie najczęściej cytowanym dziś rozwiązaniem problemów związanych z ewolucją doktryny jest zestaw kryteriów wspomnianego już Johna Newmana (1801–1890). W dziele *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej* postawił on sobie pytanie o to, czy „wiera katolicka, taka jaką obecnie wyznajemy, jest również logicznie, tak samo

jak historycznie, przedstawicielką dawnej wiary”? Odpowiedzi udzielił przez „ustalenie pewnych cech wiernych rozwojów, to jest cech posiadanych tylko przez wierne rozwoje, których występowanie służy jako sprawdzian przy rozróżnianiu między tymi rozwojami a wypaczeniami” (Newman, 1999, s. 167–168). Chodziło mu więc o wierność źródłom we współczesnych interpretacjach orędzia chrześcijańskiego, a do jej weryfikacji zaproponował i wyliczył siedem zasad właściwej ewolucji dogmatu.

Pierwsze kryterium to zachowanie typu⁵. Chodzi w nim o taką ewolucję doktryny, w której „części i proporcje rozwiniętego kształtu, jakkolwiek zmienione, odpowiadają tym, jakie przysługiwały jego zaczątkom”. Wspomniane „odpowiadanie” nie oznacza jednak braku jakiegokolwiek zmiany, a nawet znacznych zmian „co do proporcji i stosunków między częściami czy aspektami idei”. Przykładowo, motyl jest rozwinięciem poczwarki, choć zewnętrzne spojrzenie na obydwie formy tego nie sugerują. Przechodząc na poziom myśli religijnej, dostrzegamy, że Chrystus krytykował tych, którzy zewnętrznie postępowali według litery prawa żydowskiego, a nie dotarli do jego rozwinięcia, czyli duchowego rozumienia. Istotne dla teologii ewolucyjnej jest więc przekonanie, że – jak pisał Newman – „idea nie zawsze niesie ze sobą taki sam obraz zewnętrzny”, więc zachowanie typu nie wyklucza zmiany zastanego obrazu.

Druga cecha to ciągłość zasad. Zasadami angielski teolog nazwał etyczne i praktyczne mechanizmy związane z powstawaniem doktryn. Za Jeanem Honoré możemy je określić zawartymi w ideach czynnikami sprawczymi (Honoré, 2019, s. 101). Newman pisał, że „systemy żyją w zasadach i przedstawiają doktryny”. Jeśli jakaś doktryna nie ma zasad, to jest jałowa, a jeśli jakaś zasada funkcjonuje bez doktryny, to pozostaje jedynie na poziomie wirtualnym. Przykładowo, takimi zasadami na polu gramatyki są prawa, według których poprawnie używa się jakiegoś języka. W funkcjonowaniu społeczeństw zbiór zasad to polityka, jaką kierują się rządzący (np. demokracja

⁵ Charakterystyka wszystkich kryteriów oparta została na analizie odpowiednich fragmentów *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej* (Newman, 1999, s. 169–402).

wymaga stosowania zasady wolnych wyborów, a kapitalizm wolnego obrotu środkami produkcji, usługami i towarami). W aspekcie religijnym, zasady to między innymi zachowania, które wynikają z doktryny i prowadzą do świętości. Można powiedzieć, że prawdziwość doktryny weryfikuje się nie tylko przez badanie jej logicznej spójności, ale i skuteczności praktycznych zasad z niej wynikających. Jeśli istotą Objawienia jest budowanie relacji z Bogiem, to właściwe rozwijanie doktryny powinno uwzględniać realizację tego celu.

Trzecie kryterium to zdolność asymilacji. Jeśli mamy do czynienia z żywą ideą, to w naturalny sposób wzrasta ona „dzięki pobieraniu do własnej substancji materiału z zewnątrz” w taki sposób, że to, co zostało przyswojone, stanowi odtąd jedność z jej istotą. Newman zdał sobie sprawę z tego, że „doktryny i poglądy, które odnoszą się do człowieka, nie są umieszczone w próżni, lecz w zaludnionym świecie i torują sobie drogę przenikaniem, rozwijają się przez wchłanianie”. Jeśli jakaś idea wychodzi z takiej konfrontacji zwycięska, a więc nie zostaje wchłonięta, a sama potrafi zaabsorbować z innych systemów to, co dla niej korzystne, możemy ją określić jako mocną i właściwie się rozwijającą. Omawiany teolog nazwał ten proces eklektycznym, zachowawczym, asymilującym, uzdrawiającym i kształtującym, a Zdzisław Kijas określił go po prostu inkulturacją (Kijas, 2018, s. 140). Prawdopodobnie to kryterium ma największe znaczenie w budowaniu teologii ewolucyjnej. Jeśli chrześcijaństwo ma się rozwijać w sposób właściwy, powinno móc wyrazić swe prawdy w ewolucyjnym obrazie świata w równie kompleksowy sposób, jak czyniło to w modelu statycznym. Możemy powiedzieć nawet więcej: prawdy wiary w odpowiednim procesie reinterpretacji zyskują nowe, głębsze rozumienie, jeśli ukazują się je w bardziej aktualnym i uzasadnionym naukowo kontekście, a dynamiczny obraz świata z pewnością taki właśnie jest.

Czwarta zasada Newmana to następstwo logiczne. Logikę traktował on jako „organizowanie myślenia” i „zabezpieczenie wierności rozwinięciom intelektu”. W procesie ewolucji doktryny, kierując się jej prawidłami, umysł w intuicyjny sposób tworzy nowe „zespoły my-

śli”, wydobywając z przesłanek kolejne wnioski, choć dedukcja nie jest tu jedynym koniecznym zabiegiem. Warto zaznaczyć, że następstwo logiczne widoczne jest często dopiero w spojrzeniu retrospektywnym na rozwój jakiejś idei, gdy możemy w tym procesie dostrzec pewną spójność. W *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej* czytamy:

Otóż istnieje pewien ciągły postęp i określona droga, jakie przynależą historii doktryny, polityki czy instytucji, i które nakłaniają zdrowy rozsądek ludzi do przekonania, że to, czym ostatecznie staje się ten rozwój, jest wynikiem tego, czym był on od początku (Newman, 1999, s. 189).

Piąte prawo to uprzedzenie przyszłego rozwoju. Tym razem chodzi o spojrzenie perspektywiczne. W każdej dobrej idei jest bowiem, obecny w sposób bardziej lub mniej widoczny, potencjał rozwojowy. Czasami ujawnia się on już na początku życia jakiejś nauki, a czasem pojawia się przypadkowo na dalszym etapie jej ewolucji. Istotne jest, by taki potencjalny rozwój przewidywać, ponieważ tylko wtedy będziemy w stanie nadać mu prawidłowy kierunek. Newman określił „wierność ostatecznej linii rozwojowej” jako „określoną antycypację we wczesnym okresie historii idei, do której ta linia należy”.

Szostała cecha to stosunek zachowawczy wobec przebytego rozwoju. Jest to w pewien sposób powtórzenie istoty kilku poprzednich kryteriów, ponieważ również nakazuje spojrzenie z szacunkiem na historię ewolucji jakiejś doktryny. Angielski teolog pisał, że prawdziwy rozwój nie tylko zachowuje poprzednie etapy, ale i „sam jest w rzeczywistości tym poprzednim i ponadto czymś jeszcze: jest to pewien naddatek, który wyjaśnia a nie zaciemnia, który podkreśla, a nie poprawia cały zespół myśli, z jakiego się wywodzi”. Nie chodzi więc o rewolucję polegającą na usunięciu tego, co narosło przez wieki, ale o dodawanie do tego nowych perspektyw, ponieważ prawdziwy rozwój ma charakter pozytywny, a nie negatywny. Kryterium to przypomina wspomnianą już hermeneutykę ciągłości.

Ostatnie prawo to niewyczerpana energia. Kluczem do jego zrozumienia jest trwanie. Czas jest sprawdzianem właściwych kierunków rozwoju i żywotności prawdy. Jeśli bowiem jakaś reinterpretacja

„kończy się śmiercią” idei lub przechodzi w inną „zasadę heretycką” to znaczy, że kryterium niewyczerpanej energii nie zostało spełnione. Kijas połączył to prawo z fragmentem z *Dziejów Apostolskich*. Czytamy tam o wystąpieniu Gamaliela, który proponował odstąpienie od prześladowań apostołów: „Jeżeli bowiem od ludzi pochodzi ta myśl czy sprawa, rozpadnie się, a jeżeli rzeczywiście od Boga pochodzi, nie potraficie ich zniszczyć i może się czasem okazać, że walczyście z Bogiem” (Dz 5,38-39)⁶. Zdaniem Kijasa Newman użył tu argumentu obecnego od początku w teologii apologetycznej (Kijas, 2018, s. 141). Przy opisie tej zasady w książce konwertyty z Oxfordu czytamy:

Widzimy poglądy, zwyczaje i systemy, które wydają się imponujące i czcigodne, ale które nie mają w sobie rdzenia i trzymają się jedynie na podstawie jakiejś zwyczajowej konsekwencji, czy też dlatego, że zależą od pewnych instytucji politycznych; albo że stały się niemal osobliwością danego kraju czy obyczajem danej rasy, czy też modą w społeczeństwie. Aż wreszcie kiedyś – być może – giną nagle i zamierają pod pierwszym silnym wpływem z zewnątrz. [...] i tak, podczas gdy wypaczenie różni się od rozkładu energicznym przebiegiem, to od rozwoju odróżnia je jego przemijający charakter (Newman, 1999, s. 197–198).

Kończąc refleksję nad kryteriami Newmana, warto poczynić kilka uwag dodatkowych. Po pierwsze, by stosować te cechy, potrzebna jest rozległa wiedza historyczna i teologiczna. Po drugie, żadne z tych praw nie funkcjonuje w oderwaniu od pozostałych, ale dopiero „ich połączenie stanowi wiązkę prawdopodobieństwa, które nadaje znaczenie pewności” (Honoré, 2019, s. 105). Mimo tego założenia, dla teologa z Anglii najważniejsze było pierwsze kryterium, zachowanie typu, i jemu poświęcał najwięcej uwagi. Po trzecie, analiza myśli Newmana prowadzi do przekonania, że chodziło mu przede wszystkim o spojrzenie na historię, a więc o sprawdzenie, w jakim stopniu

⁶ Wszystkie cytaty biblijne w przekładzie *Biblii Tysiąclecia*.

istniejące wyznania chrześcijańskie stanowią właściwe rozwinięcie myśli ewangelicznej (Kijas, 2018, s. 142). Jak zaznaczył Bernard Sesboüé, kryteria te są przeformułowaniem podejścia wspomnianego już Wincentego z Lerynu w sposób adekwatny do wymagań jego epoki, czyli uznają nadrzędną rolę Tradycji i odnoszą się głównie do przeszłości (Sesboüé, 2019, s. 63). Po czwarte, wydaje się, że w swym podejściu myśliciel z Oxfordu koncentrował się głównie na informacyjnej roli doktryny, pisząc o jej egzystencjalnych implikacjach jedynie w kryterium drugim. Dobrym uzupełnieniem jego linii argumentacyjnej są stanowiska Karla Rahnera i Międzynarodowej Komisji Teologicznej.

W poprzednim rozdziale wspomnieliśmy, że Rahner w centrum przepowiadania postawił samoudzielanie się Boga światu i stwierdził, że wokół tej prawdy powinien się koncentrować cały wysiłek teologiczny, a więc i proces rozwoju doktryny. Pokusił się także o wskazówki, jak realizować ten model w praktyce. Chodziło mu o znalezienie odpowiedzi na pytanie: Jak zachowywać tradycję z jednoczesną wrażliwością na współczesne konteksty egzystencjalne? W refleksji na ten temat zainspirował się 11. punktem Dekretu o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* Soboru Watykańskiego II, gdzie czytamy o hierarchii prawd w nauczaniu Kościoła, a więc o zasadzie, że poszczególne prawdy w tym nauczaniu mają różny związek z istotą chrześcijaństwa (Sobór Watykański II, 2002a, s. 201). Jak wspomnieliśmy, dla niemieckiego myśliciela samoudzielanie się Boga stanowiło centrum chrześcijańskiego orędzia, a więc każde sformułowanie z tradycji trzeba zestawić z tą główną ideą i dopiero wtedy będziemy w stanie odkryć, czym należy się przejąć, ponieważ należy do właściwej, uniwersalnej tradycji chrześcijańskiej, a co można zostawić badaniom historyków idei.

Proces takiej weryfikacji jest bardzo trudny i z wielu powodów natury teologiczno-historycznej nie został w pełni dokonany (Rahner, 2005a, s. 100–101). By to uczynić, konieczne jest wnikliwe badanie wszystkich czynników kulturowych z czasów sformułowania poszczególnych elementów doktryny, co z kolei domaga się szeroko za-

krojonych badań interdyscyplinarnych (Wąsek, 2021a, s. 160). Badania te konieczne są nie tylko w celu refleksji nad historią, ale domaga się ich również formułowanie współczesnych wyrażeń teologicznych. Rahner widział ten proces w trzech fazach. Najpierw należy sporządzić opis fenomenologiczny sytuacji człowieka, dla którego uprawia się teologię. By w sposób właściwy scharakteryzować różne wymiary jego życia, należy podjąć szeroko zakrojoną współpracę z przedstawicielami wszystkich nauk, które dysponują kompetencjami w tym zakresie. Dopiero wtedy, gdy dobrze poznamy odbiorcę, możemy stawiać pytania (redukcja transcendentarna), które stanowią punkt zaczepienia dla budowania nowych interpretacji doktryny i służących pogłębieniu jego relacji z Bogiem (Dzidek i Sikora, 2006a, s. 156).

W syntetyczny sposób omawiane tu zagadnienie opracowała Międzynarodowa Komisja Teologiczna w dokumencie *Interpretacja dogmatów*, opublikowanym w 1988 roku. Korzystając z podejść reprezentowanych przez Wincentego z Lerynu, Johna Henry'ego Newmana i Karla Rahnera, wypracowała ona trzy kryteria aktualizującej interpretacji dogmatów. Pierwsze z nich to kryterium początków. Jak można się domyślać, chodzi o rozwijanie doktryny w duchu wierności źródłom z czasów apostoelskich. Harmonia z pierwotnym nauczaniem, a więc związek logiczny i historyczny z początkami stanowi weryfikator dla ortodoksyjności nowych formuł i interpretacji. Widzimy tu echa siedmiu cech myśliciela z Oxfordu.

Drugie prawo to kryterium wspólnoty. Podążając za refleksją teologa z Lerynu, członkowie komisji za miernik katolickości nowej prawdy uznali fakt, że jest ona afirmowana „wszędzie, zawsze i przez wszystkich”. Traktując ten wymóg literalnie, bardzo trudno w tym duchu zweryfikować nowe prawdy. Nie chodzi jednak o badania socjologiczne czy statystyczne pokazujące jednomyślność, ale o uwzględnienie kategorii *sensus fidelium*, czyli powszechnego zmysłu wierzących⁷.

⁷ *Sensus fidelium* to bardzo interesujące zagadnienie teologiczne, ale nie będziemy go tutaj rozwijać, ponieważ wykracza poza ramy tej książki. Jego szczegółowe opracowania można znaleźć w specjalistycznej literaturze. Różne wymiary teologii *sen-*

Ostatnim z zaproponowanych jest kryterium antropologiczne. Podobnie jak w przypadku analiz Rahnera, stawia ono człowieka jako punkt odniesienia dla rozwoju doktryny. Autorzy dokumentu przestrzegają jednak przed redukowaniem nowych interpretacji do aktualnej mody, potrzeb czy zainteresowań, ponieważ one zawsze są częściowe, a doktryna powinna zawierać odpowiedź integralną. Chodzi im przede wszystkim o poważne potraktowanie soborowej maksymy, że to człowiek jest drogą Kościoła (Międzynarodowa Komisja Teologiczna, 2000, s. 298).

Analizując kryteria Międzynarodowej Komisji Teologicznej, dostrzegamy ich ogólny charakter. W zasadzie nie stanowią one zasad interpretacji w sensie ścisłym, ale pewne płaszczyzny, na których takie zasady można dopiero konstruować. Wydaje się jednak, że zaproponowane kierunki mogą stanowić inspirację dla tworzenia nowych modeli rozwoju dogmatów, ponieważ uwzględniają zarówno szacunek dla Tradycji, dynamizm działania łaski, jak i wymogi opisanej w poprzednim rozdziale koncepcji Objawienia.

Jakie wnioski dla budowania zrębów teologii ewolucyjnej wypływają z różnych koncepcji rozwoju doktryny?

1. Doktryna Kościoła nie jest raz sformułowanym monolitem, ale żywą tkanką, która ulega nieustannemu rozwojowi. Zdefiniowane prawdy wiary, które kłóć się z nowymi, ewolucyjnymi obrazami świata można więc modyfikować i ich zmiana nie powoduje wyjścia poza granice ortodoksji.
2. W ramach rozwoju doktryny istotne jest kierowanie się pewnymi kryteriami wierności Tradycji, ale dotyczą one istoty Objawienia, a nie słownych formułacji. Świadomość metaforyczności języka teologicznego pozwala na poszukiwanie wciąż nowych obrazów, które w sposób bardziej adekwatny będą odsyłały do tej istoty. Metafory są zawsze kontekstualne. Teologia

sus fidelium w sposób syntetyczny ujął dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Sensus fidei w życiu Kościoła* (Międzynarodowa Komisja Teologiczna, 2015).

ewolucyjna może więc stanowić projekt tworzenia nowych interpretacji prawd wiary za pomocą metafor, symboli i obrazów korespondujących ze współczesnymi odkryciami naukowymi.

3. Wyekspozowany w teologii XX wieku przewrót antropologiczny, a więc zwrócenie uwagi na rolę kontekstu egzystencjalnego człowieka współczesnego w procesie rozwoju dogmatu, nie tylko pozwala, ale wręcz wymusza tworzenie zrębów teologii ewolucyjnej. Wspierana badaniami naukowymi świadomość natury teorii ewolucji i jej roli w powstawaniu świata i człowieka generuje bowiem wiele pytań natury teologicznej, nad którymi nie można przejść do przysłowiowego porządku dziennego. Jeśli teologia ma służyć człowiekowi, a więc realizować wspomniane kryterium antropologiczne, musi być zaangażowana w ludzkie troski i dylematy. Część z nich, jak choćby uzgodnienie biblijnego i naukowego obrazu procesu stwarzania, doczekało się już wiarygodnych odpowiedzi (Heller i Pabjan, 2016). Wciąż pozostaje jednak wiele znaków zapytania w innych przestrzeniach. Ponadto, rozwijając doktrynę musimy mieć świadomość obecności w tym procesie subiektywnych komponentów. Wspomniany już Tomáš Halík określił to w następujący sposób:

Ani wiara, ani niewiara nie stanowią „rzeczywistości obiektywnych”, istniejących niezależnie od obserwatora. To różne interpretacje świata, do tego same interpretowane. Każda taka interpretacja zależy przede wszystkim od tego, kto to robi, od jego „prerozumienia”, które wynika z kultury, języka, doświadczenia, przyjętego punktu widzenia i – zwykle niepoddanych refleksji – zamiarów (Halík, 2022, MOBI: loc. 225).

Rozdział 3

Teologia jako utwór na orkiestrę

WIEWIEMY już, że Objawienie to nie konkretne sformułowania i definicje, a sam Bóg wychodzący do świata z propozycją nawiązania relacji. Nie zmienia to jednak faktu, że wciąż istotne w teologii jest opowiadanie o tym Objawieniu, co z kolei wymaga przestrzeni, z których teolog czerpie argumentację, pojęcia i obrazy. Te przestrzenie nazywane są miejscami teologicznego poznania (Bartnik, 2000, s. 195), a nauki o świecie odgrywają dziś wśród nich coraz ważniejszą rolę. Jeśli chcemy poważnie myśleć o budowaniu zrębów teologii ewolucyjnej, nie da się pominąć tego zagadnienia. W tym rozdziale przyjrzymy się więc, gdzie empiryczne dane i filozoficzne modele świata sytuowano w historycznych klasyfikacjach miejsc teologicznych, jak można podejść do nich w ujęciu współczesnym i jakimi kryteriami się kierować, by czerpiąc informacje z innych dyscyplin wiedzy, nie mieszać porządków metodologicznych.

3.1 Średniowieczne spory o autorytety

Spór o płaszczyzny, z których można czerpać dane do tworzenia traktatów i prowadzenia dyskusji teologicznych, to jeden z bardziej interesujących sporów metateologicznych w historii chrześcijaństwa. Wartą

odnotowania, historyczną odsłoną debaty na ten temat był średniowieczny konflikt między środowiskami myślicieli, których określa się często jako antydialektyków i dialektyków lub *antiqui i moderni*¹.

Antydialektycy z XI wieku sprzeciwiali się korzystaniu w teologii z jakichkolwiek nauk świeckich, porównując szukanie racjonalnych uzasadnień prawd wiary do grzechu nieczystości². Ich aktywność nastawiona była przede wszystkim na osiągnięcie świętości, zjednoczenie mistyczne z Chrystusem, a nie na tłumaczenie Jego nauki czy zdobywanie wiedzy o Bogu. Czerpanie z katalogu nauk świeckich traktowali jako przeszkodę w tym procesie uświęcania. Wystarczała im tak zwana święta prostota (*sancta simplicitas*), którą definiowali jako nieograniczone zaufanie do treści Biblii, spuścizny po czasach Ojców Kościoła i starożytnej tradycji liturgicznej (D’Onofrio, 2005, s. 150–151). Kojarzone z podejściem racjonalnym sztuki wyzwolone sprawdzają się tylko w tłumaczeniu ziemskiego świata, a wobec kwestii związanych z Bogiem pozostają bezużyteczne.

Jeden z głównych przedstawicieli tego nurtu, Piotr Damiani (1007–1072), stwierdził nawet, że jeśli ktokolwiek uzurpowałby sobie prawo do używania narzędzi nauk świeckich w obrębie dogmatów, niszczyłyby zarówno wiarę ludu, jak i Kościół. W tym kontekście napisał:

Niech więc zobaczy ślepa pycha niedouczonej „mędrców” i badaczy pozorów, że jeśli w stosunku do Boga bezczelnie stosują reguły właściwe sztuce rozprawiania, to już nie tylko co do przeszłości, lecz także względem teraźniejszości i przyszłości całkiem Go siły i mocy pozabawiają (Damiani, 2008, s. 55).

Choć średniowieczny myśliciel nie użył tu słowa „dialektyka”, tak należy rozumieć cytowaną „sztukę rozprawiania”. Dla antydialektyków

¹ W tym miejscu przytaczamy jedynie wybrane aspekty tego sporu. Bardziej szczegółowe opracowanie poszczególnych stanowisk można znaleźć w książce *Koncepcja teologii Piotra Abelarda* (Wąsek, 2010, s. 21–52).

² Używamy tego terminu, by utrzymać spójność i jasność wywodu, choć w charakteryzowanej epoce nie był on jeszcze powszechnie stosowany na określenie refleksji na temat Objawienia.

usprawiedliwieniem ich podejścia były wnioski wyciągane z historii. Widzieli oni bowiem w mieszaniu porządków nauki i prawd wiary źródło wielu herezji. Przykładowo inny z przedstawicieli tego nurtu Lanfrank z Pawii (1005–1089) sam prowadził spór o właściwe rozumienie tajemnicy Eucharystii z Berengariuszem z Tours, który zakwestionował realność przemiany chleba w Ciało Chrystusa i wina w Jego Krew, posługując się narzędziami z zakresu logiki Arystotelesa (de Montclos, 1971). Stwierdził w tym kontekście, że w naturze tajemnicy jest wymykanie się ludzkiej wiedzy, więc akt wiary musi być wolny od wszelkich założeń logiki i filozofii. Jeśli bowiem założenia te okazałyby się błędne, nawet właściwie skonstruowane rozumowanie będzie prowadziło do fałszywych wniosków (D’Onofrio, 2005, s. 148). W kolejnym stuleciu wpływowy mnich Bernard z Clairvaux (1090/91–1153) był w swym myśleniu o źródłach refleksji teologicznej jeszcze bardziej jednoznaczny. Uważał, że w odkrywaniu prawd religijnych za pomocą refleksji rozumowych (*ratio*) wszystko zostało osiągnięte w epoce patrystycznej, więc nie ma już więcej potrzeby sięgania do filozofii i innych nauk świeckich w celu badania zasad i treści wiary – one nie powinny już bowiem budzić żadnych wątpliwości (Gilson, 1995, s. 106).

Na drugim biegunie tej debaty stali ci, którzy uważali, że wiara nie może pozostać jedynie na poziomie zaufania źródłom historycznym, ale wymaga nieustannego namysłu intelektualnego, w czym świeckie dyscypliny stanowią nieodzowną pomoc. Najbardziej rozpoznawalnym przedstawicielem nurtu dialektycznego w omawianej tu fazie średniowiecza był Anzelm z Canterbury (1033/34–1109). Jego koncepcja teologii oparta była na augustyńskiej definicji prawdy, a więc przekonaniu, że prawdziwe jest to, co istnieje w sposób, w jaki Bóg zechciał, by zaistniało. By ocenić ową prawdziwość, należy przeprowadzić rozumowanie dążące do określenia stopnia zgodności (*rectitudo*) między rzeczą (*res*) a wewnętrzną, odzwierciedlającą ją myślą (*intellectus*) i słowem wyrażającym tę myśl w przekazie ustnym lub pisany (*vox*). Właściwych narzędzi do dokonania takiego procesu dostarczać miały sztuki wyzwolone, a szczególnie dialektyka (Viola,

2000, s. 86–96). Najpierw więc umysł powinien znaleźć źródło, z którego dowie się o Bożej wizji danej rzeczywistości i tę odkrywa w Biblii i w pismach Ojców Kościoła. Dopiero wtedy do tych informacji dopuszcza narzędzia krytycznego myślenia, by je zgłębić i zinterpretować. Jedną z pierwszych prób wykorzystania tej metody odnajdujemy w dziele *Exemplum meditandi de ratione fidei*, nazwanym później *Monologion*. Uzasadniając swoje podejście, Anzelm napisał:

Niektórzy bracia często mnie prosili, a nawet nalegali, bym napisał dla nich, jako wzorzec dla ich rozmyślań to, co, posługując się prostym językiem, wykladałem im o istocie Boga i innych zagadnieniach związanych z tym tematem. A mając na względzie bardziej swe pragnienia niż trudność tematu czy moje możliwości, zalecili mi taką metodę pisania rozważań, aby nic nie było potwierdzone autorytetem Pisma, lecz aby wnioski poszczególnych analiz były wyprowadzane za pomocą argumentów zrozumiałych dla wszystkich, tak aby konieczność rozumowania była od razu uchwytna; aby wykład całości był jasny i prosty, ażeby wyraźnie ujawniła się jasność prawdy (Anzelm z Canterbury, 2007, s. 21).

Analizując ten tekst, widzimy, że Anzelm próbował zbudować uzasadnienie dla prawdy wiary wyłącznie na bazie argumentów płynących spoza teologii. Celem takiego zabiegu miało być pokazanie, że doktryna chrześcijańska jest na tyle jasna, że może ją przyjąć nawet ten, kto nie uznaje źródeł religijnych. Chodziło mu więc głównie o realizację funkcji apologetycznej i ewangelizacyjnej.

Myśląc o średniowiecznych dialektykach jako prekursorach umysłów teologicznych otwartych na dialog z naukami, warto jeszcze wspomnieć Hugona ze św. Wiktora (1090/1100–1141). Zaproponował on podział nauk na cztery kategorie: filozofię teoretyczną, filozofię praktyczną, mechanikę i logikę (Poirel, 1997, s. 53). Taka klasyfikacja odpowiadała jego zdaniem poszczególnym skutkom grzechu pierwotnego. Skoro w rezultacie wygnania z raju ludzie utracili zdolność prawdziwego poznania, życia według norm moralnych

i zostali skazani na ciężką pracę fizyczną, to nauki mogą pomóc w radzeniu sobie z tymi problemami. Filozofia teoretyczna może zniwelować problemy poznawcze, poprawę kondycji moralnej zyskujemy dzięki wsparciu filozofii praktycznej, a dzięki mechanice wytwarzamy narzędzia ułatwiające pracę. U podstaw zdobywania mądrości leży logika, której studiowanie dostarcza umiejętności nabywania wiedzy zarówno o świecie, jak i o Bogu (Jaeger, 1993, s. 51–79).

Hugon twierdzi również, że posługując się naukami szczegółowymi człowiek poznaje świat, ale w pewnym momencie powinien odczuwać niedosyt. Wiąże się on z pragnieniem doświadczania czegoś więcej, co z kolei wynikać ma z dostrzegania w poznawanych rzeczach znaków rzeczywistości boskiej. Tak można wkroczyć na drogi teologii określanej przez myśliciela jako *theologia mundana*. To przejście między światem a Bogiem dokonywałoby się w sposób automatyczny, gdyby nie skutki grzechu pierworodnego. To w ich wyniku dusza ludzka utraciła zdolność naturalnej kontemplacji Boga i siebie samej, a więc musi posiłkować się treściami przyjmowanymi w formie aktów wiary. Gdyby bowiem człowiek zatrzymał się tylko na wnioskach z badania świata stworzonego i na ich podstawie zaczął opisywać zagadnienia teologiczne, byłby narażony na niebezpieczeństwo bałwochwalstwa, czyli zredukowania Stwórcy do wyimaginowanych przez siebie obrazów. Z tekstów religijnych, a głównie z Biblii, płyną więc treści pozwalające na weryfikację danych dostarczonych za pomocą rozumu i informacje, do których nie jest on w stanie dojść własnymi siłami. To nadprzyrodzone źródło wiedzy Hugon określił jako *theologia divina* (Picascia, 1994, s. 31–50)³.

Próbując wyłonić zwycięzców tego średniowiecznego sporu, trzeba stwierdzić, że jeszcze w XII wieku byli to antydialektycy. Symbolem porażki zwolenników otwierania teologii na osiągnięcia nauk świeckich był bez wątpienia Piotr Abelard, którego podejście zostało skutecznie skrytykowane przez wspomnianego już Bernarda

³ Relacje między *theologia mundana* a *theologia divina* przedstawił Hugon ze św. Wiktora w dziele *Commentarius in Hierarchiam coelestem Sancti Dionysii Aeropagite* (Hugon ze św. Wiktora, n.d., kk. 923–1154).

z Clairvaux i potępione decyzją władz kościelnych (Wąsek, 2010, s. 5–14). Patrząc jednak w szerszej perspektywie historycznej, to *moderni* nadali ton rozwojowi teologii i w ich duchu rozwijano teologię na uniwersytetach oraz tworzone wielkie traktaty scholastyczne. Choć bardziej chodziło im o filozofię i metodologię niż konfrontację z konkretnymi danymi empirycznymi, można powiedzieć, że dialektycy średniowieczni stali się prekursorami nurtu, który dziś pozwala na tworzenie systemów teologicznych, otwartych na nowe obrazy świata.

3.2 Systematyka Melchiora Cano

Formułując zasadę *sola Scriptura* (tylko Pismo Święte), przedstawiciele reformacji zakwestionowali wszelkie inne miejsca, zarówno świeckie, jak i religijne, z których teolog mógłby skorzystać w formułowaniu i wyjaśnianiu prawd wiary. Uważali, że tylko Biblia może dostarczyć właściwej wiedzy, ponieważ umysł ludzki jest tak zepsuty przez grzech pierworodny, że jego instrumenty poznawcze nie mogą pomóc w rozjaśnianiu kwestii Bożych (Pelikan, 2010, s. 174). Dla teologów katolickich czymś oczywistym było, że Pismo Święte stanowi bardzo istotne miejsce poznania, ale ważna była dla nich również Tradycja i inne pozabiblijne źródła wiedzy oraz związki między nimi a Objawieniem (Bartnik, 2000, s. 296). Skatalogowania i systematyzacji wszystkich tych zagadnień podjął się hiszpański dominikanin, uczestnik Soboru Trydenckiego, Melchior Cano (1509–1560), a wyniki jego wysiłków opublikowano w 1563 roku, a więc już po śmierci autora, pod tytułem *De locis theologicis*.

W dziele tym Cano wymienił dziesięć „autorytetów”, na których powinna się opierać argumentacja teologiczna, układając je hierarchicznie i przyporządkowując do poszczególnych obszarów. W ramach wprowadzenia w zagadnienie wyszczególnił on dwa rodzaje dowodzenia: oparte na dedukcji racjonalnej i wynikające z lektury „mistrzów z przeszłości”. Jego zdaniem na tym właśnie polu metodologicznym najlepiej widać różnicę między teologią i innymi naukami. O ile bowiem w dyscyplinach nieteologicznych ważniejszy jest typ

pierwszy, w teologii, jako jedynej, „trzeba szukać nie tak czynników rozumu, jak powagi”, a więc argumenty rozumowe traktowane są na jej gruncie jako „goście i podróżni, albo też przyjmowane sobie na służbę, jakby przywołane z dala”. Związane jest to z przekonaniem, że argumenty dotyczące religii przyjmowane są na podstawie wiary, zaufania źródłom historycznym, a nie bieżącym spekulacjom. Te spekulatywne pełnią rolę drugorzędą, co ma odbicie w proponowanej systematyzacji (Cano, 2016, s. 9–10). Dzięki niej i metodzie, zgodnie z którą z prawd ogólnych wyciągało się konkluzje stanowiące argumenty w sporze, można było określać stopnie pewności prawd teologicznych: absolutnie pewne, prawdopodobne lub nieprawdopodobne (*censurae theologicae*) (Bartnik, 2000, s. 297). Zestawienie Cano było pod tym względem odbiciem mentalności teologicznej, cechującej myślicieli z początków współczesności (Sesboüé, 2003a, s. 143). Kluczowy fragment omawianego tu dzieła brzmi:

Pierwszym więc źródłem jest powaga Pisma Świętego, które zawiera się w księgach kanonicznych. Drugim jest powaga tradycji Chrystusa i apostołów, które, ponieważ nie zostały spisane, lecz z ucha do ucha do nas przeszły, jak najśluszej nazwałbyś wyroczniami żywego słowa. Trzecim jest powaga Kościoła Katolickiego. Czwartym powaga Synodów, zwłaszcza generalnych, w których powaga Kościoła Katolickiego zasiada. Piątym powaga Kościoła rzymskiego, który z Bożego przywileju i jest i nazywa się apostołski. Szóstym jest powaga dawnych świętych. Siódmym jest powaga scholastycznych teologów, do których dołączamy również biegłych prawa papieskiego. Bo nauka tego prawa jakby z drugiej strony, odpowiada scholastycznej teologii. Ósmym jest rozum przyrodzony, który najszerszej otwarty jest przez wszystkie nauki przyrodzonym światłem wynalezione. Dziewiątym jest powaga filozofów, którzy postępują pod przewodem natury, wśród nich bez wątpienia są cesarscy biegli w prawie, którzy i sami, jak mówi biegły w prawie, wyznają filozo-

fię. Ostatnim wreszcie jest powaga historii ludzkiej, czy to pisanej przez wiarygodnych autorów, czy z pokolenia na pokolenie przekazanej, nie zabobonnie i po babsku, lecz z poważnym i stałym uzasadnieniem (Cano, 2016, s. 11).

Kolejne rozdziały książki zawierają szczegółową charakterystykę poszczególnych „siedzib dowodów”. Dokonując wewnętrznego podziału w tej klasyfikacji, pierwszych siedem miejsc określił Cano jako własne, a trzy ostatnie jako pomocnicze. Wśród tych własnych późniejsi komentatorzy dokonywali różnych podziałów wewnętrznych. Przykładowo Tadeusz Dzidek i Piotr Sikora wyróżnili tam dwa miejsca konstytutywne, stanowiące rdzeń teologii (Pismo Święte i Tradycja Apostolska), resztę traktując jako interpretujące, mające pomóc w lepszym rozumieniu tych pierwszych (Dzidek i Sikora, 2006b, s. 92). Z trochę innym podejściem spotykamy się u Bernarda Sesboüé, który trzy pierwsze (Biblia, Tradycja i Magisterium Kościoła) potraktował jako najważniejsze, a pozostałe cztery jako ich dopełnienie (Sesboüé, 2019, s. 70–71).

Zdecydowanie bardziej od miejsc własnych interesują nas tutaj miejsca pomocnicze, a pośród nich szczególnie „rozum przyrodzony”. Opisując to zagadnienie (Cano, 2016, s. 379–402), hiszpański teolog zaczął od przestrogi przed przywiązywaniem zbyt dużej wagi do argumentów płynących z tego źródła. Błąd ten popełniają ci, którzy bardziej koncentrują się na opracowaniu „nauk o ziemi”, niż na analizie pism z Tradycji chrześcijańskiej, czyniąc z filozofów świadków wiary. Ich nauczanie określono jako „opary teologii”, a argumentację nazwano „dziecięcą bronią”, „trzcina” lub „cieniami”. Niebezpieczeństwem takiego podejścia jest weryfikowanie prawdziwości dogmatów za pomocą „ludzkich uzasadnień”, co sprawia, że nie mamy już do czynienia z uprawianiem teologii, ale z sofistyką. Błędem jest również popadanie w drugą skrajność, a więc odmawianie argumentom z pola innych nauk miejsca w dyskursie teologicznym. Po zdemaskowaniu racji przytaczanych przez tak błędzących, Cano podał kilka uzasadnień dla wartości „naturalnego rozumowania” na polu wiary.

Pierwsze z nich wynika z samego człowieczeństwa, ponieważ teolog jest członkiem wspólnoty ludzkiej, a więc nie może uciekać od tego, co taką wspólnotę cechuje, czyli również od wiedzy na temat funkcjonowania świata. W tym kontekście padły retoryczne pytania:

Jeśli więc tak się podoba, niech teolog zdejmie osobę człowieka, gdy opracowuje Boskie; a gdy opracowuje ludzkie, jakąż pytam głupotą będzie człowieka z człowieka usuwać? [...] Co bowiem może być głupszego, albo odrzucać nogę, gdy głowa spełnia swoje zadanie, albo usuwać głowę, gdy noga swe zadanie spełnia? (Cano, 2016, s. 385).

Jeśli więc ktoś odrzuca argumenty płynące z „rozumu naturalnego”, ograniczając się do biblijnych uzasadnień doktryny, nie będzie w stanie – zdaniem dominikanina – uprawiać teologii, a w rezultacie nie zdoła ani wiary obronić, ani człowieczeństwa. Wiara bowiem poniesie porażkę wobec wątpliwości, jeśli teolog nie będzie w stanie znaleźć dla niej rozumowych uzasadnień. Ponadto skoro teologia uprawiana jest przez rozumnego człowieka, to – jak w przypadku każdej ludzkiej aktywności – nie ma możliwości realizacji jej zadań bez poznania rozumowego. Skoro łaska Boża nie usuwa natury, ale ją przyjmuje, to teologia nie może odrzucać „rozumu natury ludzkiej”. Drugie uzasadnienie dotyczy etymologii słowa *teologia*. Skoro jest to próba mowy, zrozumienia i wyjaśnienia „rzeczy Bożych”, to bez refleksji rozumowej traci swój przedmiot „i nazwę”. Trzecie natomiast dotyka hermeneutyki tekstów teologicznych:

To zaś jest stwierdzone, że w Piśmie Świętym wiele jest takich spraw, które bez pomocy filozofii, geometrii, geografii i astronomii rozwiązane być nie mogą. Pełne przykładów są Święte Księgi, czasem gdzieś indziej, najbardziej gdzie przyrodzonych rzeczy jakby cuda, które wyjaśnia się w naukach ludzkich, przytaczane są przez Salomona, Dawida, Hioba i pozostałych proroków, na dowód Boskiej mocy, albo mądrości (Cano, 2016, s. 386).

Po wyliczeniu i omówieniu powyżej przytoczonych błędów i racji za poznaniem rozumowym w kwestiach wiary, Melchior Cano postawił sobie pytanie o „moc tego źródła w nauce teologicznej”. Nie udzielił na nie jednoznacznej odpowiedzi. Jego zdaniem argumenty pochodzące z omawianego obszaru czasem są „widoczne i pewne”, a innym razem słabe. Wszystko zależy od tego, czy proces dedukcyjny prowadzi do oczywistych dowodów, czy posiada jedynie rangę przypuszczenia. Generalnie moc takich tez wiąże się z obecnością Boga w stworzeniu. Dzięki temu można powiedzieć, że sam Bóg dostarcza przez naturę pomocnej wiedzy.

Ciekawy wydaje się również opis trzech zasad, według których autor *De locis theologicis* zalecał korzystanie z wymienionych wcześniej miejsc. Według pierwszej ten, kto chce tak uprawiać teologię, powinien najpierw dobrze poznać zawartość źródeł, które ma zamiar wykorzystywać. Dominikanin pytał i odpowiadał:

Wreszcie Filozofowie i Historycy jaką przyniosą korzyść temu, kto nie obracał się w ich czytaniu? Wszystko to więc, gdy szukamy uzasadnienia, powinniśmy objąć duchem, myślą, umysłem, a źródła nie tylko mieć poznane, lecz także starannie opracowane (Cano, 2016, s. 586).

Zestawiając teksty, trzeba też sięgać do ich źródeł, a nie cytować „z drugiej ręki”. W końcu, szukając w różnych miejscach argumentów, należy podchodzić do nich w sposób kompleksowy, uwzględniając charakter przytaczanego dzieła, stopień pewności zawartych w nim tez oraz „umysłowość, uczoność, zamiar tego człowieka, z którym rozprawiasz” (Cano, 2016, s. 587–593). Choć zdaniem Bartnika teoria *locorum theologicorum* w stylu Melchiora Cano szybko się obecnie dezaktualizuje i przestaje być trafna dla teologii (Bartnik, 2000, s. 298), warto poszukać miejsc, w których może ona stanowić przyczynek do budowania zrębów teologii ewolucyjnej. Po pierwsze, trzeba zwrócić uwagę, że niezależnie od różnych systematyzacji miejsc własnych teologii, zarówno Hiszpan, jak i jego komentatorzy zauważyli, że główne źródła nie mogą funkcjonować w sposób autonomiczny, ale konieczne są dodatkowe dane, które wesprą

odbiorcę w ich właściwej interpretacji. Po drugie, cytowany tu katalog miejsc poznania zawierał już wzmianki o tak zwanych źródłach zewnętrznych, a więc autor zdawał sobie sprawę z tego, że również nieteologiczne dyscypliny wiedzy mogą mieć znaczenie dla zrozumienia istoty prawd wiary. W tym względzie uczynił on kolejny krok na drodze ich dowartościowania. Prawdą jest jednak, że Cano traktował te miejsca w sposób instrumentalny. Nie tyle chodziło mu o ich badanie, ile o uczynienie z nich katalogu argumentów w sporach i dowodów na prawdziwość oficjalnego nauczania Kościoła (Sesboüé, 2003a, s. 148). Po trzecie, aktualne pozostają zasady hermeneutyczne, którymi dominikanin się podzielił.

3.3 Nowe wyzwania

W XX wieku nastąpiła zmiana w rozumieniu definicji Objawienia, o czym już wspomnieliśmy. Łączyła się ona z dowartościowaniem doświadczenia egzystencjalnego człowieka jako kontekstu dla relacji bosko-ludzkiej oraz świata jako aktywnej sceny, na której do tych relacji dochodzi. Takie podejście wiązało się z większą otwartością teologii na inne nauki, a więc zmieniało optykę w spojrzeniu na miejsca teologicznego poznania. Jak zaznaczył Peter Hünermann (ur. 1929), szesnastowieczny model Cano nie brał pod uwagę rzeczywistego rozwoju współczesnej nauki, ani zmian w rozumieniu historii, kultury i społeczeństwa, więc konieczne jest jego uzupełnienie o nowe „znaki czasu”, działania Ducha Świętego w społeczeństwie i w historii, które Kościół i teologia muszą brać poważnie pod uwagę i obserwować (Hünermann, 2003, s. 223). Autor wspomniał, że świadomość ta dochodziła mocniej do głosu w połowie XX wieku. Świadectwem tego jest Konstytucja apostolska *Humanae salutis* z 25 grudnia 1962 roku, która zapowiadała zwołanie Soboru Watykańskiego II. Papież Jan XXIII napisał tam:

Obecna chwila wymaga od Kościoła, by niespożyta, żywotną i Bożą moc Ewangelii wlał w żyły dzisiejszej ludzkości, bo wprawdzie chlubi się ona ze świeżych zdoby-

czy w dziedzinie techniki i nauki, ale poniosła szkody na polu nauki społecznej. [...] idąc za napomnieniem Chrystusa Pana zachęcającego nas, byśmy rozeznawali „znaki czasu” (Mt 16,4), wśród tak gęstych ciemności, dostrzegamy objawy i to dość liczne, które zdają się zapowiadać lepsze czasy Kościołowi i ludzkości. [...] Mając przed oczyma ten podwójny obraz, z jednej strony ludzi cierpiących na wielki brak dóbr duchowych, a z drugiej strony Kościoła Chrystusowego kwitnącego bujnym życiem, już od początku naszego pontyfikatu, do którego zostaliśmy podniesieni bez naszej zasługi a za łaskawym zrządzeniem Opatrzności Bożej, uważaliśmy za obowiązek naszego urzędu całą myśl zwrócić ku temu, by przy współpracy wszystkich naszych synów, Kościół coraz bardziej okazywał się zdolny do rozwiązania zagadnień, jakie stają przed współczesnymi ludźmi (Jan XXIII, 1961).

Dla papieża bardzo istotnym motywem zwołania nowego soboru była więc potrzeba łączenia wiary z problemami, z jakimi mierzą się współcześni ludzie. Z jednej strony, miało to na celu dodanie komponentu duchowego do postępu na polu techniki i nauki. Z drugiej strony, chodziło o pozytywne spojrzenie na świat, jako nośnik „znaków czasu”, czyli uczynienie z obserwowanych wydarzeń i faktów wskazówek dla interpretacji i rozwoju nauczania Kościoła.

Modyfikując opisaną w poprzednim punkcie klasyfikację Melchiora Cano, Hünermann wyszczególnił sześć nowych miejsc zewnętrznych teologicznego poznania, które mają swoje zakorzenienie w dokumentach Soboru Watykańskiego II i literaturze posoborowej. Były to: filozofie, nauki ścisłe, kultura, społeczeństwo, religie i historia. Dwa pierwsze *loci* bezpośrednio nawiązują wprawdzie do tradycji Melchiora Cano, podejmując te obszary, które u hiszpańskiego dominikanina kryły się pod hasłami *ratio naturalis* i *auctoritas philosophorum*. Zbieżność jest jednak w dużej mierze pozorna. Gdy Hünermann pisał o naukach ścisłych, nie chodziło mu bowiem o ogólnie pojęty

rozum naturalny, ponieważ w epoce postmodernistycznej nie można w teologii akceptować każdej filozoficznej koncepcji rozumu. Pisząc o filozofach, nie chodziło mu także o przyznawanie wszystkim filozofom takiego samego autorytetu, ale o tezy i spostrzeżenia różnych nurtów filozoficznych, powszechnie akceptowane w naukach humanistycznych, przyrodniczych i społecznych, które mogą stanowić warunek wstępny dla wybranych zagadnień metodologicznych, obecnych w teologii lub otwierać nowe możliwości rozumienia problemów teologicznych.

Kolejne miejsca zawierają różne uniwersalne poglądy i formy rzeczywistości, które składają się na kontekst egzystencjalny. Kultura – rozumiana w szerokim sensie – jest wyrazem i formą życia człowieka. Dotyczy to zarówno bycia ze sobą, jak i radzenia sobie ze światem. Społeczeństwo opisuje życie ludzkie w interaktywnych relacjach i specyficznych formach. Religie są w ludzkiej egzystencji tymi formami, które wpływają na wszystkie relacje i mają swoje źródło i cel w *sacrum* lub w boskiej tajemnicy. Historia jest miejscem i formą, w której i poprzez którą dokonuje się ludzkie doświadczenie życiowe (Hünemann, 2003, s. 224–225). Podobnie jak wcześniej, nie będziemy szczegółowo charakteryzowali wszystkich tych miejsc, ale skupimy się na naukach ścisłych. W tym celu warto postawić trzy pytania.

Pierwsze: Jak to się stało, że zostały one *loci* dla teologii? W odpowiedzi na to pytanie autor *Dogmatische Prinzipienlehre* wskazał między innymi na XVII i XVIII wiek, kiedy rozwijające się dynamicznie nauki przyrodnicze zdefiniowały aksjomaty i rozpoczęła się konfrontacja między naukowym światopoglądem a tradycją teologiczną, utożsamianą przede wszystkim z poglądami biblijnymi.

Drugie: Dlaczego teolog nie powinien ignorować tego obszaru wiedzy? Zarówno u początków nowożytności, jak i dziś zmiany naukowe prowadziły nie tylko do nowych indywidualnych odkryć, ale modyfikowały holistyczne spojrzenie na rzeczywistość. Dyskusje w filozofii nauki pokazały, że fundamenty każdej nauki obejmują, oprócz podstawowych założeń ontologicznych, delimitację i określe-

nie źródeł wiedzy, procedury i kryteria oceny, normatywne ustalenia w odniesieniu do rodzaju lub formy teorii oraz reguły zmiany. Trzeba mieć świadomość, że wiele z tych elementów nie zostało wyprowadzonych na drodze dedukcji, ale przyjętych jako założenia.

Teologia nie może przejść obojętnie nad tymi zagadnieniami, ponieważ jeśli współczesna nauka definiuje świat i sfery działania człowieka, jeśli obraz człowieka, społeczeństwa, historii jest odwzorowany w zasadach nauki, to nauka ta ma ogromne znaczenie dla rozumienia rzeczywistości, a tym samym dla rozumienia wiary. Oprócz zagadnień formalnych, istnieje też wiele konkretnych, materialnych kwestii teologicznych, które posiadają wspólną płaszczyznę z problemami badanymi i wyjaśnianymi przez nauki. Jeśli nie uwzględni się ich w dyskursie teologicznym, stanie się on niewiarygodny.

Trzecie pytanie brzmi: Jakie kroki teolog może podjąć, by odpowiednio wykorzystywać argumenty z pola nauk? Przede wszystkim należy zatroszczyć się o poznanie wyników badań. Oczywiście, nie chodzi o ekspercką znajomość szczegółów, ale pewien rodzaj generalnej wiedzy na podstawowe tematy i o zdolność poruszania się w obszarze innych metodologii, co powinno stanowić element ogólnego wykształcenia. To istotne szczególnie w zakresie nauk empirycznych, ponieważ podczas gdy zbudowano już wiele mostów w humanistyce, interdyscyplinarna refleksja teologiczna na polu nauk przyrodniczych i technicznych wciąż pozostawia wiele do życzenia

Sobór Watykański II, zdając sobie sprawę z tych mankamentów i potrzeb, zalecił, by poszerzone wykształcenie humanistyczne i w dziedzinie nauk ścisłych znalazło się w programie intelektualnej formacji kandydatów do święceń kapłańskich. W dokumencie na ten temat, Dekrecie o formacji kapłańskiej *Optatam totius*, czytamy:

- Art. 13. Zanim alumni przystąpią do studiów ściśle kościelnych, powinni osiąść wykształcenie w dziedzinie nauk humanistycznych i ścisłych w takim zakresie, jaki w ich kraju uprawnia do rozpoczęcia studiów wyższych.

- Art. 15. Przedmioty filozoficzne niech tak będą wykładane, aby doprowadziły alumnów przede wszystkim do zdobycia gruntownego i spójnego poznania człowieka, świata i Boga, a przy tym dały im udział w wiecznie żywym dziedzictwie filozoficznym; niech zostaną również uwzględnione badania filozoficzne nowszych czasów, zwłaszcza te, które na ich naród wywierają silny wpływ, a także najnowszy rozwój nauk ścisłych – tak aby alumni, znając dobrze cechy obecnych czasów, byli właściwie przygotowani do rozmowy ze współczesnymi sobie ludźmi. [...] Samym sposobem nauczania należy wzbudzić u alumnów umiłowanie konsekwentnego poszukiwania prawdy, zachowywania jej i dowodzenia, przy równoczesnym uczciwym uznawaniu granic ludzkiego poznania (Sobór Watykański II, 2002b, s. 296–297).

Autorzy dokumentu podali dwie motywacje otwartości teologów na inne nauki. Po pierwsze, chodzi o zdolność komunikacji prawd wiary współczesnym ludziom. Po drugie, co wydaje się nawet ważniejsze, należy kształtować w umysłach studentów zamiłowanie do poszukiwania prawdy i uczciwość intelektualną. Ten drugi aspekt dobrze koresponduje z wrażliwością na nauki u wielu dwudziestowiecznych teologów zajmujących się refleksją interdyscyplinarną. Na pierwszy plan wysuwa się tu francuski jezuita Teilhard de Chardin, który poszukiwanie prawdy utożsamiał z modlitwą (Kamykowski, 1983, s. 126). Na marginesie warto dodać, że o interdyscyplinarność jako jeden z fundamentów nowej ewangelizacji upominał się Michał Heller w rozmowie z Giulio Brottim. By zrealizować tę ideę, zalecał on podniesienie poziomu edukacji chrześcijańskiej oraz odbudowę więzi pomiędzy kulturą kościelną i nauką (Heller i Brotti, 2013, s. 39). W innym miejscu żałował, że aktualne tendencje ewangelizacyjne rozmijają się z osiągnięciami świata nauki (Heller, 2020). Zmienić ten stan rzeczy mogłoby na przykład większe otwarcie wydziałów teologicznych na wykłady gościnne ekspertów spoza kręgu teologów (Wąsek i Gilski, 2021, s. 140).

Podsumowując refleksję na temat miejsc teologicznego poznania, warto poczynić jeszcze jedną uwagę. Teologia, jak pisał Jürgen Werbick, już od czasów wielkich mistyków średniowiecza miała świadomość, że mówi o Bogu, który jest „zawsze większy” i który powinien być chroniony przed redukcjonizmami do „ukościelniczonych” terminów i przed zideologizowaniem. Doświadczenie religijne, które stoi u jej podstaw, nie może więc zostać ograniczone do konkretnych źródeł czy metodologii. W rezultacie miejsca teologicznego poznania z ich perspektywami mogą jedynie „rozszerzyć spojrzenie na zawsze większego Boga”. W przypadku tak zwanych miejsc zewnętrznych, a więc także nauk empirycznych, będzie to poszukiwanie w przestrzeniach pozateologicznych świadectw obecności Stwórcy. Takie podejście niesie ze sobą przynajmniej dwie konsekwencje. Po pierwsze, pozwala uniknąć „pokusy zawłaszczenia Boga dla kościelnych albo też świeckich interesów”. Po drugie, usprawnia proces komunikacji prawd wary, czyli – dzięki pluralizmowi miejsc i sposobów argumentowania – umożliwia szersze „uzasadnienie tego, co stanowi bycie chrześcijaninem w Tradycji katolickiej” (Werbick, 2014, s. 329–331).

Jak można było zauważyć, rozwój idei miejsc teologicznego poznania zmierza w kierunku dowartościowania nauk empirycznych. Wydaje się, że dzieje się to przede wszystkim w perspektywie pozytywnej, a więc uznania ważnej roli badań nad mechanizmami funkcjonowania świata stworzonego dla lepszego rozumienia i komunikacji prawd wiary. Jako ważne, choć drugoplanowe, można uznać również kryterium negatywne. Jeden z głównych współczesnych nurtów ateistycznych opiera bowiem krytykę chrześcijaństwa na założeniu konfliktu między biblijnym i ewolucyjnym obrazem świata. Zadanie apologetyczne teologii domaga się więc uwzględniania nauk przyrodniczych i filozofii nauki jako istotnych źródeł argumentacji. Skoro wiemy już, że te miejsca są ważne i uzasadniliśmy, dlaczego należy z nich korzystać, warto poświęcić jeszcze trochę miejsca odpowiedzi na pytanie: Jak używać nauk nieteologicznych w dyskursie teologicznym, by nie popełnić błędów na gruncie odrębności metodologicznej tych dyscyplin?

3.4 Płaszczyzny i kryteria owocnego dialogu interdyscyplinarnego

Ogólnymi wskazówkami dla właściwego podejścia teologii i nauk przyrodniczych podzielił się fizyk i teolog Ian G. Barbour (1923–2013)⁴. W książce *Mity. Modele. Paradygmaty* podjął się sformułowania zasad, według których funkcjonują paradygmaty w religii oraz wskazał na podobieństwa i różnice oraz problemy rodzące się w analizie porównawczej modeli w matematyce, naukach empirycznych i teologii. Jeden z istotnych wniosków z tych rozważań brzmi:

Nie da się uniknąć korzystania z kategorii metafizycznych w teologii; niemniej teologa powinna cechować ostrożność w próbach utożsamiania przekonań religijnych z jakimkolwiek zamkniętym systemem metafizycznym. Wszyscy teologowie posługują się kategoriami metafizycznymi, zwłaszcza przy omawianiu relacji Boga do przyrody. Augustyn z Hippony pozostawał w kręgu tradycji Platona, Tomasz z Akwinu – Arystotelesa, a Barth – Kanta (mimo własnych zaprzeczeń). Chrześcijaństwa nie można utożsamiać z którąkolwiek konkretną próbą filozoficznej syntezy. Należy także unikać absolutyzowania jednego systemu metafizycznego, jakie spotykamy w chrześcijaństwie wieków średnich. Zadaniem teologa jest przystosowanie, a nie stosowanie metafizyki (Barbour, 2016, MOBI: loc. 3586).

Z treści tego fragmentu wypływa mocne przekonanie autora o – analizowanym już przez nas w tej książce – uniwersalnym, niezwiązanym ściśle z żadnym obrazem świata, charakterze chrześcijaństwa. Traktując różne systemy metafizyczne czy filozoficzne syntezy jako miejsca teologicznego poznania, można przyjąć, że stanowią one ramy, w ramach których wciąż na nowo należy interpretować i wyrażać prawdy

⁴ Tekst tego punktu jest zmodyfikowaną i rozwiniętą wersją fragmentów artykułów *Metody w teologii* (Wąsek, 2020) oraz *Interdisciplinarity in theology* (Wąsek, 2021a, s. 162–166).

wiary. Jeśli, czytając fundamentalistycznie świadectwa tradycji, uczynilibyśmy z nich integralną część doktryny, narazilibyśmy się na jej mitologizację. Barbour potwierdził to w jednym z kolejnych rozdziałów swego dzieła, pisząc o potrzebie „lepszego uświadomienia sobie empirycznych odpowiedników pojęć teologicznych”. Jego zdaniem tak kluczowe terminy jak grzech i odkupienie traktowane są dziś przez wielu jako teologiczne abstrakcje, a dialog z naukami może sprawić, że staną się one „realnym składnikiem ludzkiej egzystencji” (Barbour, 2016, MOBI: loc. 3757).

W jednym z artykułów autor ten naszkicował też obrazy stanowisk możliwych w spotkaniu teologów i empirystów, grupując je w cztery kategorie: konflikt, niezależność, dialog i integracja (Barbour, 1993, 1994). Z punktu widzenia tematu tej książki, najbardziej interesują nas są dialog i integracja, więc do nich ograniczymy dalsze analizy. Pierwsza z wymienionych kategorii dotyczy pośrednich powiązań między nauką i teologią, „w które zaangażowane są kwestie graniczne i metody obydwu tych dziedzin”. Komentując stanowisko Thomasa F. Torrance’a, Barbour podkreślił, że „na swoich granicach nauka stawia pytania religijne, na które sama nie odpowiada”, a za Davidem Tracyem podał dwa rodzaje takich sytuacji granicznych: „etyczne zagadnienia związane z zastosowaniami nauki i przedzałożenia lub warunki możliwości naukowych badań”. Teolog może pomóc w zmaganiach z tymi problemami, proponując klasyczne teksty religijne i struktury ludzkiego doświadczenia jako źródła rozumienia świata i jego racjonalności. W ramach paralel metodologicznych fizyk wskazał na wspólny nauce i teologii sposób interpretowania danych w kontekście określonego paradygmatu oraz status obserwatora i jego wpływ na obserwowany przedmiot. Powołując się na Johna Polkinghorne’a, przytoczył „przykłady osobowych osądów i uteoretyzowanych danych występujących w obydwu dziedzinach”:

Danymi dla wspólnoty religijnej są jej przekazy skrypturystyczne, jej historia i jej religijne doświadczenie. Istnieją podobieństwa w obydwu dziedzinach w tym, że każda z nich dopuszcza reformowalność przez właściwe

skorelowanie teorii i doświadczenia, i każda z nich jest w istotnym stopniu zaangażowana w byty, których niewyobrażalna rzeczywistość jest znacznie bardziej subtelna niż domagałby się tego naiwny realizm (Barbour, 1994, s. 10).

W ramach kategorii integracji chodzi o poszukiwanie wspólnych pól nauk przyrodniczych i teologii, z zachowaniem ich odrębności metodologicznej, a więc o odkrywanie znaczenia religijnego treści teorii i odkryć naukowych. Autor zaznaczył, że integracja taka może się dokonywać na dwa sposoby. Można potraktować teorie naukowe jako środek do lepszej interpretacji danych teologicznych. Barbour podał przykładowe, konkretne przestrzenie dla takiej pracy naukowej. W skrajnych dla niego przypadkach chodziłoby o wykorzystanie pojęć naukowych jako analogii do komunikowania prawd wiary (np. porównanie dwóch natur w Chrystusie do charakterystyki elektronu jako fali i cząstki) lub wyprowadzanie tez teologicznych z osiągnięć naukowych (np. zasada antropiczna i Inteligentny Stwórca). Umiarkowane podejście do integracji to wysiłek w celu modyfikacji tradycyjnych formuł teologicznych, by były wiarygodne w obliczu współczesnych osiągnięć nauk empirycznych (np. teoria ewolucji i opowiadanie o stworzeniu człowieka).

Drugim, wydaje się, że ambitniejszym obszarem integracji jest podjęcie interdyscyplinarnego wysiłku w celu „sformułowania systematycznej syntezy: zwartego poglądu na świat”. Taka synteza miałaby polegać na poszukiwaniach spójnej wizji, opartej na jakiejś racjonalnej metafizyce. Za najlepiej nadający się do tego system Barbour uznał filozofię procesu w wersji proponowanej przez Alfreda Northa Whiteheada, widząc w niej zbiór takich ogólnych kategorii interpretacyjnych, w którym zarówno nauki przyrodnicze, jak i teologia miałyby rozwinąć spójną argumentację. Według niego na jej gruncie, dzięki odrzuceniu przekonania o wszechmocy Boga, istnieje szansa na wyeliminowanie większości ognisk konfliktu między przyrodniczym i teologicznym obrazem świata.

Kompleksowo i w sposób bardziej szczegółowy podszedł do zagadnienia powiązań teologii z innymi naukami polski teolog fundamentalny Andrzej Anderwald (ur. 1964). Poruszał ten temat w wielu swoich tekstach, ale szczególnie dwa mogą stanowić cenne uzupełnienie podejmowanej tu refleksji. W artykule *Dlaczego teologa interesują inne nauki?* podał sześć racji przemawiających za potrzebą relacji interdyscyplinarnej na polu teologii (Anderwald, 2021, s. 12–27). Pierwszą z nich nazwał racją eklezjalną i scharakteryzował ją jako otwartość na nauki w oficjalnych wypowiedziach Kościoła, co ma stanowić „coś więcej niż zaproszenie do zainteresowania się tymi naukami kierowane do teologów”. Druga racja określona jest jako edukacyjna. Pisząc o dramacie, jakim byłaby przepaść między obrazem świata z „lekcji religii” i tym, który konstruuje się na innych przedmiotach, zasygnalizował konieczność odbudowania żywej więzi między kulturą kościelną a naukową. Cytował przy tym wspomniane już w poprzednim punkcie wypowiedzi Hellera. Anderwald zaproponował wspólne inicjatywy badawcze, mające na celu eliminację konfliktów i zmierzające do „scalania różnych płaszczyzn poznawczych, właściwych rozważaniom poszczególnych dyscyplin nauki”.

Trzecia racja, nazwana antropologiczną, dotyczy pytania o człowieka i sens jego życia. Udzielenie właściwej odpowiedzi jest trudne z uwagi na wielką specjalizację, a co za tym idzie, izolację pomiędzy poszczególnymi dyscyplinami nauk. W konsekwencji obserwujemy brak syntez i całościowej wizji rzeczywistości, co zmienić mogą badania interdyscyplinarne, podejmowane wokół ważnych problemów antropologicznych. Same nauki empiryczne nie mogą dać wyczerpującej odpowiedzi na pytanie o człowieka, ale nie da jej również teologia oderwana od osiągnięć tych nauk. Racja ekologiczna, wymieniona jako czwarta, opiera się w dużej mierze na idei ekologii integralnej, obecnej w dokumentach papieża Franciszka. W myśl jej założeń istnieje ścisły związek między właściwym podejściem do przyrody a rozwojem ludzkości i integracją społeczną. Zagrożeniem w tej materii jest nie tyle sam postęp technologiczny, ale niekontrolowane jego firmy. W ramach odpowiedzialności za dzieło stworzenia, zadaniem

teologii jest rzetelna analiza kryzysu społeczno-ekologicznego, co nie jest możliwe bez zainteresowania teologa badaniami nauk o Ziemi i środowisku oraz naukami technicznymi i ich metodologią.

Kolejny motyw, racja naukowa, związany jest z krytyczną rolą nauki wobec sformułowań prawd wiary. Szczególnie na polu badań empirycznych, wyniki pozwalają na weryfikację dotychczasowych interpretacji niektórych punktów doktryny Kościoła, ale i wskazują nowe kierunki rozwoju. Ostatnią z racji Anderwald określił jako kerygmatyczno-pastoralną. Wiąże się ona z ewangelizacyjnym wymiarem teologii i możemy wyróżnić dwa jej aspekty. Pierwszy ma charakter apologetyczny. Okazuje się, że wiele współczesnych prądów sekularyzujących oparty jest na braku wiarygodnych obrazów świata w przepowiadaniu pastoralnym. Wykorzystywanie tej słabości teologii praktycznej może prowadzić do obojętności religijnej lub nawet odejścia od wiary. Dzięki zainteresowaniu teologii naukami możliwe staje się odpieranie zarzutów wynikających z błędnych prezentacji doktryny i budowanie takiej narracji teologicznej, która nie naraża wiernych na konflikty na poziomie danych naukowych. Drugi aspekt ma charakter pozytywny. Wiedza teologa w zakresie innych nauk, nawet na poziomie popularnonaukowym, może pomóc w nawiązaniu rozmowy duszpasterskiej i zbudowaniu płaszczyzny spotkania z ludźmi o wykształceniu przyrodniczym. Uwzględnienie powyższych racji sprawia, że traktowanie nauk przyrodniczych jako miejsc teologicznych nie jest już możliwością czy propozycją, ale koniecznością wynikającą z właściwego odczytywania znaków czasu. Dialog ten jest więc ważny, by – jak pisał Michał Heller – „teologia dotrzymała kroku współczesności” (Heller, 2019a, s. 16).

Wciąż otwartym pozostaje jednak pytanie: Jakie reguły metodologiczne powinny cechować interdyscyplinarność w obszarze badań teologicznych? Sformułowania kilku dokonał Andrzej Anderwald w drugim z wartych przywołania tekstów, a mianowicie w monografii *Teologia a nauki przyrodnicze. Rola wiedzy przyrodniczej w dociekaniach teologicznych*. Wymienił tam sześć zasad, które – choć często do siebie podobne – uwypuklają różne aspekty omawianej rela-

cji (Anderwald, 2007, s. 213–221). Jako pierwsze, autor podał kryterium autonomii. Dotyczy ono niezależności, która zakłada poszanowanie metodologicznej odrębności różnych dyskursów. Jednocześnie domaga się odrzucenia historycznych opinii, w świetle których wszystkie nauki szczegółowe podporządkowywano teologii, traktując je jako *ancillae theologiae* – służebnice wobec „królowej” pozostałych dyscyplin. Taka autonomia nie oznacza jednak, że należy tu stawiać bezwzględna linię demarkacyjną. Teolog powinien uważnie wsłuchiwać się w to, co nauki przyrodnicze mają do powiedzenia na temat człowieka i świata, oceniać te treści z punktu widzenia przydatności we własnych badaniach i ubogacać nimi analizy Objawienia. Generalnie rzecz ujmując, chodzi o wzajemne traktowanie się z otwartością i po partnersku, z pełną świadomością obopólnych korzyści, ale i poszanowaniem niezależności.

Jako drugie wymienione zostało kryterium integralności. Podobnie jak w opisanych powyżej analizach Barboura, chodzi w nim o podejście do różnych dyscyplin naukowych jako uzupełniających się w budowaniu holistycznej wizji świata. Stosowanie tej zasady chroni przed różnego rodzaju redukcjonizmami. Integrując wyniki badań, trzeba jednocześnie uważać, by nie ulec pokusie potraktowania Boga jako „wypełniacza białych plam” w naszej wiedzy o funkcjonowaniu przyrody, co z teologicznego punktu widzenia byłoby zabiegiem nieakceptowalnym.

Kryterium językowej otwartości teologii zakłada przejmowanie i operowanie przez teologa pewnymi terminami z zakresu nauk empirycznych. Wykorzystywane przez niego pojęcia mogą pełnić „rolę pomostu, to znaczy pozwalają tłumaczyć możliwość zachodzenia pewnych zdarzeń i są przykładem łączenia w sobie poznania przyrodniczego z teologicznym”. Stosując to kryterium, można uniknąć między innymi bilingwizmu oraz fundamentalistycznej lektury Biblii.

Kolejne kryterium, nazwane poznawczo-interpretacyjną otwartością, zabezpiecza przed separatystycznymi trendami w poznaniu teologicznym, a więc tendencjami polegającymi na wzbranianiu się przed recepcją na jej gruncie jakichkolwiek wyników poznania przy-

rodniczego. W konsekwencji kryterium to powinno zapobiec monopolizowaniu teologicznego poznania i chronić przed ekskluzywizmem teologicznym. Pokusa odrzucenia tego kryterium pojawia się szczególnie wtedy, gdy nowe obrazy świata kwestionują tradycyjne sformułowania teologiczne i domagają się reinterpretacji tez doktrynalnych.

Kryterium ostrożności znaczeniowej wyrażen stosowane jest w celu unikania bezrefleksyjnego tworzenia języka z elementów, które pochodzą z różnych źródeł poznania. Chodzi o sytuacje, w których w dialogu przedstawiciele jednej z dyscyplin w błędny sposób używają terminów technicznych drugiej. Dzieje się tak, gdy w nieuprawniony sposób przypisuje się jakiemuś pojęciu desygnaty nieobecne w dyskursie interlokutora. Jako przykład terminu, który w dialogu teologii z naukami przyrodniczymi często podlega semantycznemu pomieszaniu, Andrzej Anderwald podał *przyrządek*. Ostatnim z wymienionych przez polskiego autora kryteriów jest respektowanie granic poznawczych danej dyscypliny. Domaga się ono zarówno od teologa, jak i od naukowca empirysty uznania partykularności własnej dyscypliny. Wagę tej zasady doceniamy analizując historię pod kątem poszukiwania przyczyn konfliktów w omawianym przez nas obszarze. Najczęściej chodziło o ekstrapolację kompetencji badawczych którejs ze stron dialogu. Przykładem takiego postępowania na gruncie teologii był spór wokół poglądów Galileusza (Reston, 1998), a na gruncie nauk przyrodniczych ateistyczne refleksje Richarda Dawkinsa, oparte na darwinowskiej teorii ewolucji (Dawkins, 2022).

Idea miejsca teologicznego poznania generuje przynajmniej kilka wniosków dla modelu teologii ewolucyjnej:

1. Tworzenie narracji teologicznej nie polega na bezrefleksyjnym kopiowaniu z pokolenia na pokolenie danych źródłowych dla wiary, ale na nieustannej próbie interpretowania ich i rozwijania. Ten proces odbywa się na drodze konfrontacji tez wydobywanych z Biblii i Tradycji z innymi obszarami, zarówno własnymi dla teologii, jak i zewnętrznymi, związanymi z naukami nieteologicznymi.

2. Wśród zewnętrznych miejsc poznania coraz istotniejszą rolę dla wiarygodnego dyskursu teologicznego pełnią nauki przyrodnicze, które dostarczają aktualnego obrazu świata. Poznawanie danych z tego źródła pozwala lepiej zrozumieć przesłanie chrześcijańskie i oczyścić ten dyskurs z elementów, które miały wyłącznie historyczne znaczenie. W przypadku teologii ewolucyjnej chodzi o zastąpienie statycznego modelu rzeczywistości, który rzutował na wiele sformułowań teologicznych, modelem dynamicznym, wynikającym z uznania rozwoju ewolucyjnego.
3. Uwzględnianie modelu ewolucyjnego w teologii nie polega na ingerencji nauk przyrodniczych w istotę wiary, ani na szukaniu możliwości wpływu religijności na sposób wnioskowania w badaniach empirycznych. Interdyscyplinarność zakłada szacunek dla odrębności metodologicznej tych dyscyplin i polega na wzajemnym uwzględnianiu danych tylko w tych miejscach, w których możliwe jest znalezienie wspólnej płaszczyzny.
4. Obecna w teologii świadomość wiary w Boga, który jest „zawsze większy” od wszelkich modeli i sformułowań sprawia, że nie należy obawiać się korzystania z teorii ewolucji w procesie reinterpretacji doktryny. Podobnie jak w przypadku wszystkich miejsc teologicznego poznania, tak i w relacji teologii z naukami przyrodniczymi nie chodzi bowiem o redukcjonistyczne ujęcie prawd wiary, a o ich pogłębione i poszerzone rozumienie.

Rozdział 4

Od statycznego do dynamicznego obrazu świata

PRZEDYSKUTOWANA szeroko w poprzednim rozdziale kontekstualność języka teologii wymaga obecnie istotnego uściślenia, o jaki dokładnie kontekst chodzi. Samo bowiem określenie „teologia ewolucyjna”, widniejące w tytule niniejszego studium, domaga się obecnie precyzyjnego uzasadnienia, w jaki sposób teoria ewolucji może w ogóle wpływać na to, jak swój dyskurs formułować będzie teologia. W pierwszym podejściu może wręcz zakrawać to na naruszenie odrębności epistemologicznej i metodologicznej teologii i nauki. Okazuje się jednak, że niebezpieczeństwo takie znika w momencie, gdy wprowadzi się hermeneutyczną kategorię *obrazu świata*, który stanowi nieusuwalny kontekst, w jaki wikła się każda teologiczna wypowiedź. Potraktowanie kategorii obrazu świata jako kategorii hermeneutycznej dobrze wpisuje się w nurt wspomianej już wcześniej hermeneutyki teologicznej, zgodnie z którą kategoria ta ma służyć interpretacji rezultatów poznawczych, osiągniętych w teologii.

4.1 Hermeneutyczna kategoria obrazu świata

Pojęcie obrazu świata nie jest samo w sobie niczym zaskakującym, ponieważ swobodnie funkcjonuje ono w dyskursie potocznym. I choć zagadnienie funkcji obrazu świata jako kategorii hermeneutycznej poddane zostało już wielu szczegółowym analizom, wciąż istnieje wyraźna potrzeba dalszych doprecyzowań i uściśleń jego właściwego rozumienia (Heller, Budzik i Wszółek, 1996; Heller, 2003c; Liana, 2010). Zbigniew Liana podkreśla, że przyjęcie kategorii obrazu świata wiąże się z uznaniem, że „wszystkie nasze przekonania w tym przekonania religijne, teologiczne i naukowe, funkcjonują w szerszym kontekście uwarunkowań kulturowych” oraz że uwarunkowania te zmieniają się w historii (Liana, 2010, s. 70). Treść kategorii obrazu świata konstytuowana jest natomiast przez „zbiór przekonań na temat podstawowych cech i sposobu funkcjonowania świata, człowieka i samego poznania” (Liana, 2010, s. 71). Innymi słowy, obraz świata można szeroko traktować jako intelektualne tło, w kontekście którego rodzą się i utrzymują tak teologiczne, jak i naukowo-przyrodnicze przekonania człowieka¹.

Aby jednak uchwycić poszukiwaną zależność ekspresji teologicznej od przekonań o świecie i jego strukturze wynikających z przyjęcia i asymilacji teorii ewolucji, należy dokonać zawężenia i wprowadzić pojęcie *naukowego obrazu świata*. Za naukowy obraz świata należy więc uznać uwarunkowany naukami empirycznymi *podzbiór* przekonań przynależnych obrazowi świata, o tym, co stanowi tworzywo świata i jaka jest jego struktura. Można słusznie oczekiwać, że do naukowego obrazu świata teoria ewolucji wniesie więc nową wiedzę na temat genezy życia na Ziemi, a także stałego wzrostu złożoności jego form. Istotny wkład będzie miała tutaj nie tylko sama teoria ewolucji, ale również kosmologia, ponieważ ewolucja życia na Ziemi stanowi jedną z nitek ewolucji Wszechświata jako całości.

¹ Bardziej szczegółowa analiza natury ludzkich przekonań z kognitywnego punktu widzenia przedstawiona będzie w podrozdziale 8.1.

Jak podkreśla Liana, naukowy obraz świata nie ogranicza się jednak tylko do ścisłych logicznych wyników kształtujących go naukowych teorii, ale będzie zawierał również możliwe interpretacje formalizmów tych teorii. Co więcej, obrazu tego nie można też rozpatrywać całkowicie w izolacji od szerszej siatki przekonań natury metodologicznej, filozoficznej, a nawet religijnej. Heller zauważa natomiast, że za pośrednictwem naukowego obrazu świata nauka może wywierać dużo szersze oddziaływanie społeczne, kształtując ramy światopoglądowe, a także i przekonania religijne (Heller, 1996, s. 18–19).

W dalszym ciągu swoich analiz Liana wskazuje, że kategoria obrazu świata jest *samozwrotna*, ponieważ uwzględnia ona również założenia antropologiczne i teoriopoznawcze, które rzutować będą na to, jak rozumie się naturę poznania teologicznego oraz języka, jakim teologiczne treści są wyrażane (Liana, 2010, s. 74–80). Można wręcz zaryzykować stwierdzenie, że przyjęcie kategorii obrazu świata uwzględnia założenia co do tego, jak funkcjonuje aparat poznawczy człowieka. I tutaj pojawia się konsekwencja najbardziej fundamentalna: „przyjęcie kategorii obrazu świata wiąże się z uznaniem tego, że każde poznanie ludzkie jest zrelatywizowane do określonych warunków, określających historycznie zmienny charakter podmiotu poznającego jako poznającego właśnie” (Liana, 2010, s. 74). Oznacza to, że w takiej sytuacji nie ma możliwości całkowitego wyeliminowania uwarunkowań podmiotowych i dotarcia do wiedzy całkowicie odpodmiotowanej. Nie istnieje więc żadna forma poznania absolutnego, wolnego od jakichkolwiek subiektywnych przedzałożeń. Założenia takie można rozpoznawać i eliminować jedynie *ex post*, co nie przesądza z kolei, że nie pojawią się w tym procesie nowe, które uwidoczną się dopiero po odpowiednim czasie. Liana konkluduje, że tego typu podejście teoriopoznawcze na tyle dobrze zadomowiło się we współczesnej nauce, że można je uznać za teoriopoznawczy *paradygmat*. Przykładowo, paradygmat taki jasno wybrzmiewa w filozofii fizyki Alberta Einsteina wypracowanej w oparciu o doświadczenie formułowania ogólnej teorii względności, a zwłaszcza w jej współczesnych rozwinięciach (zob. np. Grygiel, 2021b, s. 214–282).

Nie ulega wątpliwości, że obraz świata, a w tym jego naukowa komponenta, tworzone są przy pomocy pojęć, które wraz z rozwojem nauki podlegają nieustannym przeobrażeniom, co z kolei pociąga za sobą głębokie zmiany mentalnych reprezentacji struktur Wszechświata oraz ich kulturowych uwarunkowań. Jeżeli zatem przyjąć, że takie zmiany w istotny sposób rzutują na postać sformułowań doktrynalnych, jakimi operuje teologia, to powstaje zasadnicze pytanie, jak ustrzec się przed teologicznym relatywizmem i eliminacją fundamentalnego znaczenia prawdy w teologii. Aby temu problemowi zaradzić, Liana przywołuje stanowisko *krytycznego realizmu*, w ramach którego wiedza o rzeczywistości niezależnej od umysłu poznającego podmiotu zdobywana jest sukcesywnie jako rezultat wzajemnego oddziaływania umysłu z tą rzeczywistością. Innymi słowy, wiedza o obiektywnej rzeczywistości, czy to przyrodzonej, czy nadprzyrodzonej, nie jest odpodmiotowiona, ale zawsze zawiera komponentę narzuconą przez kulturowo i historycznie uwarunkowany poznający podmiot. Aby się do tej prawdy stopniowo przybliżać, należy więc z tych podmiotowych uwarunkowań sukcesywnie oczyszczać, co, jak podkreśla Liana, dokonuje się poprzez zastąpienie starego obrazu świata nowym, bardziej zgodnym z aktualnie obowiązującym naukowym obrazem świata. Zdecydowany impuls ku tego typu myśleniu dał zresztą Jan Paweł II w 1988 roku, gdy w liście do dyrektora Obserwatorium Astronomicznego w Castel Gandolfo, George'a Coyne'a SJ, odważnie stwierdził, że: „nauka może oczyścić religię z błędów i przesądów; religia może oczyścić naukę z idolatrii i fałszywych absolutów” (Jan Paweł II, 1990, s. 10).

Za głębokie przeobrażenie przekonań o strukturze i funkcjonowaniu Wszechświata należy z pewnością uznać nieustannie rzucającą śmiałe wyzwania teologii zmianę ze statycznego na dynamiczny obraz świata, której integralną komponentę stanowi teoria ewolucji. Zmiana ta dokonała się dzięki wypracowaniu w XVII i XVIII wieku nowoczesnej metody naukowej, która poskutkowała ogromnym, w stosunku do czasów poprzednich, pogłębieniem wiedzy o przyrodzie, a w konsekwencji do gruntownych przemian cywilizacyjnych i kulturowych.

W efekcie tej zmiany okazało się, że Wszechświat, a wraz z nim życie na Ziemi, uważane dotychczas za niezienne i odwieczne, posiadają swoją historię. O wadze tej zmiany dla teologii przekonywał już w konstytucji *Gaudium et spes* Sobór Watykański II stwierdzając, że:

Sama historia tak bardzo biegnie, że poszczególni ludzie ledwo mogą dotrzymać jej kroku. Los wspólnoty ludzkiej ujednocza się i już nie rozprasza się między różne niejako historie. Tak człowiek przechodzi od statycznego pojęcia porządku rzeczy do pojęcia bardziej dynamicznego i ewolucyjnego, z czego rodzi się nowy, ogromny splot problemów, domagający się nowych analiz i nowych syntez.

Jeszcze bardziej wyraziście kwestię tę artykułuje Jan Paweł II w przywołanym powyżej liście do dyrektora Obserwatorium Astronomicznego:

Współczesny rozwój nauki rzuca teologii wyzwanie sięgające o wiele dalej, niż uczyniła to recepcja Arystotelesa w trzynastowiecznej Europie Zachodniej. Równocześnie jednak rozwój ten oferuje teologii potencjalnie ważne środki. Jak przez posługę takich wielkich scholastyków, jak Tomasz z Akwinu, filozofia arystotelesowska otrzymała postać głębokiego wyrazu doktryny teologicznej, tak czy nie możemy mieć nadziei, że nauki dnia dzisiejszego wraz z wszystkimi formami ludzkiego poznania, mogą umacniać i dostarczać informacji tym sektorom działalności teologicznej, które dotyczą relacji zachodzących między przyrodą, ludzkością i Bogiem? (Jan Paweł II, 1990, s. 9–10)

W innym miejscu wspomnianego powyżej listu Jan Paweł II zawęży pole swojej refleksji i odnosi się bezpośrednio do teorii ewolucji jako do teorii naukowej, która posiada szczególne znaczenie dla kształtowania się nowego spojrzenia na wiele klasycznych problemów teologii oraz jej metody (Jan Paweł II, 1990, s. 8–9):

Jeżeli kosmologie starożytnego Bliskiego Wschodu mogły zostać oczyszczone i włączone do pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju, to czy współczesna kosmologia nie mogłaby mieć czegoś do zaoferowania naszej refleksji nad stworzeniem? Czy perspektywa ewolucyjna nie rzuca światła na antropologię teologiczną, rozumienie osoby ludzkiej jako *imago Dei*, na zagadnienia chrystologiczne – a nawet na rozwój samej doktryny chrześcijańskiej? Czy, i jakie są eschatologiczne implikacje współczesnej kosmologii, zwłaszcza w świetle niezmiernie dalekiej przyszłości naszego Wszechświata? Czy metodologia teologii nie mogłaby owocnie zaczerpnąć z osiągnięć metodologii i filozofii nauki?

Za najważniejszą wypowiedź Jana Pawła II odnośnie teorii ewolucji uznaje się natomiast jego przemówienie do Papieskiej Akademii Nauk, wygłoszone 22 października 1996 roku, w którym zawarł on stwierdzenie, że od strony naukowej teoria ta jest „więcej niż hipotezą”. Co ciekawe, jeszcze jako ksiądz i profesor teologii, Benedykt XVI również podejmował zagadnienie teorii ewolucji, wykazując w tym względzie nieco więcej rezerwy, zwłaszcza w kwestii roli przypadku jako czynnika, który mógłby współdecydować o ewolucyjnej genezie ludzkiego gatunku. Z teologicznego punktu widzenia, jaki dominuje w jego pismach, trudno by taką ewentualność było pogodzić z ideą celowo zorientowanego stwórczego aktu Boga (zob. np. Novo, 2020). Brak sprzeczności pomiędzy stworzeniem a ewolucją wyartykułował również Franciszek, przemawiając do tejże samej Akademii w 2014 roku.

4.2 Statyczny antyk

W perspektywie historii racjonalnej refleksji nad Wszechświatem jego ewolucyjny (dynamiczny) obraz jako całości wyłonił się stosunkowo niedawno, bo około dwieście lat temu, jako rezultat konsekwentnego stosowania nowoczesnej metody naukowej. Przejawy my-

ślenia dynamicznego da się natomiast zidentyfikować już w filozofii greckiej. Przykładowo, Empedokles utrzymywał, że rzeczywistość ulega przekształceniu pod wpływem przyciągania, odpychania, czemu z kolei towarzyszy wzrost uporządkowania. Podobne tezy głosili inni greccy filozofowie, tacy jak Heraklit, Anaksagoras czy też Epikur (Kłoskowski, 1999, s. 11–12). Przeważającym wśród Greków było jednak wyrażane już przez Parmenidesa przekonanie, że za rzeczywiste należy uznać to, co stałe i niezmienne, a nie zaś to, co się staje i podlega zmianie. Filozofia antyczna najczęściej poszukiwała więc niezmiennych zasad rządzących tym, co zmienne. Najbardziej znaczącym tego typu systemem, który do dziś oddziałuje na kształt myśli europejskiej, jest oczywiście system Platona, gdzie pełnię istnienia posiadają jedynie niezmienne formy w odróżnieniu od zmysłowo doświadczanego świata materii. Podlega on nieustannemu procesowi stawania się i jest jedynie niedoskonałym odbiciem tych form. W tym dokładnie ma swoje źródło platońska metafora jaskini.

Myślenie o rzeczywistości w kluczu platońskim znajdowało swoje oczywiste przełożenie na preferowany w antycznej Grecji obraz Wszechświata. Za odwieczne uznawano bowiem nie tylko to, co niezmienne, ale również to, co powtarza się cyklicznie. Trudno więc się dziwić, że jako odwieczny Grecy postrzegali ruch gwiazd stałych na niebie, które w kierunku ze wschodu na zachód niezmiennie przemierzały swoje trajektorie. Sprawiały one również intuicyjne wrażenie bycia przytwierdzonymi do sferycznej i obracającej się jednostajnym ruchem granicy Wszechświata. Oprócz Słońca i Księżyca greccy astronomowie dostrzegali jeszcze trzecią grupę obiektów na niebie, które jednak nie przejawiały takiej regularności ruchu jak gwiazdy stałe, w efekcie czego nazwano je wędrującymi gwiazdami, czyli „planetami”. Pierwszej próby wyjaśnienia takiego stanu rzeczy dostarczył jeden z najsłynniejszych astronomów starożytnej Grecji i uczeń Platona, Eudoksos z Knidos, który zaproponował model sfer współśrodkowych. Planety były jasnymi punktami przytwierdzonymi do niewidocznych obracających się sfer, ułożonych koncentrycznie ze środkiem w Ziemi. W ten sposób miały one pewną swobodę ruchu po

okręgach przynależących do poszczególnych sfer, co dostarczało stosownego wyjaśnienia dla pojawiających się nieregularności. Model Eudoksosa był więc modelem *geocentrycznym* (zob. np. Kierul, 2007, s. 23–29).

Dlaczego jednak sfery i okręgi, a nie inne bryły i figury geometryczne, wybrane zostały przez Greków do konstrukcji modelu? Argumentów takich dostarczyli przede wszystkim Platon i Arystoteles. Skoro Wszechświat sam w sobie jest boski, więc ze swojej natury musi trwać w niekończącym się ruchu i to w ruchu kolistym, ponieważ sfera jest najbardziej doskonałą bryłą i dlatego jest najbardziej odpowiednią dla realizacji wiecznych ruchów obrotowych. To właśnie dzięki pracom Arystotelesa model sfer współśrodkowych został w kulturze europejskiej szeroko spopularyzowany i tą drogą przeniknął do teologii jako zakładany przez nią, w wielu aspektach praktycznie do dnia dzisiejszego, obraz świata. W odróżnieniu jednak od czysto geometrycznych ujęć Eudoksosa, Arystoteles wypełnił model sfer współśrodkowych „materią”, to znaczy za substancję niebieską uznał eter, który ze swojej natury jest boski, żywy, niezniszczalny i porusza się kuliście. Niezmienny ruch nieba wywoływany jest przez Pierwszego Poruszyciela, a cały Wszechświat przyjmuje w ten sposób charakter organizmu, w którym wszystko posiada swoją przyczynę. Proste zdroworozsądkowe obserwacje rzeczywistości pozwoliły Arystotelesowi na utwierdzenie się w przekonaniu, że sfera Księżyca wytycza fundamentalną granicę w strukturze Wszechświata pomiędzy niezmienną sferą nadksiężycową i sferą podksiężycową, dostępną w bezpośrednim zmysłowym oglądzie, złożoną z czterech żywiołów oraz rządzoną procesami powstawania i ginięcia rzeczy (zob. np. Kierul, 2007, s. 29–36).

Tak skonstruowany i uzasadniony model Wszechświata jednoznacznie wskazywał, że Wszechświat jest bytem odwiecznym. Można też słusznie przypuszczać, że postulat ten znajdował istotne dla siebie wsparcie w niezapośredniczonych przyrządami obserwacjach oraz ich skali czasowej, odpowiadającej biologicznej kondycji człowieka jako badacza przyrody. W szczególności obserwacja cyklicznych ruchów

ciał niebieskich nie dostarczała żadnych przesłanek, że cykle te mogły mieć kiedyś swój początek lub charakteryzujące je parametry mogły w jakikolwiek sposób ewoluować. Podobnie również potoczne warunki obserwacji organizmów żywych w skali czasowej ograniczonej długością ludzkiego życia nie umożliwiały stwierdzenia jakiegokolwiek zmienności, wskazującej na transformacje międzygatunkowe.

Choć w popularnym przekazie dominował arystotelesowski obraz świata i taki przedostał się do teologii, to prace antycznych astronomów postępowały nadal w kierunku konstrukcji o charakterze czysto geometrycznym. Szczególne znaczenie w tej materii miała szkoła aleksandryjska, gdzie powstały dwa z najbardziej doniosłych dzieł antycznej Grecji, jakimi były *Elementy* Euklidesa i *Almagest* Ptolemeusza (zob. np. Kierul, 2007, s. 39–57). To właśnie astronomowie aleksandryjscy zapoznali się z niezwykle dokładnymi jak na tamtejsze czasy pomiarami ruchów ciał niebieskich, przeprowadzonymi przez Babilończyków i datującymi się nawet do IX wieku przed Chrystusem. Osiągnięcia te stanowiły jednak istotne wyzwanie dla systemów Eudoksosa i Arystotelesa, ponieważ systemy te nie były w stanie wyjaśnić rezultatów babilońskiej astronomii. Teoria Ptolemeusza zrodziła się dzięki temu, że dokładność tych rezultatów można było wesprzeć doskonałością greckiej geometrii jako narzędzia opisu, co okazało się być jednym z największych osiągnięć antycznej nauki, na tyle wielkim, że do rezultatu tego odwoływali się Mikołaj Kopernik oraz Johannes Kepler.

Nie wchodząc w szczegóły skomplikowanej ptolemejskiej konstrukcji, warto zwrócić uwagę na dwa jej elementy. Po pierwsze, złożoność tej konstrukcji tłumaczy się powszechnie tendencją do „ratowania zjawisk”, czyli sztucznego mnożenia jej elementów, aby za wszelką cenę uzyskać zgodność z obserwacją, bez stawiania pytań o zgodność ze strukturą rzeczywistości, czyli o opis autentycznych ruchów planet. Chodziło tylko o narzędzie do przewidywania położeń. Po drugie, Ptolemeusz wprowadził do swojego modelu wielkość zwaną ekwantem, która widocznie naruszała regułę doskonałości ru-

chów kolistych². Z uwagi na fakt, że ekwant pozwala opisywać niejednostajność ruchu planet, osłabiając tę regułę Ptolemeusz zbliżył się *de facto* do prawdy o Wszechświecie. W przeciwieństwie do modelu Eudoksosa i Arystotelesa, model Ptolemeusza nie był modelem geocentrycznym.

Astronomia średniowieczna dokonała kilku raczej kosmetycznych retuszy do modelu ptolemejskiego, który ze względu na swoją matematyczną i geometryczną ścisłość zyskał sobie z końcem XIII wieku większe uznanie w kręgach naukowych od koncepcji arystotelesowskiej. Jak już sygnalizowano powyżej, arystotelesowski model Wszechświata stał się dominujący w myśli teologicznej. Wiązało się to niewątpliwie z faktem, że w XII wieku naukowa i filozoficzna myśl zachodnioeuropejska wzbogaciła się o szereg kluczowych dzieł Arystotelesa w ich tłumaczeniach z arabskiego lub też bezpośrednio z greki. Atrakcyjność arystotelesowskiego modelu Wszechświata wynikała przede wszystkim z jego metafizycznej podbudowy, w efekcie czego czynił on Wszechświat bardziej spójnym wewnątrz, ponieważ podbudowa ta otwierała możliwość przyczynowego wyjaśnienia struktury i zasad rządzących funkcjonowaniem Wszechświata. Co więcej, model ptolemejski nie był geocentryczny i uniemożliwiał pogodzenie go z fizyką Arystotelesa, wyróżniającą środek Ziemi jako absolutny układ odniesienia dla wyznaczania położenia ciał we Wszechświecie.

Bardziej intuicyjny i niezmatematyzowany model Arystotelesa lepiej nadawał się do interpretacji teologicznej, zwłaszcza, że świetnie harmonizował z obrazem Wszechświata zawartym w Piśmie Świętym. Przykładowo, statyczny geocentryczny obraz Wszechświata pozwalał łatwo stwierdzić, że w niezmienionej strukturalnie postaci Wszechświat powstał bezpośrednio w wyniku stwórczego działania Boga, zasiadającego na firmamencie gwiazd. W swoim krótkim, ale

² Ekwant jest geometryczną konstrukcją w modelu planetarnym Ptolemeusza. Ponieważ model ten nie jest geocentryczny, Ziemia pozostaje w pewnej odległości od środka orbity planet (deferensu). Ekwant to odbicie punktu, w którym znajduje się Ziemia względem tego środka. Jeżeli ekwant przyjmie się za punkt obserwacji, to ruch planet jest złożeniem ruchów jednostajnych po okręgu.

treściwym dziele *De aeternitate mundi* Tomasz z Akwinu przekonująco argumentował, że nie ma sprzeczności pomiędzy odwiecznym istnieniem świata a stwórczym aktem Boga, ponieważ akt ten nie posiada aspektu czasowego i relacja Boga do Wszechświata, jaką akt stworzenia w swojej istocie stanowi, mogła istnieć odwiecznie. Wniosek ten pozostaje zresztą w zupełnej zgodności z dużo wcześniejszym nauczaniem Augustyna z Hippony, który jako jeden z pierwszych rozstrzygnął, że Bóg jest ponad czasem, Wszechświat jest natomiast stworzony nie w czasie, ale z czasem (Mączka, 2001a).

4.3 Rewolucja kopernikańska

Choć Mikołaja Kopernika powszechnie uważa się za rewolucjonistę, odpowiedzialnego za obalenie antycznego obrazu Wszechświata, to rzadziej zauważa się, że w kilku aspektach jego model prezentował się konserwatywnie w stosunku do modelu ptolemejskiego (zob. np. Kierul, 2007, s. 71–82). Złożoność modelu ptolemejskiego, podyktowana nadrzędną strategią „ratowania zjawisk”, czyniła bowiem postulowany przez ten model obraz świata obcym dla fizycznych intuicji. Tym, co zdecydowanie niepokoiło Kopernika w modelu ptolemejskim był *ekwant*, ponieważ sfera nie mogła obracać się stabilnie bez zaczepienia w jej środku. Choć w ogólnym zarysie prace Kopernika wkomponowały się w tendencje matematyzacji i geometryzacji obrazu świata, to jednak wprowadzenie ekwantu ewidentnie naruszało platoński postulat doskonałości jednostajnych ruchów po okręgu, z czego Kopernik nie był gotów zrezygnować. Kopernik nadal również utrzymywał, że przyczyną ruchu planet jest ich unoszenie przez sztywne materialne sfery.

Rozwiązaniu problemów modelu ptolemejskiego posłużyły dwa główne postulaty: (1) likwidacja ekwantu oraz (2) potraktowanie Ziemi jako jednej z planet poruszających się wokół Słońca. Z uwagi na fakt, że Słońce nie znajdowało się w modelu kopernikańskim w środku Wszechświata, który to środek wyznaczony było przez środek orbity Ziemi, model taki określa się mianem *heliostatycznego*,

a nie *heliocentrycznego*. W ten sposób Kopernik jako jeden z pierwszych odważył się na czysto teoretyczne związanie punktu obserwacji ze Słońcem, w efekcie czego dostrzegł, że ruch planet z perspektywy Słońca ulega w zaproponowanym przez niego modelu znacznemu uproszczeniu. Ziemia wykonywała trzy ruchy: (1) ruch roczny wokół Słońca, (2) ruch dobowy wokół jej własnej osi oraz (3) precesja, czyli okresowa zmiana kierunku osi Ziemi, trwająca 25700 lat i odkryta przez greckiego astronoma Hipparcha w 130 roku p.n.e.

Z całego szeregu innowacji wniesionych przez model kopernikański wymienić należy cztery, które posiadają najbardziej przełomowe znaczenie. Po pierwsze, ruch gwiazd stałych na nieboskłonie okazał się artefaktem dobowego ruchu Ziemi wokół jej własnej osi. Paradoksalnie więc gwiazdy stały się jeszcze bardziej nieruchome niż w modelach starożytnej Grecji. Po drugie, model kopernikański kładł ewidentny kres wprowadzonemu przez Arystotelesa podziałowi na sfery podksiężycowe i nadksiężycowe. Po trzecie, miejsce człowieka na Ziemi nie było odąd tożsame z jego wyróżnioną pozycją w centrum Wszechświata, co wynika z pozbawienia Ziemi jej uprzywilejowanego charakteru we Wszechświecie (*zasada kopernikańska*). Po czwarte, uczynienie Ziemi jedną z planet wymuszało również zmianę myślenia o naturze grawitacji z jednocentrowej na wielocentrową, co istotnie przeczyło podstawom fizyki Arystotelesa. Choć Kopernik dokonał gruntownego przebudowania antycznego geocentrycznego obrazu Wszechświata, to jednak uzyskany przez niego obraz heliostaticzny nie pozwalał stwierdzić, że Wszechświat posiada swoją historię. Niezależnie bowiem od tego, czy planety krążą wokół Ziemi, czy też wokół Słońca, z wnętrza tych dwóch jakże różnych od siebie modeli nie sposób było wywnioskować, że Wszechświat jako strukturalna całość podlegał jakimkolwiek przemianom.

Na dalszej drodze do będącej przedmiotem dociekań w niniejszym rozdziale dynamizacji obrazu świata są prace dwóch astronomów epoki renesansu: Tychona Brahe (1546–1601) oraz Johannesa Keplera (1571–1630) (zob. np. Kierul, 2007, s. 85–101). Precyzyjne obserwacje poczynione przez Brahe doprowadziły do porzucenia wprowadzo-

nej przez Eudoksosa koncepcji sfer współśrodkowych, służących do-tychczas za wyjaśnienie ruchu planet na niebie. Rodzący się w tym momencie problem przyczyny ruchu planet podjął Kepler twierdząc, że funkcję taką należy przypisać Słońcu, które w modelu kopernikańskim nie odgrywało żadnej istotnej roli. Ostatecznie pozbywając się platońskiego założenia o jednostajności oraz kolistości ruchu planet, Kepler sformułował pierwszy zestaw praw, charakteryzujący w języku matematyki trajektorie ruchu planet, które okazały się być takie same dla nich wszystkich i przyjmować kształt elipsy. Kepler głosił wiele idei filozoficznych o charakterze platońskim, ale nigdy nie zyskały one większej akceptacji. Dla swojego pełnego uzasadnienia keplerowski model świata potrzebował jednak poprawnej fizyki, którą stworzyli Galileusz oraz Isaac Newton.

4.4 Nowa fizyka i nowa astronomia

Mechanika ruchu ciał pod wpływem działających sił oraz teoria oddziaływania grawitacyjnego zaprezentowana w 1687 roku przez Isaca Newtona w jego monumentalnym dziele *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* dostarczała niezwykle precyzyjnej jak na tamtejsze czasy fizyki, wyjaśniającej zjawiska ruchu nie tylko w najbliższym otoczeniu człowieka, ale również w skali kosmicznej (zob. np. Rogers, 1976, s. 253–308). Odkryte przez Newtona prawo powszechnego ciężenia pozwalało na ścisłe wyprowadzenie praw Keplera. Newton udowodnił bowiem, że jeżeli zgodnie z tymi prawami planety poruszają się po elipsie, to siła ich grawitacyjnego przyciągania przez Słońce jest odwrotnie proporcjonalna do kwadratu odległości. Innymi słowy, ruch planet w Układzie Słonecznym wynika z ich przyciągania przez Słońce. Ponieważ w przeciwieństwie do astronomii antycznej Newton uważał, że przestrzeń kosmiczna jest prawie pusta i na planety nie działa żadna siła oporu, brak siły grawitacyjnej powodowałby, że wszystkie ciała niebieskie poruszałyby się ruchem jednostajnym prostoliniowym. Mówiąc najogólniej, skomplikowany ruch ciał niebieskich wynika z oddziaływań grawitacyjnych pomiędzy

nimi. Nie można też w takiej sytuacji zakładać, że porządek układu planetarnego ustalony jest raz na zawsze, co otwiera możliwość myślenia o świecie jako o obiekcie ewoluującym w czasie.

W tak rysującej się przemianie obrazu świata ze statycznego na dynamiczny nie sposób pominąć udziału Galileusza (zob. np Rogers, 1976, s. 162–196). Oprócz tego, że dał on istotne podwaliny dla mechaniki newtonowskiej, wniósł także olbrzymi wkład w astronomię, głównie dzięki użyciu teleskopu. Nie był on jego konstruktorem, ale zapisał się jako prekursor wykorzystania teleskopu w obserwacji nieba. Podobnie jak później mikroskop w skali mikroświata, teleskop pozwalał na „przedłużenie” zmysłów, czyli na obserwacyjny dostęp do tych obszarów świata, których nie widać gołym okiem. W ten sposób falsyfikowało się również przekonanie, że niczym niezapośredniczony ludzki aparat poznawczy jest adekwatnym narzędziem do poznania wszystkich obszarów fizycznej rzeczywistości i że dostarcza o niej wyczerpującej informacji. Dalszy rozwój nauki dostarczać będzie coraz bardziej dobitnych potwierdzeń bezzasadności takiego przekonania. Teleskopowe obserwacje Galileusza jednoznacznie pokazały bowiem, że gwiazdy widoczne gołym okiem to tylko niewielki podzbiór wszystkich znajdujących się we Wszechświecie gwiazd. Co więcej, podważały one wprost antyczny podział na sfery podksiężycowe i nadksiężycowe, sugerując, że Wszechświat w całym swoim obszarze zbudowany jest z tej samej materii. Można więc słusznie oczekiwać, że materia niebieska podlega tym samym prawom dynamiki, co materia ziemska. Otwierała się w ten sposób perspektywa dla badań wewnętrznej struktury gwiazd, które do tej pory traktowano jedynie jako świetlne punkty na niebie. Dzięki badaniom teleskopowym przekonano się również, że gwiazdy mogą powstawać, świecić przez jakiś czas, a potem zanikać. Koncepcja sfery gwiazd stałych, spójna z modelem kopernikańskim, musiała więc ostatecznie odejść w zapomnienie.

Połączenie teleskopowych technik obserwacyjnych z teoretycznym aparatem mechaniki newtonowskiej zaowocowało w XVIII wieku nie tylko bardzo dokładnym opisem ruchu planet, ale również

stałym „powiększaniem” znanego kosmosu, zwłaszcza w stosunku do antycznych poglądów odnośnie jego rozmiarów. Antyczni astronomowie oceniali bowiem odległość Ziemi od Słońca na około 1200 promieni ziemskich, to jest około 8 mln kilometrów. Osiemnastowieczne badania dostarczyły natomiast jej poprawnej wartości, wynoszącej 150 mln kilometrów. Spektakularnym potwierdzeniem poprawności newtonowskiego prawa grawitacji było natomiast oszacowanie czasu powrotu komety Halleya, który w zgodzie z teoretycznymi obliczeniami nastąpił w 1759 roku. Za przełomowy krok w poszerzaniu dostępnego obserwacjom kosmosu należy z pewnością uznać osiągnięcia brytyjsko-niemieckiego astronoma, Williama Herschela (1738–1822) (zob. np. Kierul, 2007, s. 155–162). Był to pierwszy astronom, który w swoich naukowych badaniach systematycznie zajął się gwiazdami i mgławicami. W rezultacie jego badań okazało się, że światło z najdalej położonych mgławic dociera na Ziemię po około 2 milionach lat sugerując, że Wszechświat jest dużo starszy niż wskazywała na to chronologia biblijna. Był to niewątpliwie istotny przyczynek do argumentu przeciwko literalnemu interpretowaniu Księgi Rodzaju.

Badania nad mgławicami pozwoliły Herschelowi wyciągnąć jeszcze jeden oryginalny wniosek, znaczący z punktu widzenia genezy współczesnego dynamicznego obrazu świata. Herschel stwierdził bowiem, że różne rodzaje mgławic można potraktować jako kolejne etapy powstawania gwiazd poprzez kondensację materii mgławicowej w ich centrum. Choć wniosek ten nie jest poprawny z punktu widzenia współczesnej astrofizyki, to dał on początek przekonaniu, że gwiazdy mogą podlegać ewolucji. Wzbogacając swoją koncepcję powstawania planet w Układzie Słonecznym o pomysł Herschela, słynny francuski matematyk, fizyk i astronom, Pierre-Simone Laplace (1749–1827) dał natomiast początek ogólnie przyjmowanemu w XIX wieku pogładowi odnośnie genezy ciał niebieskich, jakim była *hipoteza mgławicowa* (zob. np. Kierul, 2007, s. 169–178). Hipoteza ta stanowiła integralny element kształtującego się w tym czasie poglądu, że Wszechświat ewoluuje i dlatego ma swoją historię.

Pytanie o historię Wszechświata musi ostatecznie dotknąć problemu, skąd on się wziął i w jakiej postaci rozpoczął swoje istnienie. Nie chodzi tutaj bynajmniej tylko o początek fizyczny, ale początek absolutny w sensie teologicznego aktu stworzenia przez Boga. W tym kontekście w XVIII wieku odżył jeden z najbardziej sugestywnych argumentów za istnieniem Boga jako stwórcy Wszechświata – argument z porządku i z celowości. Choć znalazł się on już na liście pięciu dróg Tomasza z Akwinu, to jednak ujrzał swoją nową odsłonę dzięki Newtonowi (zob. np. Pedersen, 2016). Newton zauważył bowiem, że w Układzie Słonecznym występują prawidłowości, których nie wyjaśnia odkryta przez niego teoria grawitacji. Ponieważ nie mogą one być dziełem przypadku, należy więc założyć, że za ich powstanie odpowiedzialny jest inteligentny stwórca, który realizuje w ten sposób swój doskonały zamysł. Co więcej, w mechanice Newtona pojawił się problem ze statycznością Wszechświata, wedle której oddziaływanie grawitacyjne powinno skutkować zapadnięciem się Wszechświata, przed czym bronić miał sam Bóg. Newton rozważał nawet przyjęcie specjalnie ustanowionej przez Boga zasady, która pozwoliłaby utrzymać niezmienną strukturę całej przyrody i zapobiec jej degeneracji. Jest to typowy przykład argumentu *God of the gaps*, wedle którego Bóg staje się hipotezą, wypełniającą luki w wiedzy, zbędną, gdy nauka dostarczy w przyszłości ostatecznych wyjaśnień. Teologiczna szkodliwość tego argumentu wynika przede wszystkim z tego, że zamiast traktować Boga jako rację, dzięki której nauka jest możliwa, czyni Boga pozornym dopełnieniem luki, gdzie nauka wydaje się być niemożliwa (zob. np. Wszolek, 1998). Problem ten powróci zresztą ze znaczącą siłą w odniesieniu do teorii ewolucji i trwającej do dziś kontrowersji wokół kwestii inteligentnego projektu.

4.5 Ku zmienności gatunków

Zaprezentowana w dotychczasowych rozważaniach droga do ugruntowania poglądu, że Wszechświat – a w tym również i Ziemia – mają swoją historię, angażuje nie tylko fizykę i astronomię, ale także geolo-

gię, paleontologię oraz biologię. W tej historii musi się znaleźć miejsce na powstanie życia, które zgodnie z koncepcją *abiogenezy*, czyli powstania świata ożywionego i świadomości z materii nieożywionej, stanowi finalny rezultat działania wpisanych w przyrodę praw, warunkujących stały wzrost złożoności we Wszechświecie. O ile jednak w przypadku astronomii i fizyki taką porządkującą funkcję spełniała (i spełnia zresztą nadal) geometria, o tyle w kwestii zastosowania metody naukowej do wyjaśnienia genezy życia, taką porządkującą rolę odegrał *czas*. I choć posiada on również właściwe sobie znaczenie w mechanice newtonowskiej, to dla ujęcia fenomenu życia w rygor metody naukowej przybiera on rolę kluczową. Warto też odnotować, że wykorzystanie metody naukowej w badaniu tego fenomenu miało swoje początki już w XVIII wieku, tuż po znaczących sukcesach, jakie metoda ta odniosła w jej zastosowaniu do fizyki. Centralnym zagadnieniem, które stoi w zdecydowanej opozycji do poglądów współczesnych, jest głoszone z wielką mocą przez Arystotelesa i utrzymujące się w niektórych środowiskach do dziś przekonanie o niezmienności gatunków.

Niezmienność gatunków miała podstawy w biologii Arystotelesa, postulującej hierarchiczne uporządkowanie organizmów żywych wedle stopnia ich doskonałości, co stanowiło pierwszą próbę biologicznej systematyki. Najważniejszym dziełem Arystotelesa w tym zakresie jest jego *Zoologia*, czyli *Historia animalium* (Arystoteles, 1992). Hierarchia życia rozpoczynała się od ciał nieożywionych na samym dole, poprzez rośliny, zwierzęta, a na jej szczycie zasiadał człowiek, jako najbardziej doskonały ze wszystkich stworzeń. Podobnie zresztą rzecz przedstawiała się w przypadku omówionej już powyżej arystotelesowskiej wizji kosmosu, tak samo opartej na zdroworozsądkowej spekulacji i czyniącej zadość naturalnej potrzebie harmonii i organizacji. O ile poszczególne ciała, tak ożywione, jak i nieożywione, mogą powstawać i zanikać, o tyle ich istoty mają niezmienny i odwieczny charakter, w efekcie czego u Arystotelesa nie ma możliwości przekształcania się jednych gatunków w inne. Naruszyłyby to też sensowność przyczyny celowej, ściśle przypisanej każdemu gatunkowi.

Arystotelesowska drabina życia bardzo szybko zadomowiła się w myśli chrześcijańskiej, stanowiąc konceptualną podporę dla literalnej interpretacji Księgi Rodzaju. W okresie średniowiecza przy ewidentnym wpływie koncepcji neoplatonickich drabinę życia rozszerzono o interpretację teologiczną, w efekcie czego zrodziła się koncepcja *wielkiego łańcucha istnienia*, reprezentującego kompletną realizację Boskiego zamysłu stworzenia świata (zob. np. Lovejoy, 1936). Obraz ten nie dotyczył więc jedynie świata materialnego, jak to miało miejsce u Arystotelesa, ale łączył w jedną hierarchię całość rzeczywistości duchowej i materialnej, w efekcie czego Bóg zasiadał na samym szczycie tego łańcucha. Bezpośrednio pod Nim znajdowały się anioły, a w miejscu swoiście wyróżnionym, czyli na pograniczu tych dwóch rzeczywistości, plasował się człowiek. Łańcuch istnienia stratyfikował też ustrój społeczny, a nawet rasy ludzkie. Ponieważ w takim obrazie wszystkie jego poziomy stanowią odbicie odwiecznych idei w umyśle Boga, nie mogą one podlegać żadnej zmienności. Poprzez wkomponowanie w znacznie szerszą od zamierzonej przez Arystotelesa strukturę rzeczywistości, jego stanowisko w kwestii niezmienności gatunków ulega więc w ten sposób dalszemu wzmocnieniu. Co ciekawe, przekonanie o niezmienności gatunków prawie aż do XIX wieku nie stało na przeszkodzie rozwojowi systematyki gatunków biologicznych, czego dowodem są prace jednego z najślynniejszych botaników Carla von Linne, zwanego skrótowo Linneuszem (1707–1788). Utrzymywał on bowiem, że Boża Opatrzność utrzymuje świat w jego niezmiennym stanie.

Jak ciekawie zauważa duński historyk i filozof nauki Olaf Pedersen (1920–1997), znaczący impuls dla genezy poglądu, że Ziemia oraz zamieszkujące ją gatunki organizmów posiadają swoją historię, miał charakter praktyczny, związany z szybko rozwijającym się na początku XVIII wieku wydobywaniem węgla, które umożliwiło szereg ważnych odkryć geologicznych i paleontologicznych (Pedersen, 2016). Sukcesywne wnikanie w głąb skorupy ziemskiej odsłoniło bowiem obraz, którego uwarstwiona struktura sugerowała dwa możliwe rodzaje wyjaśnień: albo warstwy te misternie i celowo poukładał inte-

ligentny projektant, albo naniesione one zostały naturalnie i stopniowo w długich okresach czasu. Jak już sygnalizowano powyżej, to właśnie odejście od wyjaśniania celowościowego w rozumieniu arystotelesowskim, do wyjaśniania w oparciu o prawa przyrody, ujmujące zakodowane w niej prawidłowości, poskutkowało unaukowieniem wiedzy o życiu, w efekcie czego zaczęła się w pełni do badań nad życiem stosować nowoczesna metoda naukowa. W tym przypadku taką rolę odegrało wprowadzenie czasu jako parametru porządkującego następstwo osadzania się poszczególnych warstw skorupy ziemskiej. Innymi słowy, warstwy geologiczne wprost wyznaczyły czasową skalę tego procesu.

Pedersen pokazuje również, że uczasowienie geologii miało swojego siedemnastowiecznego prekursora w osobie Nielsa Stensena (1638–1686), duńskiego biskupa Kościoła katolickiego oraz biologa i anatoma (Pedersen, 2016). Jako zdecydowany zwolennik stosowania opisu matematycznego w badaniu przyrody, Stensen zrekonstruował historię skorupy ziemskiej z wykorzystaniem zjawiska sukcesywnej sedymentacji osadów nanoszonych przez wodę. Na gruncie paleontologii natomiast istotne zasługi położył francuski zoolog Georges Cuvier (1769–1832), który w wyniku identyfikacji wielu gatunków na podstawie skamielin wykazał, że ze względu na położenie skamielin w bardzo starych warstwach odpowiadające im gatunki mogą już nie istnieć. Dodatkowo Cuvier zauważył bardzo nieznaczne różnice morfologiczne pomiędzy nimi, co zaczynało podważać sensowność stabilnej biologicznej formy, jaką jest gatunek. Do końca życia jednak Cuvier żywił przekonanie o niezmienności gatunków.

Pierwszą znaczącą i mającą pewne zastosowania nawet do dziś teorią ewolucji, zakładającą zmienność gatunków, była teoria sformułowana przez francuskiego lekarza i biologa epoki oświecenia Jean-Baptiste'a Lamarcka (1744–1829). Teorię tę przedstawił w swojej pracy, zatytułowanej *Filozofia zoologiczna* i opublikowanej w roku 1809. Podstawowa teza tej teorii głosi, że najważniejszym czynnikiem ewolucji jest środowisko, które poprzez zachodzące w nim fluktuacje warunków generuje nowe potrzeby danego organizmu, w efekcie

czego w samym organizmie zachodzą zmiany, prowadzące do powstania cech nabytych. Lamarck zaproponował *prawo używania i nieużywania narządów*, wedle którego narządy używane rozwijają się, natomiast narządy nieużywane zanikają. Fundamentalny problem, na jaki natknęła się teoria Lamarcka, to dziedziczenie. Każda teoria ewolucji musi bowiem wyjaśnić, jak cechy rodziców przenoszą się na ich potomstwo. Współcześnie wiadomo, że cechy nabyte nie są dziedziczone, co sprawia, że teorii ewolucji Lamarcka nie można dziś uznać za poprawne wyjaśnienie powstania życia na Ziemi. Za ważny wkład Lamarcka należy natomiast uznać przekonanie, że o tożsamości organizmów żywych nie decyduje ich istota, ale każdy z nich – w tym również człowiek – nosi w sobie ślad historii swojego powstania.

Współczesny amerykański biolog ewolucyjny Francesco Ayala uważa sformułowanie przez Charlesa Darwina (1809–1882) teorii ewolucji za drugą po kopernikańskiej rewolucję naukową, dla której proponuje nazwę *rewolucji darwinowskiej* (Ayala, 2007). Wraz ze sformułowaniem tej teorii zagadnienie genezy oraz specyfiki fenomenu życia stało się bowiem przedmiotem badań naukowych. Zaowocowały one wyłonieniem się ujednoczonego obrazu świata, w którym manifestuje się głęboka jedność przyrody ożywionej i nieożywionej. Motywacje, które kierowały Darwinem w formułowaniu teorii ewolucji, nawiązują bezpośrednio do wspomnianego powyżej dylematu, jak wyjaśnić strukturę i złożoność organizmów żywych oraz ich ogromną różnorodność. O ile z początkiem XIX wieku badająca świat materii nieożywionej fizyka całkowicie funkcjonowała już w reżimie nowoczesnej metody naukowej, to, pomimo rodzących się przekonań o zmienności gatunków, w naukach biologicznych nadal dominowały wyjaśnienia odwołujące się do kategorii celowościowych. Rzadko zwraca się też uwagę, że na myślenie Darwina znaczący wpływ miał zagorzały zwolennik tego typu wyjaśnień, brytyjski teolog i filozof William Paley (1743–1805). Jedno z jego głównych dzieł, zatytułowane *Natural Theology or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity*, znajdowało się bowiem w kanonie lektur dla studentów Uniwersytetu w Cambridge, gdzie kształcił się Darwin. W dziele tym

Paley zaprezentował argument za istnieniem Boga, wedle którego obserwowane w przyrodzie złożoność i celowość struktur jednoznacznie wskazują, że nie mogły one powstać bezcelowo w wyniku działania przypadku, ale są efektem zamierzonej działalności inteligentnego sprawcy, realizującego precyzyjnie i perfekcyjnie przemyślany projekt. Darwin miał więc ten sam cel badawczy co Paley: wyjaśnić funkcjonalne uporządkowanie organizmów żywych w przyrodzie. To, co ich jednak zdecydowanie poróżniło, to metoda: zamiast przywoływać interwencje inteligentnych sprawców, Darwin obrał ścieżkę znalezienia wyjaśnień naturalnych.

Zaproponowany przez Darwina mechanizm doboru naturalnego, który przedstawił w swoim opublikowanym w 1859 roku dziele *O powstawaniu gatunków*, zakładał istnienie zmienności dziedzicznych cech w pewnej populacji organizmów żywych, która w zależności od zmieniających się warunków środowiska zwiększa prawdopodobieństwo przetrwania i reprodukcji części populacji, posiadającej cechy adaptacyjnie korzystne. Stąd też znane sformułowanie Darwina *survival of the fittest*: przetrwanie najlepiej przystosowanego. Według Ayala dobór naturalny można ściślej zdefiniować jako „różnicowaną reprodukcję alternatywnych odmian, polegającą na tym, że niektóre cechy tych odmian są korzystne, zwiększając prawdopodobieństwo, że posiadające je organizmy przeżyją dłużej albo wykażą się większą płodnością niż organizmy mające odmienne cechy”. Chcąc jednak wyakcentować znaczenie doboru jako reguły selekcyjnej dla długotrwałego procesu powstawania gatunków, Ayala dodaje, że: „z pokolenia na pokolenie korzystne zmiany będą zachowywane i pomnażane, a mniej korzystne lub szkodliwe – eliminowane” (Ayala, 2009, s. 68). W przeciwieństwie do mechanizmu lamarckowskiego, dobór naturalny nie wymusza więc zmian, ale zachowuje adaptacyjnie korzystne cechy, zakodowane już w organizmie. Działając przez bardzo długie okresy czasu doprowadza on do utrwalenia się korzystnych cech w całej populacji, umożliwiając w ten sposób znaczne różnicowanie się organizmów i powstawanie nowych gatunków.

Współczesna postać teorii ewolucji, stanowiącej jedno z podstawowych i niezwykle skutecznych narzędzi biologii, nosi miano *syntheticznej teorii ewolucji*, ponieważ łączy ona w sobie dwie kluczowe składowe: (1) teorię doboru naturalnego Darwina oraz (2) genetykę (zob. np. Futuyma, Edwards i True, 2008). Rola genetyki jest fundamentalna, ponieważ wyjaśnia ona mechanizm powstawania zmienności cech organizmów oraz dziedziczenie. Jak już wspomniano, zmienność cech w obrębie populacji stanowi warunek dla poprawnego działania doboru naturalnego. Zmienność cech pojawia się jako skutek przypadkowych zmian w materiale genetycznym, zwanych *mutacjami genetycznymi*. Mutacje genetyczne to nagła, losowa zmiana zachodząca w materiale genetycznym. W ich efekcie może dochodzić do istotnych transformacji w kodowanej strukturze białek, skutkującej ostatecznie zmiennością cech. Bazując na pojawiających się mutacjach, dobór naturalny w sposób stopniowy i przez długi okres czasu skutkuje powstaniem kombinacji genów o bardzo niskim prawdopodobieństwie. W efekcie tego staje się on nie tylko mechanizmem selekcyjnym czy też oczyszczającym, ale przede wszystkim jest procesem twórczym, zdolnym do wyłonienia struktur o wysokim stopniu złożoności oraz znacznej różnorodności, jaką obserwuje się w przyrodzie.

Bardziej wnikliwa analiza specyfiki doboru naturalnego pokazuje, że wyłaniane przez ten mechanizm struktury istotnie różnią się od tych, jakich można by oczekiwać w wyniku działania inteligentnego sprawcy, realizującego perfekcyjny zamysł. Najważniejsza różnica zasadza się w tym, że dobór naturalny nie realizuje wcześniej ustalonego projektu, ponieważ nie jest on w stanie przewidzieć jakichkolwiek zmian środowiska, mogących mieć miejsce w przyszłości. Mają one bowiem charakter przypadkowy. Dobór naturalny działa krótkodystansowo, wprowadzając jedynie korekty *ad hoc* do istniejących już struktur organizmów żywych, aby zapewnić zdolność ich przetrwania i rozmnażania. W tym akurat sensie dobór naturalny nie jest przypadkowy, ponieważ zawsze uwzględnia adaptacyjną korzyść organizmu i skutkuje wzrostem złożoności, o czym więcej za chwilę. Przypad-

kowość szlaków ewolucyjnych wkłada się poprzez losowość mutacji oraz zmian środowiska (Ayala, 2009, s. 45–73). Aby wyjaśnić istnienie wielu podobieństw strukturalnych pomiędzy znacznie odległymi od siebie w systematyce gatunkami organizmów żywych wystarczy zauważyć, że odziedziczone zostały one od wspólnych przodków i zaadoptowane do nowych warunków. Nie są więc perfekcyjnie przystosowane do funkcji, które mają pełnić. Brak takiego przystosowania da się również zidentyfikować w sposób ewidentny w przypadku ludzkiego mózgu, który można wręcz określić mianem ewolucyjnego buba. Jego optymalna konstrukcja nie wymagałaby istnienia magistrali sensoryczno-motorycznej (Korzeniewski, 2005, s. 35–37).

Współcześnie przyjmuje się, że życie na Ziemi wyłoniło się ok. 4 mld lat temu. Natomiast ponad 99 procent gatunków z 5 miliardów, które kiedykolwiek pojawiły się na Ziemi, jest wymarła. Ewolucja życia oznacza pochodzenie od wspólnego przodka, co znajduje swoją graficzną reprezentację w postaci *drzewa życia* (zob. np. Futuyma et al., 2008, s. 93–118). Najstarsze hominidy, czyli człowiekowate, charakteryzujące się znaczną inteligencją, pionową i dwunożną postawą oraz zdolnością do wytwarzania i używania narzędzi, datują się na około 6–7 mln lat temu. Wyłonienie się gatunku *Homo sapiens* szacuje się na ok. 150 tysięcy lat temu, a analiza DNA pokazuje, że miało to miejsce w Afryce, po czym gatunek ten rozprzestrzenił się po całym świecie. *Homo sapiens* posiada nieproporcjonalnie duży mózg, potrafi abstrakcyjnie myśleć, dysponuje rozwiniętymi systemami etycznymi. Jest także zdolny do przejawiania zachowań religijnych. Genom gatunku *Homo sapiens* wykazuje bardzo wysokie podobieństwo do genomu szympansa, na poziomie 99 procent.

4.6 Dwie strategie

Pomimo wielu spektakularnych odkryć w fizyce i biologii, obraz Wszechświata w skali kosmicznej w XIX wieku nadal pozostawał obrazem statycznym, zakładającym jednorodność oraz czasoprzestrzenną nieskończoność Wszechświata i jego wypełnienie nieskoń-

czoną ilością gwiazd. Zgodnie z takim obrazem niebo w nocy powinno być całkowicie oświetlone przez gwiazdy, co stoi w oczywistej sprzeczności z obserwacją. Nocne niebo nie jest jasne, a jego pokrycie świecącymi obiektami nie jest jednorodne. Sprzeczność ta nosi miano *paradoksu Olbersa*. Do tego dochodzi drugie sprzeczne z faktami przewidywanie takiego modelu, że wypełniony gwiazdną materią nieskończony Wszechświat powinien się pod wpływem siły grawitacji zapaść do jednego punktu. Nazywa się to *paradoksem Seeliger*a (zob. np. Heller, 2005b). Choć znane już Newtonowi, obydwie te paradoksy znalazły swoje rozwiązanie dzięki jednemu z fundamentalnych odkryć powstałej na początku XX wieku *kosmologii relatywistycznej*, jakie stanowi *ekspansja Wszechświata*. Relatywistyczny charakter tej kosmologii wynika z faktu, że jej teoretyczną postawę funduje *ogólna teoria względności*, sformułowana w 1915 roku przez Alberta Einsteina³.

Zgodnie ze specyfiką metody naukowej, odkrycie ekspansji Wszechświata ma swoje teoretyczne i empiryczne uzasadnienie. Skoro ogólna teoria względności jest teorią wiążącą czasoprzestrzeń z oddziaływaniem grawitacyjnym, doskonale nadaje się ona do opisu dynamiki Wszechświata, którą w globalnej skali rządzi grawitacja. Pierwszych empirycznych przesłanek w tym względzie dostarczyły pomiary dopplerowskiego przesunięcia ku czerwieni światła emitowanego przez galaktyki (ang. *redshift*). Pomiary te ujawniły, że prędkość ucieczki galaktyk jest wprost proporcjonalna do ich odległości, co stanowi treść podanego w 1929 roku *prawa Hubble'a*. Odwrotność współczynnika liniowego występującego w tym prawie posiada sens fizyczny czasu, jaki upłynął od momentu początku ekspansji Wszechświata, czyli kiedy promień wynosił zero. Jest to więc wiek Wszechświata i wynosi on 13,7 miliarda lat (zob. np. Heller, 2005a, s. 73–77). Teoretycznych przewidywań rozszerzania się Wszechświata jako ekspandującej w czasie przestrzeni dokonali niezależnie dwaj fizycy teoretycy: Rosjanin Aleksander Friedmann (1888–1925) i belg Geo-

³ Z historią powstania ogólnej teorii względności oraz jej filozoficznymi uwikłaniami można się szerzej zapoznać w (Grygiel, 2021b).

rges Lemaître (1894–1966). W oparciu o uzyskane rozwiązania pola grawitacyjnego powstały modele kosmologiczne, zwane na cześć ich twórców *modelami Friedmanna–Lemaître’a* (zob. np. Sokołowski, 2005, s. 38–100). Te spośród nich, które najlepiej pasują do danych obserwacyjnych, wskazują na istnienie osobliwości początkowej. Charakteryzuje się ona tym, że gdy czas dąży do chwili początkowej, gęstość materii dąży do nieskończoności. Historia naszego Wszechświata bierze więc początek od chwili, która w 1949 roku została przez brytyjskiego fizyka Freda Hoyle’a nazwana *Wielkim Wybuchem* (ang. *Big Bang*). Koncepcja Wielkiego Wybuchu znalazła potwierdzenie dzięki odkryciu w 1964 r. kosmicznego promieniowania tła (zob. np. Sokołowski, 2005, s. 101–118). Promieniowanie to zinterpretowano jako termiczne promieniowanie stygnącego Wszechświata od bardzo wczesnych stadiów jego ewolucji po Wielkim Wybuchu. Koncepcja rozszerzającego się Wszechświata, a ściślej biorąc jego ekspandującej przestrzeni, stanowi rezultat przyjmowany wspólnie jako naukowy pogląd na jego ewolucję i kładzie ostatecznie kres wcześniejszym przekonaniom o jego statyczności. Rekonstrukcja historii Wszechświata na bazie empirycznie potwierdzonych modeli teoretycznych nosi miano *standardowego modelu kosmologicznego* (zob. np. Heller i Pabjan, 2007, s. 157–165).

Znaczenie przejścia ze statycznego do dynamicznego obrazu świata ukazuje właściwą sobie doniosłość dla teologii dopiero wówczas, gdy stanie się jasne, dlaczego ewolucja życia sprzęga się z ewolucją Wszechświata od momentu Wielkiego Wybuchu. Jak zaznacza Heller, związek ten wynika ze wzajemnego sprzężenia ewolucji kosmologicznej i ewolucji biologicznej, w efekcie czego ewolucja biologiczna stanowi „włókno” w ewolucji Wszechświata (Heller, 2012, s. 274). Za całokształt ewolucji Wszechświata odpowiadają z kolei prawa fizyki, co wskazuje na zależność ewolucji biologicznej także i od tych praw. W takiej perspektywie gatunek ludzki nie tylko pozostaje w głębokiej relacji do świata organicznego, ale również do całości Wszechświata jako jeden z najdoskonalszych wytworów w jego historii.

O tym, jak głęboko i jak wcześnie w historii Wszechświata te sprężenia sięgają, nietrudno się przekonać zauważając, że już kilka minut po Wielkim Wybuchu wyłoniły się chemiczne pierwiastki, które są podstawowymi składnikami organizmów żywych. Z kolei powstała 4,5 miliarda lat temu Ziemia, na której zaistniały warunki ku powstaniu życia, to planeta, której historia wzięła swój początek od kwantowych fluktuacji pierwotnej plazmy, prowadząc przez stadia powstania galaktyk aż do narodzin gwiazd, w tym także Słońca. Ostatecznie ewolucja młodego Słońca doprowadziła do powstania planet, do których przynależy Ziemia. Rozwój i funkcjonowanie organizmów żywych na Ziemi zachodzą natomiast dzięki pobieraniu z promieniowania słonecznego energii o niskiej entropii, w efekcie czego jej wysoko entropijny nadmiar, powstały po przetworzeniu jej na wysoko zorganizowane struktury, zostaje w postaci promieniowania podczerwonego wydany do przestrzeni kosmicznej. Heller nie waha się wręcz stwierdzić, że przestrzeń ta „odgrywa rolę ścieku, do którego wydalany jest bałagan wydzielany przez organizmy żywe” (Heller, 2012, s. 276). Potrzebne do przyjęcia takiego „ścieku” rozmiary przestrzeni Wszechświata muszą być więc olbrzymie, co zresztą dobrze koreluje z faktem, że Wszechświat musiał rozszerzać się przez ok. 10 mld lat, żeby powstało życiodajne Słońce. Dla wyłonienia się życia – a także i człowieka, Wszechświat musi być więc „wielki i stary”. Heller dodaje także, że oprócz bycia źródłem energii o niskiej entropii, Słońce przynależy do tego rodzaju gwiazd, wewnątrz których w trakcie kosmicznej ewolucji doszło do powstania cięższych pierwiastków chemicznych, a wśród nich węgla (Heller, 2012, s. 276–280). Ponieważ węgiel jest podstawowym składnikiem budulcowym wszystkich organizmów żywych, związek ewolucji kosmicznej z ewolucją biologiczną uzyskuje swoje dodatkowe potwierdzenie.

Dużo bardziej fundamentalny aspekt związku ewolucji biologicznej z prawami fizyki manifestuje się w kontekście nieliniowej termodynamiki układów dalekich od równowagi oraz wywodzącej się z niej *teorii układów dyssypatywnych* (zob. np. Tempczyk, 2002; Gumiński, 1986, s. 162–180). Znaczna większość realnych układów w przyro-

dzie posiada taki właśnie charakter. Teoria układów dyssypatywnych została opracowana w latach 70. ubiegłego stulecia głównie przez belgijskiego fizykochemika i laureata Nagrody Nobla Ilyę Prigogine'a (1917–2003). W formule hasłowej teoria ta orzeka, że porządek może wyłaniać się z chaosu, co zresztą znalazło się w tytule głośnej popularnonaukowej książki *Z chaosu ku porządkowi*, którą Prigogine opublikował wspólnie z Isabelle Stengers (Prigogine i Stengers, 1990). Ścisłej rzecz biorąc, teoria układów dyssypatywnych dostarcza naukowego uzasadnienia, w jaki sposób procesy dalekie od równowagi prowadzą do samoorganizacji w przyrodzie i powstania w niej wysoce uporządkowanych struktur. Struktura ma tutaj charakter dynamiczny, ponieważ pobiera i wydala znaczne ilości energii dla swojego istnienia, nazywa się ją *strukturą dyssypatywną*. Teoria układów dyssypatywnych stanowi ważny, ale dość często niezrozumiany i dlatego nieestety pomijany element uzasadnienia, dlaczego prawa przyrody mogą być odpowiedzialne za wyłonienie się tego typu struktur, zwłaszcza, gdy statycznie liczone prawdopodobieństwo ich powstania jako struktury równowagowej jest niezwykle małe. Złożoność matematycznego formalizmu teorii układów dyssypatywnych pozwala w ramach niniejszego studium wskazać jedynie na kilka jej konceptualnych podstaw i otrzymywanych rezultatów, dzięki którym można uchwycić jej najważniejsze dla teologa filozoficzne implikacje.

Jak wskazano przed chwilą, teoria układów dyssypatywnych opisuje czasową ewolucję układów w przyrodzie, po której ściśle rozumienie najlepiej sięgnąć jest do podstaw fizyki. Dynamikę procesów zachodzących w układach fizycznych określają równania, ujmujące zależność odpowiednich wartości wielkości fizycznych od czasu. Równania takie mają postać równań różniczkowych, gdzie chwilowe szybkości zmian tych wartości wyrażone są poprzez ich pochodne względem czasu. Istnieje ważna klasa tych równań, których rozwiązania posiadają własność jednoznaczności ewolucji czasowej w momencie, gdy zada się warunki początkowe. Własność tę określa się mianem *determinizmu*. Innymi słowy, określenie takich warunków powoduje, że historię układu można dokładnie przewidzieć dla każ-

dej dowolnej chwili czasowej. Nawet podstawowe równanie mechaniki kwantowej, czyli *równanie Schrödingera*, jest deterministycznym równaniem ewolucji prawdopodobieństw kwantowych, indeterminizm układów kwantowych manifestuje się dopiero w momencie pomiaru.

Determinizm praw fizyki opisujących czasową ewolucję układów klasycznych wcale jednak nie musi implikować przewidywalności zachowań tych układów. Istnieje bowiem klasa układów deterministycznych, wykazujących zachowania chaotyczne, czyli takie, których czasowej ewolucji nie sposób przewidzieć. Określa się je mianem *układów z chaosem deterministycznym* (zob. np. Crutchfield, Farmer, Packard i Shaw, 1995). Głębsze zrozumienie natury tego typu układów wymaga wprowadzenia ważnego rozróżnienia czasowych ewolucji tych układów na ewolucje *stabilne* i *niestabilne*. Ewolucja jest stabilna, jeśli niewielkie zmiany warunków początkowych nie wpływają na przebieg tej ewolucji w czasie. Układ taki tłumi atakujące go fluktuacje, czego przykładem są choćby amortyzatory w samochodzie. Niwelują one nierówności nawierzchni drogowej tak, że pasażer nie odczuwa dyskomfortu podczas jazdy. Natomiast jeśli ewolucja jest niestabilna, choćby niewielka zmiana warunków początkowych skutkuje drastycznymi zmianami ich czasowej ewolucji. Analogicznie można też mówić o stanach układu stabilnych i niestabilnych. Klasyczny przykład w tej materii to kule bilardowe, których trajektorie bardzo silnie zależą od kąta, pod jakim będzie ustawiony uderzający je bilardowy kij. Podczas gdy układy stabilne utrzymują swoją przewidywalność przy niewielkich niedokładnościach warunków początkowych, układy niestabilne stają się nieprzewidywalne, a zwiększanie dokładności nie niweluje ich chaotycznych zachowań. Owszem, gdyby hipotetycznie warunki początkowe zadać nieskończenie dokładnie, wówczas układ odzyskałby swoją przewidywalność.

W teorii układów dyssypatywnych pojawianie się stanów niestabilnych w opisywanych przez nią układach ma swoje źródło w *nie liniowym* charakterze jej równań. W przeciwieństwie do równań liniowych, w których suma rozwiązań daje również poprawne rozwią-

zanie, z sumy rozwiązań równań nieliniowych nie otrzymuje się kolejnego rozwiązania. Wynika to z faktu, że o ile w reżimie liniowym części układu pozostają względem siebie w prostych relacjach oraz zachowują niezależność od globalnej struktury układu, to w reżimie nieliniowym układy wykazują skomplikowaną sieć oddziaływań pomiędzy swoimi częściami oraz całością, a także są czułe na zmiany parametrów otoczenia. Dzięki tym wyjątkowym własnościom w układach podległych nieliniowej dynamice mogą zachodzić procesy, skutkujące samoorganizacją i wzrostem złożoności. Posiadają one ściśle określony kierunek, co inaczej określa się mówiąc, że wyznaczają one *strzałkę czasu*. Ewolucją układów podległych nieliniowym równaniom dynamiki rządzą więc dwie strategie: (1) mająca wewnętrzny względem układu charakter strategia konieczności, wyznaczona przez odpowiednie równania dynamiki, oraz (2) zewnętrzna strategia przypadku, uwzględniająca oddziaływanie układu z fluktuacjami otoczenia

Teoria układów dyssypatywnych stanowi również ważną z filozoficznego i teologicznego punktu widzenia odsłonę procesu przemian w matematyce i fizyce, który Heller określa mianem „oswajania przypadku”. Heller ma w nim ostatecznie na celu pokazanie, że Bóg i przypadek nie są sprzeczne, a wręcz przeciwnie: Bóg mógł użyć przypadku w projektowaniu Wszechświata. Innymi słowy, przypadek nie jest momentem, w którym Bóg traci kontrolę nad Wszechświatem, lecz jest jednym z kluczowych składników odpowiedzialnych za złożoność życia obserwowaną dzisiaj w przyrodzie. Prawdopodobieństwo pojawia się też jako ważny element formalizmu mechaniki kwantowej, ponieważ decyduje ono o rozkładzie wyników eksperymentalnych uzyskanych w pomiarach wykonywanych na układach kwantowych. Heller upatruje główne źródło wykluczenia zdarzeń przypadkowych z naukowej racjonalności w naukach Arystotelesa, gdy Arystoteles utrzymuje, że nauka obejmuje tylko te zdarzenia, które zachodzą „zawsze lub w większości” (Heller, 2012, s. 21–27). Podejście to sprzyja przekonaniu, że przypadek leży całkowicie poza domeną racjonalności i nie może być narzędziem naukowych wyjaśnień. Bóg nie

może więc wykorzystać przypadku jako planu swego stworzenia, co skutkuje wciąż rezonującym twierdzeniem, że teoria ewolucji nie zgadza się z tym, jak działa Bóg i że teoria ta jest bezpośrednio sprzeczna z wiarą chrześcijańską.

Artykułowane w ramach niniejszego podrozdziału sprzężenie historii życia z historią Wszechświata znajduje swój najpełniejszy wyraz w stwierdzeniu, że życie na Ziemi, a zatem też i człowiek, to *struktury dyssypatywne w stanie dalekim od równowagi* (Heller i Życiński, 1990, s. 108). Jako uzasadnienie tej tezy Heller przytacza dwie racje. Po pierwsze, struktury dyssypatywne bardzo często pojawiają się w biologii. Mówiąc krótko, są normą, a nie wyjątkiem. W szczególności organizmy żywe przejawiają cechę struktur dyssypatywnych, jaką jest podporządkowanie części całości, czyli spełnianie przez nie roli służebnej. Po drugie, chodzi o fakt, że życie posiada swoją historię, co realizuje się jedynie w reżimie nieliniowym, gdy stany układu zależą od fluktuacji otoczenia, w efekcie czego oddziaływanie z otoczeniem tworzy historię życia. Można wręcz powiedzieć, że jako gatunek *Homo sapiens* nosi w sobie historię oddziaływań, w jakie wchodził z otoczeniem na drodze swojej ewolucji. Jak zresztą zaznaczano powyżej, kierunkowość w czasie to cecha rozpoznawcza procesów zachodzących daleko od równowagi. Nie ulega więc wątpliwości, że wrażliwość układów dalekich od równowagi na fluktuacje zewnętrzne stwarza warunki dla działania doboru naturalnego, ponieważ układy te zyskują w ten sposób naturalną zdolność adaptacji do zmiennych warunków środowiska. Znacznie łatwiej też dostrzec można, dlaczego niezwykle długie okresy ewolucji mogą zgodnie z postulatem Darwina prowadzić do znacznych zmian, w tym oczywiście zmian międzygatunkowych. Jak stwierdza Heller, prawa biologii nie działają ponad prawami fizyki, ale w wyznaczonej przez nie przestrzeni, wnosząc w nią jednocześnie istotne ubogacenie: „biologia nie działa wbrew fizyce, ale z niej wyrasta” (Heller, 2012, s. 292).

4.7 Platon i emergencja

Opisanemu powyżej przejściu od statycznego do dynamicznego obrazu świata, jako efektu konsekwentnego stosowania współczesnej metody naukowej, towarzyszy również ewolucja rozumienia, czym jest materia (Heller, 1982). Samo w sobie filozoficzne pojęcie materii jest intuicyjne i nieostre, potocznie kojarzy się z bliżej nieokreśloną masą, zajmującą jakąś objętość w przestrzeni. Pojęcie materii było już przedmiotem spekulacji w myśli antycznej Grecji, co znalazło chociażby swój wyraz w arystotelesowskiej teorii *hylemorfizmu*. Materia odgrywała w tej teorii rolę czynnika biernego, z którego po nałożeniu odpowiedniej formy mogły powstawać realnie istniejące obiekty, określone przez swoją istotę. W fizyce newtonowskiej pojęcie materii zostało zastąpione przez operacyjnie zdefiniowane pojęcie masy, która obliczana jest poprzez przemnożenie objętości danego ciała przez jego gęstość. W ten sposób masa mogła być bezpośrednio użyta jako parametr w równaniach tej teorii. Otwarcie natomiast współczesnego podręcznika z fizyki traktującego o budowie materii to nieuchronna konfrontacja z zaawansowaną matematyką, gdzie o materii w potocznym sensie nie sposób znaleźć ani słowa. W tej perspektywie materię należy raczej kojarzyć z polami fizycznymi, które w standardowym modelu cząstek elementarnych definiowane są przez odpowiadające im symetrie będące, mówiąc ściślej, unitarnymi nieprzywiedlnymi reprezentacjami grupy Poincaré (zob. np. Schwichtenberg, 2015). W opinii Hellera, potoczne pojęcie materii należy traktować najwyżej jako myślowy nawyk, wykorzystywany do zbiorczego określenia zróżnicowanych pod względem swojego wewnętrznego ukonstytuowania obiektów fizycznych.

Stawiając pytania o to, co stanowi tworzywo przyrody na jej najbardziej fundamentalnym poziomie, współczesna nauka zaowocowała głębokimi przemianami przekonań ontologicznych, wskazując na konieczność odejścia od głoszonej przez Arystotelesa i jego kontynuatorów ontologii substancji, do ontologii, w których podstawową rolę odgrywa struktura jako sieć relacji. Ontologie strukturalistyczne mają

z kolei swoje źródło w podstawowym narzędziu współczesnej nauki, jakim jest matematyka. Daje to asumpt do twierdzenia, że struktury matematyczne fundują ontyczną podstawę Wszechświata. Przekonanie takie określa się mianem *matematyczności przyrody* (Heller, 2010). Znacznie lepiej plasuje się ono w kontekście szeroko rozumianej myśli platońskiej, czemu wyraz dał jeden z twórców mechaniki kwantowej, wybitny fizyk niemiecki Werner Heisenberg, mówiąc, że:

Fizyka współczesna zdecydowała jednoznacznie na korzyść Platona. Najmniejsze jednostki materii nie są w istocie obiektami fizycznymi w zwykłym sensie tego terminu. Są one formami, ideami, które można wyrazić dopiero w języku matematyki (Heisenberg, 1966, s. 37).

Pogląd o matematyczności przyrody niewątpliwie wpisuje się w nurt *realizmu naukowego*, wedle którego struktury teorii przybliżają struktury fizycznej rzeczywistości, a nie są, jak suponowałby to *instrumentalizm*, jedynie użytecznymi fikcjami dla przewidywania wyników pomiarów. Zdradzając już teraz kierunek dalszych analiz niniejszego studium, można stwierdzić, że odsłaniają one jakiś fragment logosu, immanentnego w tworzywie Wszechświata. Uściśleniem i pogłębieniem matematyczności przyrody jest wylansowana niezależnie przez Hellera i Życińskiego koncepcja *pola racjonalności*, nieco inaczej określana też jako *pole potencjalności* (Heller, 1997, s. 236–237; Życiński, 2013b). Ujmując rzecz w największym skrócie, pole racjonalności stanowi najbardziej fundamentalne tworzywo matematycznych struktur przyrody, z których mogą wyłaniać się wszystkie struktury fizycznej rzeczywistości w trakcie ewolucji Wszechświata. W ten sposób zdecydowanie wyrażają się preferencje współczesnej fizyki dla szeroko rozumianych ontologii platońskich, w ramach których postuluje się niezależność istnienia struktur matematycznych od ludzkiego umysłu oraz ich znaczący udział w tworzywie Wszechświata.

W ścisłym jednak sensie przekonanie o matematyczności przyrody nie jest ani poglądem pitagorejczyków, ani też samego Platona. Zostało ono wypracowane przez uczniów Platona: Speuzypa

i Ksenokratesa, myślicieli reprezentujących późną akademię platońską. W szczególności Ksenokratesowi przypisuje się zinterpretowanie matematyki jako ontologii świata, czyli prekursorstwo współczesnej idei matematyczności przyrody (Demiński, 2010). Wyłaniający się w ten sposób obraz materii nie przypomina zatem niczego, co mogłoby odpowiadać amorficznej masie, pozbawionej jakiegokolwiek wewnętrznego ustrukturywania. Wręcz przeciwnie, w obrazie rysowanym przez współczesną naukę materia to byt dynamiczny, wyposażony w mechanizmy umożliwiające jej samoorganizację i wzrost złożoności. Co więcej, nauka umożliwia wgląd poznawczy w strukturę materii od poziomu mikroświata, czyli poziomu Plancka rzędu 10^{-34} m, do makroświata galaktyk rzędu 10^{30} m. Z uwagi na fakt, że aparat poznawczy człowieka wyewoluował na poziomie rzeczywistości rzędu 10^0 m, dostęp do tak dalekich i wysoce abstrakcyjnych w swojej strukturze obszarów rzeczywistości możliwy jest jedynie za pomocą matematyki.

Warto również w tym momencie wskazać, że o ile pogląd o matematyczności przyrody jest atrakcyjny i podziela go wielu współczesnych fizyków i filozofów nauki, to istnieje również zauważalna grupa jego zdecydowanych oponentów. Do takich należy ostro kontestujący wszelkie platońskie koncepcje Stephen Hawking. W jego opinii, teoria to jedynie matematyczny model, o którego adekwatności decyduje jego empiryczna weryfikacja, a wyprowadzanie wniosków na temat struktur czy obiektów pod powierzchnią zjawisk całkowicie pozbawione jest sensu (zob. np. Hawking i Mlodinow, 2011). Inna fala krytyki platońskiego rozumienia matematyki i jej roli w przyrodzie płynie ze strony nauk kognitywnych, a szczególnie z prac amerykańskiego lingwisty kognitywnego George'a Lakoffa. W oparciu o tworzoną wraz ze swoimi współpracownikami teorię uważa on, że nawet tak abstrakcyjne koncepcje matematyczne jak liczby zespolone można zrekonstruować z pewnych podstawowych adaptacyjnie i rozwojowo nabytych metafor. Wszelkie platońskie próby wyjaśniania natury matematyki kwalifikuje on jako przejaw filozoficznego romantyzmu (Lakoff i Núñez, 2000).

Strukturalne bogactwo przyrody w postaci omawianych w poprzednim podrozdziale mechanizmów rządzących dynamiką układów dalekich od równowagi bezpośrednio odpowiada za powstanie i rozwój olbrzymiej różnorodności organizmów żywych na Ziemi. Mechanizmy te reprezentują bardzo ważną klasę procesów zachodzących w przyrodzie, w rezultacie których wzrost złożoności prowadzi do powstania nowych struktur, nieredukowalnych do swoich składowych. Innymi słowy, rosnąca złożoność skutkuje wyłonieniem się nowych struktur, których własności w żaden sposób nie wynikają z tego, co wnoszą ich elementy składowe. Proces taki nazywa się *emergencją*, natomiast struktury powstałe w wyniku jego działania *strukturami emergentnymi* (Życiński, 2009). Mają one *holistyczny* charakter, który warunkuje istnienie dwóch rodzajów przyczynowości: (1) *bottom-up*, gdy części składowe wpływają na własności struktury emergentnej oraz (2) *top-down*, gdy własności wyższego poziomu rzutują na poziom niższy bez naruszenia praw, którym niższy poziom podlega. W ten sposób można bez żadnych przeszkód mówić o odmiennym charakterze organizmów żywych bez zakładania, że życie wyłania się na skutek dodania jakiejś witalnej siły z zewnątrz, nieosiągalnej dla procesów naturalnych. Jako prostą fizyczną ilustrację takich struktur można podać cząsteczkę wody. Ze względu na swoją niską masę cząsteczkową, woda powinna być gazem. Tworzenie się wiązań wodorowych pomiędzy atomami wodoru i tlenu różnych od siebie cząsteczek jest odpowiedzialne za oddziaływania między tymi cząsteczkami, w wyniku których w temperaturze pokojowej woda jest cieczą. Własności wody jako cieczy nie można więc zredukować do tych, które wynikają z przyłączenia dwóch atomów wodoru do atomu tlenu. Są to *własności emergentne*, powstające w globalnej strukturze dużej liczby oddziałujących ze sobą cząsteczek wody.

Z perspektywy prób reinterpretacji doktryny chrześcijańskiej podejmowanych w ramach niniejszego studium, struktury emergentne odgrywać będą również bardzo istotną rolę w antropologii, która w studium tym jest założona. Chodzi tutaj bowiem o fundamentalną dla zagadnień teologicznych kwestię rozumienia relacji *umysł-ciało*

(ang. *mind-body*). Kwestia ta stanowi nadal przedmiot szerokich dyskusji w ramach dynamicznie rozwijających się współcześnie nauk kognitywnych⁴. Z teologicznego punktu widzenia w całej ostrości staje tutaj zagadnienie rozumnej duszy ludzkiej, jej relacji do ciała, a co za tym idzie, pytanie o śmierć i o życie wieczne człowieka (zob. np. Grygiel, 2019). Nie ulega wątpliwości, że jest to jedno z centralnych wyzwań reinterpretacyjnych, jakie napotyka się w ramach teologii ewolucyjnej. Nie wchodząc obecnie w zawiłości precyzyjnych rozróżnień w ramach całej plejady propozycji rozwiązań problemu umysł-ciało, na obecne potrzeby wystarczy jedynie poczynić ogólne uwagi na temat trzech grup rozwiązań problemu umysł-ciało i jego relewantności dla wyzwań teologii ewolucyjnej.

Pierwsza grupa rozwiązań, którą charakteryzuje *dualizm* w relacji umysł-ciało, zakłada w najbardziej radykalnej postaci *dualizmu substancjalnego* Kartezjusza istnienie dwóch oddzielnych substancji: niematerialnego umysłu oraz materialnego mózgu. Z punktu widzenia klasycznej antropologii filozoficznej, czerpiącej w przeważającej większości z myśli antycznej Grecji i powszechnie akceptowanej w teologii, dualizm jest najbardziej preferowanym rozwiązaniem. Nie można go jednak pogodzić ze specyfiką współczesnej metody naukowej, ponieważ da się przy jej użyciu wyjaśnić, jak niematerialny umysł miałby oddziaływać na materialny mózg. Jest to problem *przyczynowości psychofizycznej*. Druga grupa stanowisk, zdecydowanie obca myśleniu teologicznemu, ale i nie do końca respektująca ramy metody naukowej, to *monizm redukcjonistyczny*, zwany inaczej *eliminatywizmem* i reprezentowany między innymi przez amerykańskich kognitywistów, Paula i Patricję Churchlandów (P. M. Churchland, 1984; P. S. Churchland, 1986). Rozwiązanie to przewiduje, że w przyszłej naukowej teorii umysłu nastąpi ostatecznie całkowite wyrugowanie wszelkich pojęć, czyniących referencję do jakości i procesów uważanych za specyficznie mentalne.

⁴ Obszerne wprowadzenie do zagadnienia relacji umysł-ciało można znaleźć w (Bremer, 2010, s. 9–178).

Natomiast trzecia grupa rozwiązań, określana mianem *monizmu emergentnego*, z jednej strony odcina się od propozycji dualistycznych, nieprzydatnych z punktu widzenia metody naukowej. Z drugiej jednak przyjmując zarysowane powyżej rozumienie materii jako zdolnej do samoorganizacji, umożliwia ona przewyciężenie redukcjonizmu i zinterpretowanie jakości i procesów mentalnych jako struktur i własności emergentnych, wyrastających z posiadających odpowiedni stopień złożoności struktur neuronalnych. W takim kontekście swoje precyzyjne rozumienie posiada także przyczynowość psychofizyczna. Podobnie więc jak w przypadku wzmiankowanego powyżej fenomenu życia, fenomen umysłu można wyjaśnić bez odwoływania się do wyjaśnień, wykraczających poza metodologiczny naturalizm. Pełną adekwatność monizmu emergentnego jako antropologicznej podstawy dla teologii chrześcijańskiej uzasadniał już zresztą obszernie Życiński (Życiński, 2009, s. 73–92). Szczególny przykład monizmu emergentnego, traktującego umysł jako strukturę dyssypatywną, został obszernie przedyskutowany w (Grygiel, 2015). Taka antropologiczna perspektywa wydaje się być na obecną chwilę najbardziej obiecująca, a jej przyjęcie optymalne dla reinterpretacyjnych wysiłków podejmowanych w ramach teologii ewolucyjnej.

Szybki postęp nauk kognitywnych, w ramach których klasyczne problemy antropologii filozoficznej, takie jak wolna wola, świadomość czy abstrakcyjne myślenie, zyskują swoje naukowe wyjaśnienie, stawia dziś istotne pytanie o to, czy, podobnie jak fenomen życia w teorii ewolucji, nauki te całkowicie podporządkują fenomen człowieka reżimowi naukowej metody. Nie da się póki co wskazać żadnych rozstrzygających racji w tej materii, ponieważ na obecną chwilę nie wiadomo, czy jest to tylko problem złożoności i braku odpowiednich narzędzi, czy rzeczywiście fenomen człowieka nieusuwalnie wymyka się narzędziom współczesnej nauki. Nie sposób tu też pominąć wpływu, jakie na rozumienie człowieka i jego natury odważnie prognozuje inżynieria genetyczna (zob. np. Metzl, 2019). Płynące z tego kierunku wyzwania oraz ich etyczne implikacje pozostają poza badawczym obszarem niniejszego studium.

W podsumowaniu powyższych rozważań jako kluczowe z punktu widzenia teologii ewolucyjnej warto wskazać na następujące kwestie:

1. Kategoria obrazu świata, a w tym przede wszystkim jego naukowa odsłona, wkomponowuje się w szerszy kontekst kulturowych i społecznych uwarunkowań, w jakie ze swojej natury uwikłany jest język teologii.
2. Rozwój nauki prowadzi do niezwykle głębokiej przebudowy obrazu świata, w wyniku której Wszechświat ukazuje swą dynamiczną naturę, pozwalającą na wyłanianie obiektów o coraz większym poziomie złożoności.
3. Historia człowieka sprzęga się z historią Wszechświata, który dla powstania gatunku *Homo sapiens* potrzebował długiego czasu istnienia oraz osiągnięcia znacznych rozmiarów.
4. Emergentny charakter procesów prowadzących do wzrostu złożoności obiektów i struktur w przyrodzie pozwala na przyjęcie *monizmu emergentnego* jako rozstrzygnięcia problemu *umysł-ciało*, które z jednej strony koresponduje z ustaleniami współczesnej nauki, a z drugiej da się uniesprzeczniczyć z chrześcijańskim poglądem na człowieka.

Rozdział 5

W nurcie logosu

OMÓWIONA w poprzednim rozdziale transformacja obrazu świata, wynikła z konsekwentnego stosowania współczesnej metody naukowej, pokazuje jednoznacznie, że pozwalając na nieporównywalnie głębsze w stosunku do okresu przednaukowego poznanie struktury rzeczywistości, metoda ta nie tylko zapewnia zdecydowanie lepszą kontrolę nad otaczającym nas światem, ale przede wszystkim zmusza do gruntownego przebudowania przekonań o tym, z czego ten świat jest na swoim najbardziej fundamentalnym poziomie „zrobiony”. Trudno jest jednak wskazać jakiegokolwiek powody, aby współczesny, naukowy obraz świata nie mógł ulec kolejnej gruntowej przebudowie, prowadzącej do tak dalece uogólnionych teoretycznych ujęć, które zmuszą do traktowania go w taki sposób, w jaki współczesna fizyka traktuje fizykę Arystotelesa. Oparcie teologii na ewolucyjnym obrazie świata nie jest więc jedynie zabiegiem prewencyjnym przeciwko dezaktualizacji wykorzystywanego przez nią języka i jej kulturowej marginalizacji, ale ma przede wszystkim na celu dużo głębsze poznawcze wejście w tajemnicę tego, kim w swojej istocie jest Bóg. Uzasadnienie możliwości takiego pogłębienia domaga się obecnie metafizycznej interpretacji, w której centrum stoi ściśle związana z racjonalnością świata koncepcja *logosu*.

5.1 Pierwsze „wcielenie” logosu

Chcąc w pełni dostrzec, jak współczesna metoda naukowa odsłania ukryty w przyrodzie zamysł, czyli jej racjonalność, trzeba sięgnąć do samych początków nauki, a mianowicie do czasów jońskiej szkoły filozofii, w której to podjęto odważną i zakończoną sukcesem próbę *de-mitologizacji* przyrody (zob. np. Heller, 2004, s. 21–27). Próba ta poskutkowała obaleniem panteonu arbitralnie rządzących Wszechświatem bogów na rzecz uznania prawidłowości wbudowanych w samą naturę, które ludzki umysł może odkryć bez uciekania się do wyjaśnień, przywołujących arbitralnie działające czynniki nadprzyrodzone. Znany duński historyk nauki, Olaf Pedersen, podsumowuje tę kwestię następująco:

Narodziny niemitologicznego opisu natury były wynikiem sprzeciwu wobec części kardynalnych składników religii Greków. Bóstwa Olimpu oraz ich mniej dostojni pomocnicy pozbawieni zostali roli autorów zjawisk naturalnych. Zastąpiła ich immanentna, bezosobowa konieczność, którą stopniowo odkrywały badania naukowe (Pedersen, 2016, s. 45).

Jeden z czołowych myślicieli tamtych czasów, Heraklit z Efezu (ok. 535–475 p.n.e.), wprowadził do filozofii pojęcie *logosu* na oznaczenie zasady porządku i wiedzy, odnosząc je jednocześnie do idei boskiej racjonalności, przenikającej prawa rządzące Wszechświat. Zapoczątkowane w starożytności badania naukowe były tylko pierwszą próbą rozwikłania tajemnic zakodowanych w przyrodzie i dostarczenia naturalnych wyjaśnień obserwowanych zjawisk. I choć fizyka Arystotelesa jest dziś uważana za naukowo nieadekwatne wyjaśnienie funkcjonowania Wszechświata, doprowadziła ona do sformułowania metafizyki, która przez setki lat była uważana za dostarczającą wgląd w najbardziej fundamentalne i ogólne zasady rzeczywistości. Dotyczy to chociażby pojęcia substancji, na którym nadal opiera się większość myślenia o przednaukowym charakterze.

Nadejście chrześcijaństwa nie nastąpiło jednak w postaci jasno sformułowanej doktryny z dobrze ugruntowanymi ramami pojęciowymi, ale jako tzw. *sacra pagina*, czyli księgi Nowego Testamentu, spisane nie przez filozofów, ale przez prostych świadków życia i dzieł Jezusa Chrystusa. Pewne wpływy myśli greckiej da się już odnaleźć w Starym Testamencie w takich księgach jak Księga Mądrości czy Księgi Machabejskie. Oprócz tego elementy myśli greckiej przeniknęły do Starego Testamentu poprzez Septuagintę, będącą przekładem z hebrajskiego na grecki. W Nowym Testamencie można również wskazać przykłady, takie jak choćby śmiało wykorzystujący koncepcje *logosu* prolog Ewangelii św. Jana, czy niektóre fragmenty listów św. Pawła, które wskazują na mającą wyraźnie platoński charakter koncepcję poznania transcendentnych rzeczywistości, metaforycznie ukazaną przy pomocy obrazu korynckich luster (1 Kor 13,12).

Właściwa krystalizacja i systematyzacja chrześcijańskiej doktryny rozpoczęła się jednak, gdy treść objawienia zetknęła się w pełni z filozofią starożytnej Grecji na przełomie II i III wieku (zob. np. Heller, 2001). Wyjątkowość spotkania myśli greckiej z chrześcijaństwem wiązała się przede wszystkim z obustronnym przekonaniem o racjonalności, immanentnej w strukturze i działaniu przyrody. Ze strony chrześcijaństwa to przekonanie pojawiło się już na przełomie I i II wieku w dziełach Klemensa Rzymskiego. Jego bezpośrednia afirmacja porządku kosmicznego i harmonijnej współzależności wszystkich elementów Wszechświata była wyraźną wskazówką, że demitologizacja natury przeniknęła już do myśli wczesnych Ojców Kościoła. Klemens pisze:

Niebiosa obracają się jak Bóg zarządził i są Mu poddane w pokoju. Dzień i noc następują po sobie tak, jak On zarządził i jedno nie przeszkadza drugiemu. Będąc posłuszne Jego rozkazom Słońce i Księżyc, i chór gwiazd kręcą się w harmonii bez zbaczania z przepisanych im ścieżek. Ziemia rodzi owoce we właściwych porach w zgodzie z Jego wolą [...] Wszechmogący Pan i Stwórca [...] zobligował wszystkie stworzenia do współ-

nej pracy w pokoju i zgodzie, jak to jest konieczne we wszechświecie, a nawet bardziej jeszcze wśród nas, którzy szukamy schronienia w Jego miłosierdziu (Pedersen, 2016, s. 73).

Asymilacja myśli greckiej przez rodzącą się doktrynę chrześcijańską ułatwiła powstanie i rozwój teologii spekulatywnej, której głównym prekursorem był Orygenes (ok. 185–254), jeden z najważniejszych przedstawicieli szkoły aleksandryjskiej przełomu II i III wieku. Teologia spekulatywna została wyposażona w unikalną zdolność racjonalnej argumentacji i obrony przed błędem, czego przykładem są pierwsze cztery sobory w IV i V wieku, co jednocześnie potwierdza tym samym znaczenie rozumu w sprawach wiary. Miazg filozofii greckiej z wiarą biblijną stanowił podstawową napędową siłę wczesnego chrześcijaństwa, w którym racjonalność zawarta w Objawieniu łączyła się z racjonalnością tkwiącą w systemach pojęciowych, wypracowanych na drodze racjonalnej refleksji nad przyrodą. Możliwość takiego połączenia wynika z głębokiej odpowiedniości pomiędzy logosem odczytanym ze studium nad przyrodą i zakodowanym w filozofii oraz nauce, a Logosem transcendentnym i objawiającym się jako jego najbardziej fundamentalną przyczynę. Odpowiedniość tę trafnie ujmuje wywodząca się z dzieł Augustyna z Hippony i wzmiankowana już w pierwszym rozdziale metafora dwóch ksiąg: *Księgi Objawienia* i *Księgi Natury*.

Unikalne kontrapunkcyjne zestrojenie wiary i rozumu zostało osiągnięte w teologii Tomasza z Akwinu. Wedle Akwinaty manifestujący się w filozofii rozum pozwalał racjonalnie uchwycić artykułowaną w teologii treść wiary, wiara stanowiła natomiast właściwą podstawę dla poszerzenia rozumienia wykraczającego poza naturalne siły ludzkiego rozumu (zob. np. Pieper, 2000, s. 118–126; Jan Paweł II, 1998a, Art. 42–44; Gilson, 1998, s. 20–22). Zbyt rzadko podkreśla się jednak, że geniusz Akwinaty ujawnił się także i chyba właśnie przede wszystkim wtedy, gdy zdecydował się on na niezwykle odważną zamianę dotychczas powszechnie obowiązującego neoplatonistycznego fundamentu konceptualnego teologii na filozofię arystotelesowską, wy-

chodząc z założenia, że ta ostatnia zaoferuje bardziej precyzyjne i naukowo uzasadnione ramy pojęciowe, a jej przejrzyste zasady logiczne mogłyby zapewnić znacznie większą precyzję i przejrzystość teologicznych wnioskowań. Nie da się ukryć, że Tomasz z Akwinu wykazał się w ten sposób dużą elastycznością intelektualną, potwierdzając zarazem pomocniczą rolę filozofii w teologii i ukazując swój dystans do apriorycznego traktowania jakichkolwiek systemów filozoficznych.

Znaczenie hellenistycznego dziedzictwa dla chrześcijaństwa można dodatkowo dostrzec, zwracając uwagę na te epizody w historii chrześcijaństwa, które charakteryzują się malejącą rolą racjonalności, czy też wręcz eliminacją logosu jako podstawy teologicznej refleksji. W swoim słynnym przemówieniu do przedstawicieli nauki na Uniwersytecie w Ratyzbonie w Niemczech w 2006 roku Benedykt XVI wprost wskazał na znajdujący swój wyraz w greckiej filozofii integralny i ponadczasowy charakter logosowości chrześcijaństwa, z którą spotkanie legło u jego genezy (Ratzinger, 2006). Proces usuwania logosu papież określa mianem *dehellenizacji*, co ujmuje następująco:

Tezie, że krytycznie oczyszczone dziedzictwo greckie stanowi integralną część wiary chrześcijańskiej, przeciwstawia się postulat dehellenizacji chrześcijaństwa, który od początku epoki nowożytnej odgrywa coraz bardziej dominującą rolę w poszukiwaniach teologicznych.

Co więcej, Benedykt XVI postrzega dehellenizację jako skutek odejścia od opartej na precyzyjnej metafizyce teologicznej metody Tomasa z Akwinu, zainicjowanego przez myślicieli pokolenia bezpośrednio następującego po Akwinacie. Papież nie waha się w przytoczonym przemówieniu stwierdzić, że:

Gwoli uczciwości trzeba przyznać, że w późnym średniowieczu rozwinęły się w teologii nurty rozbijające tę syntezę ducha greckiego i ducha chrześcijańskiego. W przeciwstawieniu do tak zwanego intelektualizmu augustyńskiego i tomistycznego pojawiło się – poczynając od

Dunsa Szkota – podejście woluntarystyczne, które w wyniku późniejszej ewolucji doprowadziło ostatecznie do sformułowania tezy, że nasze poznanie Boga ogranicza się wyłącznie do Jego *voluntas ordinata*. Poza nią istniałaby wolność Boga, na mocy której może On stwarzać i czynić nawet coś, co jest sprzeczne z wszystkim, czego w rzeczywistości dokonał.

W tak krótkim i zwartym wystąpieniu Benedykt XVI nie mógł z oczywistych względów w pełni rozwinąć złożoności pojęciowych przekształceń, jakie zaszły po nastaniu woluntaryzmu zapoczątkowanego przez franciszkańskiego filozofa i teologa Jana Dunsza Szkota (1266–1308). Nacisk kładziony przez Szkota na wolność Boga w określaniu praw Wszechświata zdecydowanie różnił się z gwarantowanym przez koncepcję logosu duchem racjonalności. Ograniczona jedynie niesprzecznością arbitralność Boskiej woli, określona mianem *woli absolutnej* (łac. *voluntas absoluta*), uniemożliwiała poznanie Boga poza to, co podpadało pod wymienioną w powyższym *wolę uporządkowaną* (łac. *voluntas ordinata*), wyrażającą aktualny porządek stworzenia. Co więcej, w opozycji do tomistycznej teorii analogii orzekania o Bogu Szkot utrzymywał, że jeżeli pojęcia nie aplikują się jednoznacznie do Boga i do stworzenia, wiedza o Bogu nie jest w ogóle możliwa. Grunt dla wynikającego z tych poglądów rozdziału wiary i rozumu został już zresztą przygotowany przez potępienia z 1277 roku, prowadzące do rosnącej nieufności teologów do filozofów, którzy zaczęli sukcesywnie eliminować filozofię z ich teologicznych dociekań. Podobnie filozofowie wykonywali swoją pracę bez odwoływania się do religii jako czynnika motywującego (zob. np. Mączka, 2001b). Ta separacja zdominowała czasy nowożytne i do dnia dzisiejszego nie została skutecznie przewyciężona.

Woluntaryzm Szkota znalazł swoją kontynuację w filozofii Williama Ockhama (1285–1347), uważanego za ojca *nominalizmu*. Zgodnie z doktryną nominalistyczną realnie istnieją tylko indywidua. Nie można wskazać żadnych ogólnych praw rządzących rzeczywistością, a uniwersalia są jedynie znakami wskazującymi na poszcze-

gólne przedmioty. W konsekwencji przyroda nie da się ująć w kategoriach jakichkolwiek powszechnie obowiązujących prawidłowości, a idea racjonalności stworzenia jako immanencji Logosu traci ostatecznie swój sens. Bóg staje się prawie całkowicie niepojmowalny na drodze rozumowej, a jedyny dostęp poznawczy do Jego istoty umożliwia wiara. W ten sposób także woluntaryzm otrzymał swoje pełne konceptualne wsparcie. Wpływy woluntarystyczne i nominalistyczne spowodowały głęboką przemianę myślenia religijnego, która zaowocowała doktrynami filozoficznymi Mistrza Eckharta i Mikołaja z Kuzy (zob. np. Gilson, 2001, s. 48–68). Ruch ten określa się mianem *devotio moderna*. Wiadomo również, że Marcin Luter, ojciec reformacji, był pod silnym wpływem myśli i pism Eckharta, a także Williama Ockhama. Mając na względzie zasygnalizowane konceptualne przemiany od czasów syntezy Tomasza z Akwinu, Benedykt XVI postrzega reformację jako pierwszą otwartą manifestację dehellenizacji. Ujmuje to następująco:

Kwestia dehellenizacji pojawia się po raz pierwszy w XVI wieku w związku z postulatami reformacji. Przyglądając się tradycji szkół teologicznych, reformatorzy widzieli w niej formę systematyzacji wiary uwarunkowanej całkowicie przez filozofię, a więc – można powiedzieć – określenie wiary z zewnątrz, wedle kategorii myślowych nie wywodzących się z niej samej. Wskutek tego wiara nie jawiła się już jako żywe słowo dziejowe, ale jako element włączony w strukturę pewnego systemu filozoficznego. Natomiast postulat *sola Scriptura* jest poszukiwaniem czystej formy wiary, takiej, jaka jest od początku obecna w słowie biblijnym. Metafizyka jawi się tutaj jako założenie wyprowadzone z innego źródła, od którego należy wiarę uwolnić, aby mogła na powrót stać się w pełni sobą. Kiedy Kant stwierdził, że musi obalić wiedzę, aby uczynić miejsce dla wiary, postąpił w myśl tego programu z radykalizmem, którego reformatorzy nie mogli przewidzieć.

5.2 Wcielenie 2.0: logos naukowej metody

Nie ulega wątpliwości, że w zacytowanym właśnie wyjątku Benedykt XVI czyni szereg trafnych diagnoz, dotyczących się charakterystycznego dla czasów nowożytnych rozejścia pomiędzy wiarą i rozumem, zaprioryzowanego ostatecznie w teorii poznania, sformułowanej przez Immanuela Kanta (1724–1804). Istotne zastrzeżenia budzi jednak wyrażone w dalszym ciągu ratyżbońskiego wykładu przekonanie, że współczesna metoda naukowa utrzymuje, a nawet i wzmacnia to rozejście, kontynuując w ten sposób proces dehellenizacji:

Tylko ten rodzaj pewności, który jest wynikiem współdziałania matematyki i empirii, pozwala mówić o naukowości. To, co chce być uznane za naukę, musi się zmierzyć z tym kryterium. W konsekwencji również nauki o sprawach ludzkich, takie jak historia, psychologia, socjologia i filozofia, starały się zbliżyć do tego kanonu naukowości. Dla naszej refleksji istotny jest jednak również fakt, że sama ta metoda wyklucza problem Boga, sprawiając, że jawi się on jako problem nienaukowy lub przednaukowy. W ten sposób jednak dochodzi do zawężenia horyzontu nauki i rozumu, czego zasadność należy zakwestionować.

Trudno w tym momencie wchodzić w szczegółową krytykę tego stanowiska, zdradzającą zresztą w szerszym kontekście wąskie postrzeganie nauki poprzez pryzmat jej neopozytywistycznej interpretacji. Same prace filozoficzne Einsteina, zwłaszcza po jego filozoficznym nawróceniu w rezultacie formułowania ogólnej teorii względności, pokazują jasno, że fenomen nauki obficie angażuje założenia natury metafizycznej (zob. np. Grygiel, 2021b, s. 214–266). Taka, a nie inna ocena nauki wiąże się niewątpliwie z wyrażaną niejednokrotnie przez Benedykta XVI tezę o wyróżnionym czy wręcz opatrnościowym charakterze filozofii greckiej jako konceptualnej podstawy chrześcijaństwa. Tezę tę niewątpliwie wspiera nadal utrzymywane w niektórych kręgach zwolenników klasycznej filozofii przekonanie, że w myśl

Arystotelesa istnieje, mająca charakter konieczny, wiedza o najbardziej fundamentalnych zasadach rządzących przyrodą, którą można ująć w postaci niewzruszalnego metafizycznego systemu. Nie ulega jednak wątpliwości, że takie przekonanie zaciera subtelną i często lekceważoną różnicę pomiędzy immanentnym w przyrodzie Logosem a jego konceptualną reprezentacją, którą każdy metafizyczny system stanowi. Jakakolwiek próba zakwestionowania adekwatności takiej reprezentacji nieuchronnie spotyka się wówczas z zarzutem podważenia sensowności logosu lub jego całkowitej eliminacji.

Odwołując się wprost do artykułowanej przez Benedykta XVI dehellenizacji, Heller zajmuje stanowisko polemiczne twierdząc, że grecka przygoda z odkryciem racjonalności ukrytej w przyrodzie znajduje swoją kontynuację w postaci nowoczesnej metody naukowej. Ducha hellenistycznego nie można ograniczyć ani do dosłownego języka filozofii greckiej, ani do przekonania, że grecka metafizyka dała wyczerpujący i ostateczny wgląd w podstawowe zasady rzeczywistości. Heller pisze:

Benedykt XVI w tym kontekście mówił o dehellenizacji, o odejściu od wielkiego nurtu racjonalności, zapoczątkowanego przez Greków. Oczywiście nie chodzi o powrót do metod i stylów z zamierzchłej przeszłości ani w ogóle o cofanie się. Nurt greckiej racjonalności nie jest statyczny, on ciągle płynie rwącym potokiem. Okres greckiej filozofii, patrystyka, teologiczne szkoły średniowiecza – to były tylko pierwsze etapy. One, jeśli nie wręcz wydały z siebie, to w każdym razie stworzyły grunt pod kolejne wcielenia racjonalności: powstanie nauk empirycznych w XVII wieku i późniejsze narastanie wokół nich filozoficznej refleksji. To prawda, że wkrótce zaczęły w nich dominować tendencje ateistyczne (oświecenie i potem różne odmiany pozytywizmu) i być może to było jednym z powodów, dla których teologia chrześcijańska odgrodziła się od nich murem zakazów i potępień. Nie ulega jednak żadnej wątpliwości, że nurt greckiej ra-

cjonalności przybrał dziś postać rozwoju nauk przyrodniczych. To one dyktują obecnie standardy racjonalności, a refleksja filozoficzna, jaka towarzyszy naukom, stara się te standardy właściwie odczytać i zinterpretować (Heller, 2016, s. 59).

Wyrażona w tym wyjątku centralna teza Hellera, że odkryty przez grecką filozofię logos znajduje swoje nowe i pełniejsze „wcielenie” w racjonalności nauk przyrodniczych, ewidentnie nawiązuje do myśli szeregu znaczących badaczy relacji pomiędzy nauką i teologią, takich jak Ian Barbour, Arthur Peacocke, Nancey Murphy czy też John Polkinghorne. W powyższej wypowiedzi najistotniejsze jest, że właściwe współczesnym naukom wcielenie racjonalności to nie jakiś kolejny wyróżniony system pojęć właściwych danej naukowej teorii, ale reguły, jakimi rządzi się nauka w sukcesywnej akumulacji wiedzy i docieraniu do coraz bardziej fundamentalnych poziomów rzeczywistości. Heller daje w ten sposób wyraz swojemu głębokiemu przekonaniu o istnieniu wewnętrznej logiki rozwoju naukowego w opozycji do tych, którzy prawideł dynamiki tego rozwoju upatrują jedynie w czynnikach zewnętrznych (zob. np. Heller, 1984). Dając swoją odpowiedź na pytanie postawione przez jednego z twórców mechaniki kwantowej Edwina Schrödingera, jakie osiągnięcia nauki najbardziej pomogły religijnemu pogładowi na świat, Heller stwierdza: „to poszczególne osiągnięcia dzisiejszej fizyki są najbardziej wymowne pod tym względem, ale jej metoda” (Heller, 2009, s. 313).

Choć wchodzenie w dalsze niuanse myślenia Benedykta XVI zdecydowanie wykracza poza ramy niniejszego studium, to, dla uwypuklenia myślowego profilu tej znaczącej dla współczesnego chrześcijaństwa postaci, warto na moment powrócić do jego intelektualnych zmagania z fenomenem współczesnej nauki. Zupełnie bowiem przeciwnie do sceptycyzmu wobec racjonalności naukowej, dominującego w omówionym przed chwilą wykładzie ratyżbońskim, w znacznie wcześniejszym, bo ogłoszonym w 1967 roku słynnym dziele *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, Benedykt XVI jeszcze jako ksiądz i pro-

fesor teologii wręcz proroczo wypowiada się o perspektywach, jakie dla teologii stwarza mechanika kwantowa:

Może sposób podejścia dzisiejszej fizyki będzie nam tu większą pomocą niż ta, którą mogłaby dać filozofia Arystotelesa. Fizyka dzisiaj wie, że o strukturze materii można mówić tylko w przybliżeniu, z różnych punktów widzenia. Wie, iż odpowiedź na pytanie dotyczące przyrody zależy każdorazowo od punktu widzenia obserwatora. Czy nie moglibyśmy teraz zrozumieć, że pytając o Boga, nie mamy szukać po arystotelesowsku jakiegoś ostatecznego pojęcia, który objęłoby całość, tylko musimy być przygotowani na wielość aspektów zależnych od miejsca obserwacji, których nie potrafimy ogarnąć spojrzeniem wszystkich naraz, możemy je tylko przyjąć, nie próbując powiedzieć ostatniego słowa? Spotykamy się tu z ukrytym wzajemnym oddziaływaniem wiary i nowożytnej myśli. To, że dzisiejszy fizycy, wychodząc poza strukturą arystotelesowskiej logiki, myślą w ten sposób, jest chyba także skutkiem nowego wymiaru, jaki otworzyła chrześcijańska teologia, skutkiem koniecznego w niej myślenia komplementarnego (Ratzinger, 2018, s. 177–178).

Skąd taka nagła zmiana? Znów, mając jedynie sposobność do skrótego komentarza, wydaje się, że zmianę tę można wstępnie przypisać konserwatywnemu „skrętowi” Ratzingera, jaki nastąpił po Soborze Watykańskim II (zob. np. Seewald, 2021, s. 541–563). Nie trudno się jednak przekonać, że powyższy wyjątek jak w soczewce skupia w sobie praktycznie całą treściową zawartość hellerowskiego stanowiska, wyrażonego w jego oryginalnej odpowiedzi na wspomniane powyżej pytanie Schrödingera. Co więcej, poprzedza on czasowo badawczą i publikacyjną aktywność Hellera w tej materii. Warto jednak zauważyć, że Ratzinger nie precyzuje w tym wyjątku, co dokładnie rozumie pod pojęciem obserwatora. Zwłaszcza w świetle słyn-

nych sporów Bohra z Einsteinem, w mechanice kwantowej obserwatora wiąże się z wyborem konkretnego czasoprzestrzennego układu współrzędnych, bez angażowania jakichkolwiek stanów świadomości obserwatora, co ma niestety miejsce w niektórych nieuprawnionych interpretacjach tej teorii. Znane są też przypadki, gdy fizycy otwarcie deklarowali swoje teologiczne inspiracje w formułowaniu teorii. Przykładowo jeden z autorów kwantowo-mechanicznego *twierdzenia Kochena-Speckera*, Ernst Specker, wprost powoływał się w procesie jego formułowania na analogie do prowadzonych przez Tomasza z Akwinu debat, czy Bóg ma wiedzę o rzeczach, które nie istnieją (Specker, 1960).

Pozostawiając dalsze komentarze lekturze odpowiedniej dla ich szerszego wyartykułowania literatury, czas na przedyskutowanie, mniej lub bardziej wprost wskazanych w powyższym wyjątku, czterech podstawowych wymiarów, w jakich metoda współczesnej nauki pogłębia nurt racjonalności, zainicjowany przez myśl starożytnej Grecji. Są to: (1) *perspektywiczność* (komplementarność) poznania, (2) jego *prawdopodobny*, a nie *konieczny charakter*, (3) niemożliwość pełnej obiektywizacji ze względu na nieusuwalność uprawiającego teologię podmiotu oraz (4) *uogólnienie*, pośrednio sygnalizowane przez Ratzingera przez wskazanie roli logik niearystotelesowskich w nauce. Wszystkie te cztery wymiary biorą jednak swój początek z założonego w nich ontologicznego stanowiska, zgodnie z którym istnieje zdecydowana dysproporcja pomiędzy ograniczonym charakterem mentalnych reprezentacji w stosunku do abstrakcyjnego charakteru rzeczywistości, dzięki którym wiedza o tej rzeczywistości jest w ludzkim umyśle tworzona. Można też słusznie oczekiwać, że odwzorowania tej rzeczywistości nie będą wierne, ale będą zawierać poznawcze artefakty.

Perspektywiczność poznania w nauce zmanifestowała się szczególnie w momencie, gdy dostrzeżono, jak fundamentalną rolę spełnia w niej symetria. Rola ta ma swoje pierwsze ważne źródło w sformułowanym w drugiej połowie XIX wieku przez niemieckiego matematyka Feliksa Kleina (1849–1925) *programie erlangenkim*, zgod-

nie z którym geometrię należy traktować nie jako o naukę o stosunkach przestrzennych, ale jako teorię niezmienników grup przekształceń. Przy pomocy matematycznego pojęcia grupy dokonana się w ten sposób nie tylko unifikacja geometrii, ale również stała się możliwa unifikacja całej fizyki, w ramach której podstawowy budulec fizycznej rzeczywistości, jakimi są cząstki elementarne, stowarzyszony jest z odpowiednimi symetriami, zwanymi *symetriami cechowania*. Jak już zresztą wspomniano w podrozdziale 4.4, chodzi tutaj o bardzo ściśle określony rodzaj symetrii, jakimi są unitarne i nieprzywiedlne reprezentacje grupy Poincaré. Szybko również symetria została uznana za ważne narzędzie epistemologiczne, umożliwiające przechodzenie od obarczonych artefaktami reprezentacji do niezależnej od poznającego podmiotu rzeczywistości. Wybitny fizyk niemiecki Hermann Weyl stwierdził wprost, że „obiektywność oznacza niezmienniczość względem grupy automorfizmów” (Weyl, 1952, s. 132). Jako automorfizm należy tutaj rozumieć symetrię danego obiektu lub struktury, przekształcającego go na samego siebie. Dzięki formalnie ujmującym zmianę perspektywy symetriom można więc stopniowo przybliżać się od zawierających artefakty mentalnych reprezentacji do rzeczywistości istniejącej niezależnie od aktów poznawczych ludzkiego umysłu. Innymi słowy to, co niezmiennie, wychwytywane jest poprzez sukcesywne eliminowanie pozorów z tego, co bezpośrednio doświadczane w zmysłowym oglądzie. Taką filozoficzną interpretację symetrii cechowania zaproponowała Castellani (2003).

Z uwagi na fakt, że rysujący się tutaj poznawczy mechanizm wprost nawiązuje do epistemologii platońskiej, nową odsłonę uzyskuje wzmiankowane już w podrozdziale 4.2 stwierdzenie Heisenberga, że „fizyka opowiedziała się po stronie Platona”. Formalizm matematyczny fizycznej teorii wspiera więc tym samym drugi z wymienionych wymiarów „pogłębiania” nurtu racjonalności, jaką jest *prawdopodobny*, a nie *konieczny*, czy wedle Życińskiego *doksatyczny*, a nie *epistemiczny* charakter wiedzy osiąganey przez współczesną naukę (Życiński, 2013a, s. 305–354). Można więc pokusić się o stwierdzenie, że w nauce *de facto* mniej liczy się konkretny teoretyczny re-

zultat, a większe znaczenie ma sam proces przybliżania się do tego, co nie jest pozorem i realnie istnieje. Nie bez powodu zatem człowiek fizycy teoretycy, jak przykładowo na wskroś platoński w swoim myśleniu Roger Penrose, o swojej przygodzie z fizyką mówią jako o *drodze do rzeczywistości* (zob. np. Penrose, 2004). I choć nazwane przed chwilą strukturami nadmiarowymi poznawcze artefakty przyjmują wraz z rozwojem nauki coraz bardziej abstrakcyjny charakter, sprawiając w ten sposób złudzenie, że przedmiot poznania został całkowicie już od nich uwolniony, to jednak dopóki naukę uprawia człowiek, jest on z tego procesu nieusuwalny. W tym też zasadza się trzeci ze wspomnianych przed chwilą wymiarów, zgodnie z którym uzyskiwanej na drodze naukowego poznania wiedzy nie da się nigdy całkowicie zobiektywizować i uwolnić z podmiotowych uwarunkowań. Konkluzja ta wstępnie wybrzmiała już zresztą w ramach dyskusji związanej z kategorią obrazu świata i przedstawionej w podrozdziale 4.1.

Odsuwając na razie kwestię czwartego wymiaru, czyli uogólnienia, można chyba już w tym momencie postawić pytanie, czy w takim razie teologia ma się również opowiedzieć po stronie Platona? Nie nazwane wprost w ten sposób, ale mające zdecydowanie platoński charakter tendencje zarysowały się w stanowiskach tych badaczy relacji pomiędzy nauką i teologią, którzy jako wspólny mianownik metody teologii i metody nauki widzą *krytyczny realizm* (zob. np. Polkinghorne, 1998; Barbour, 1997, s. 168–169). Jest to szeroka w swoim znaczeniu filozoficzna kategoria, wedle której proces poznawczego docierania do niezależnej od ludzkiego umysłu rzeczywistości jest dynamiczny, ponieważ zawsze angażuje podmiot i przedmiot poznania, a wiedza o rzeczywistości wyrasta ze stałego dialogu ludzkiego umysłu z przedmiotem jego poznania, jaki ta rzeczywistość stanowi. John Polkinghorne ujmuje tę kwestię następująco:

W ten sposób widzę relację pokrewieństwa pomiędzy sposobami, w jakich teologia i nauka poszukują prawdy w obrębie ich odpowiednio zinterpretowanego doświadczenia. Koncepcja krytycznego realizmu stosuje się do

obydwóch nie dlatego, że można wskazać jakieś przejście pomiędzy metodą jednej a drugiej. Przedmioty ich dociekań są bowiem zbyt od siebie odległe, aby umożliwić tego typu proste powiązanie. Sama ta idea jest jednak na tyle głęboka, aby pomieścić specyfiki obu tych form, w jakich człowiek poszukuje owocnego zrozumienia (Polkinghorne, 2007, s. 15).

W nurt krytycznego realizmu wpisuje się również Michał Heller, który powołując się na definicję geometrii jako teorii niezmienników przekształceń w myśl wspomnianego przed chwilą programu erlangenńskiego, zarysowuje unikalne i niezwykle ważne doprecyzowanie pokrewieństwa metody nauki i teologii oraz relacji, jakie między tymi dziedzinami wiedzy zachodzą (Heller, 1981, s. 26–27). W doprecyzowaniu tym Heller wychodzi od dyskutowanej już szeroko w podrozdziale 4.1 hermeneutycznej kategorii obrazu świata i jej szczególnej przydatności dla wyartykułowania oczyszczającej roli nauki w stosunku do teologii, czyli inaczej mówiąc *odmitologizowania* teologii. W opinii Hellera zabieg ten może potencjalnie prowadzić do dwóch negatywnych efektów: (1) podejrzania, że odmitologizowanie teologii jest odejściem od wiary i porzuceniem jej depozytu oraz (2) traktowania w teologii wszystkiego jako mitu i legendy.

Aby lepiej zrozumieć mechanizm powstawania tych efektów warto przyjrzeć się koncepcji dwóch tradycji, zawartej w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* (Art. 83), gdzie tradycja „przez duże T” to objawiony przez Boga depozyt wiary, natomiast tradycja „przez małe t” to całość kontekstualnych uwarunkowań uprawiającego teologię podmiotu, do których oczywiście zalicza się obraz świata. W momencie, kiedy zrówna się tradycję „t” z tradycją „T”, czyli *de facto* tradycję „t” wyeliminuje, wówczas objawienie przyjmuje ahistoryczny charakter boskiego „dyktanda”, czyli przekazu informacji, i całkowicie ginie analogiczny charakter orzekania w teologii. Co więcej, wówczas nie ma zupełnie w niej miejsca na kontekstualność, a obecne w teologicznej narracji obrazu świata traktuje się również jako niezmienniki, czyli treści objawione. Można postąpić odwrotnie i zrównać tradycję

„T” z tradycją „t”. Nie da się wtedy w ogóle mówić o poznawczym dostępie do niezmienników, czyli do depozytu wiary, choć nie wyklucza to jego istnienia, a teologia staje się zaledwie mającym charakter kulturowych konwencji mitem, który w odpowiedzi na zmieniające się warunki społeczne można dowolnie, według aktualnych potrzeb, reformułować. Jest to więc przypadek pełnego relatywizmu, w którym objawienie jako depozyt niezależnych od umysłu teologa prawd traci ostatecznie swój sens. Argumentowana wcześniej koncepcja objawienia jako relacji możliwa jest jedynie wówczas, gdy utrzyma się rozróżnienie na tradycję „T” i tradycję „t”.

Chcąc najwyraźniej wyartykułować to rozróżnienie i w ten sposób zapobiec możliwym negatywnym efektom odmitologizowania teologii, w duchu programu erlangenckiego Heller posługuje się przykładem geometrii, gdzie układy współrzędnych odgrywają rolę układów odniesienia, czy wręcz perspektyw, z których spoglądać można na obiekty geometryczne, takie jak przykładowo wektor. W każdym z układów współrzędnych dany wektor będzie miał inne wartości odpowiednich współrzędnych, uzyskując w ten sposób inną reprezentację. W sformalizowanych teoriach fizycznych, takich jak przykładowo ogólna teoria względności, większe znaczenie ma natomiast strategia przeciwna, kiedy dostępne są jedynie reprezentacje realnie istniejących fizycznych obiektów we współrzędnych czasoprzestrzennych. Z pojedynczej perspektywy nie da się bowiem stwierdzić, co stanowi niezmiennik, potrzeba do tego zmiany perspektywy. W sposób matematycznie ścisły taką zmianę określają symetrie, a zgodnie z przywołaną wcześniej wypowiedzią Weyla, to, co obiektywne, to niezmiennik odpowiadającej danej symetrii grupy przekształceń¹.

Heller stawia teraz unikalną tezę, że analogiczna sytuacja ma miejsce w teologii. Jeśli bowiem z niezmiennikami stowarzyszy się nadprzyrodzone prawdy wiary, to ich ekspresja ściśle zależy od perspektywy, czyli poznawczego układu odniesienia, przyjętego przez danego

¹ Szczegółową analizę ogólnej teorii względności jako teorii niezmienników grupy symetrii działającej na czasoprzestrzennej rozmaitości można znaleźć w (Grygiel, 2021b).

teologa. Ponieważ układ taki angażuje cały szereg jego subiektywnych uwarunkowań, takich jak kontekst kulturowy, filozoficzny, społeczny czy też choćby tak obszernie dyskutowany do tej pory obraz świata, pojawia się tutaj nieuchronnie *kontekstualność* języka teologii. Zmiana perspektywy jest zatem konieczna do tego, aby prawdy wiary jako niezmienniki w ogóle móc zidentyfikować. Wydaje się nawet, że hellerowską tezę można wręcz wzmocnić twierdząc, że rola perspektyw w teologii jest zbliżona do roli symetrii cechowania w fizyce, gdzie nadmiarowe struktury niefizyczne muszą być wprowadzone, aby wydobyć to, co fizycznie znaczące. Fundamentalne znaczenie wielości perspektyw wyakcentował już zresztą słynny szwajcarski teolog Hans Urs von Balthasar w swojej pracy pod znamienym tytułem *Prawda jest symfoniczna* (Balthasar, 1998).

W stosunku do tak zarysowanej koncepcji teologicznego poznania Heller czyni dwie interesujące uwagi. W pierwszym rzędzie zaskakuje jego stwierdzenie, że odmitologizowanie teologii jest jedynie zmianą układu odniesienia, czyli perspektywy. Z czysto formalnego punktu widzenia jest to oczywiście prawda, natychmiast rodzi się pytanie o to, czy oczyszczanie teologii przy pomocy naukowego obrazu świata to tylko zmiana konwencji na bardziej współczesny i dlatego kulturowo bardziej akceptowalny język? Co więcej, sama zmiana perspektywy może się okazać nie demitologizacją, a remitologizacją, w której jeden mit zostanie wymieniony na inny. Nie ulega wątpliwości, że takie podejście musi być Hellerowi zdecydowanie obce, jako temu, dla którego nauka przedstawia olbrzymią poznawczą wartość. Aby więc nauka, albo też jakakolwiek inna dyscyplina wiedzy, oczyszczała teologię z artefaktów, musi ona jednocześnie zapewniać lepszy poznawczy wgląd w opisywaną przez siebie rzeczywistość. Mówiąc krótko, mogą być „lepsze” lub „gorsze” układy odniesienia.

Nie ulega wątpliwości, że wymóg ten jest spełniony w przypadku opisanego przed chwilą „wyłuskiwania” niezmienników z szeregu jego teoretycznych reprezentacji. W ramach swojej drugiej uwagi Heller opowiada się za pluralizmem w teologii, co należy przede wszystkim rozumieć jako pluralizm filozoficzny, angażujący takie systemy

jak filozofię dialogu, fenomenologię czy egzystencjalizm. Pluralizm taki znajduje swoje zupełnie niezależne poparcie w zaproponowanej przez Życińskiego na bazie filozoficznej interpretacji *limitacyjnych twierdzeń Löwenheima-Skolema* koncepcji *leksykalnej otwartości* filozofii (Życiński, 1988, s. 31–52). Heller stawia opartej wyłącznie na tomizmie teologii przedsoborowej słuszny zarzut absolutyzowania, czyli traktowania jako niezmiennik wszystkiego, co tomizm ze sobą wnosił. W takim ujęciu należałoby więc zabsolutyzować tomistyczną metafizykę i niesiony przez nią obraz świata, co zresztą bezpośrednio koresponduje z przekonaniem Arystotelesa o koniecznym charakterze odkrytych przez niego fundamentalnych zasad rzeczywistości. Prawdy wiary są w opinii Hellera zbyt transcendentne, by mogły się wyrazić w jednym systemie teologicznym i dlatego wielość perspektyw zapewnia bardziej wszechstronny dostęp poznawczy do depozytu wiary, czyli tradycji „przez duże T”. Warto również zaznaczyć, że identyczną interpretację Heller nadaje czterem możliwym sformułowaniom mechaniki kwantowej, twierdząc, że za mające znaczenie fizyczne uznać należy „ontologiczne niezmienniki”, rozumiane jako pewne struktury, które nie ulegają zmianie przy przechodzeniu pomiędzy tymi czterema sformułowaniami (Heller, 2011, s. 144).

Bardzo ciekawy fizyczny przykład, pozwalający obrazowo zidentyfikować drugi i ważniejszy z punktu widzenia teologii ewolucyjnej wymóg jakości układów odniesienia, stanowią rozwiązania równania pola grawitacyjnego dla zapadających się gwiazd, w najprostszym przybliżeniu pustej czasoprzestrzeni otaczającej źródło grawitacji o symetrii sferycznej (zob. np. Grygiel, 2013). Odpowiadająca tak zdefiniowanemu fizycznemu układowi metryka nosi miano *metryki Schwarzschilda*. Metryka ta bardzo dobrze opisuje zakrzywienie czasoprzestrzeni w pobliżu Słońca, umożliwiając w ten sposób doświadczalne sprawdzanie przewidywań ogólnej teorii względności (zob. np. Hartle, 2010, s. 288–289).

Jak każdy inny obiekt teoretyczny metrykę Schwarzschilda można zależnie od potrzeb obliczeniowych wyrazić przy pomocy różnych układów współrzędnych. Model z metryką Schwarzschilda, wykorzy-

stującą współrzędne Schwarzschilda, przewiduje istnienie dwóch osobliwości. Zbliżanie się do osobliwości czasoprzestrzennej skutkuje wzrostem zakrzywienia czasoprzestrzeni do nieskończoności. W momencie jednak, gdy skonstruuje się model, w którym współrzędne Schwarzschilda zastąpi się współrzędnymi Eddingtona-Finkelsteina, wówczas jedna z osobliwości znika. W konsekwencji osobliwości tej nie przypisuje się charakteru fizycznego, to jest realnej osobliwości czasoprzestrzennej, ale traktuje się jako osobliwość układu współrzędnych, implikującą niezdolność modelu opartego na współrzędnych Schwarzschilda do stworzenia wiernej reprezentacji fizycznej rzeczywistości. Za realną natomiast uważa się osobliwość, która „przetrwiała” zmianę układów współrzędnych. Innymi słowy, jest ona *niezmiennikiem* wyboru układu współrzędnych, w efekcie czego można ją traktować jako obiektywną cechę rzeczywistości, modelowanej przez metrykę Schwarzschilda. Przykład ten ilustruje mechanizm eliminacji poznawczych artefaktów na skutek zmiany perspektywy.

5.3 Coraz więcej logosu

Uważny czytelnik ma w tym momencie pełne prawo niepokoić się, dlaczego do tej pory nie został przedyskutowany czwarty i ostatni z wymiarów, w którym przejawia się pogłębienie nurtu racjonalności, zapoczątkowanej przez filozofię starożytnej Grecji. Chodzi tu oczywiście o *uogólnienie*. Przedstawione w poprzednim podrozdziale rozstrzygnięcia dotyczące zastosowania teorii niezmienników w teologii, które pozwoliły nakreślić znaczenie trzech pierwszych wymiarów, miały w większości formalny i techniczny charakter. Wymiar uogólnienia domaga się natomiast osadzenia dalszych dociekań w ontologii, jaką implikują rezultaty współczesnej nauki, które przedstawione były szczegółowo w rozdziale poprzednim.

Rezultaty te przekonują, że poznawcza sytuacja naukowca badającego tajniki przyrody posiada zdecydowanie perspektywiczny charakter. Ludzki umysł, który takie poznanie realizuje, wyewoluował

bowiem na poziomie fizycznej rzeczywistości rzędu 10^0 m, w efekcie czego adaptacyjnie wykształcił poznawcze kategorie, umożliwiające mu w czasie rzeczywistym i dla małych prędkości skutecznie orientować się na poziomie rzeczywistości, reprezentowanym przez jednowymiarowy czas i płaską trójwymiarową przestrzeń. Uzupełnione o kategorie poznawcze nabyte rozwojowo tworzą one wpisany w umysł człowieka zestaw oczekiwań co do struktury i możliwych zmian w otaczającej go rzeczywistości, zwany *ontologią potoczną*. Kognitywne uzasadnienie tej ontologii zostanie szczegółowo omówione w rozdziale 8.

Współczesna nauka pozwala jednak człowiekowi odważnie wyjść poza ten obszar i poznawczo sięgnąć do rzeczywistości mikroświata i makroświata, które w swoich abstrakcyjnych strukturach radykalnie odbiegają od tego, co przedstawia sobą ontologia potoczna. Poznawczy dostęp do tych obszarów jest jednak możliwy dzięki zdolnościom matematycznym, jakie ludzki umysł posiada. Dzięki nim rozczytuje on coraz większy obszar Logosu immanentnego stworzeniu, czy, mówiąc inaczej, coraz większy jego obszar jest w ludzkim umyśle reprezentowany. Zgodnie jednak z przekonaniem wielu fizyków, nawet wysoce zaawansowana nauka uchyla jedynie znikomy rąbek tajemnicy Wszechświata, co przykładowo u Alberta Einsteina stanowi o jego religijności:

Najpiękniejszym, co możemy przeżyć, jest tajemnica. Jest to podstawowe odczucie stojące u kolebki prawdziwej sztuki i nauki. Ten, kto tego nie ma i nie potrafi się już dziwić i zdumiewać, jest, że tak powiem, martwy i ma wygasłe oczy. Przeżycie tajemnicy – jeśli nawet podszyte strachem – zrodziło także religię. Wiedza o istnieniu czegoś dla nas nieprzeniknionego, manifestacje najgłębszego rozumu i najbardziej olśniewającego piękna, którego tylko najprostsze formy są dostępne naszemu rozumowi, ta wiedza i odczucia stanowią prawdziwą religijność: w tym i tylko w tym sensie należę do ludzi głęboko religijnych (Einstein, 2001, s. 278–279).

Świadomość tego rodzaju poznawczej kondycji człowieka rzuca niewątpliwie istotne światło na zagadnienie metafizyki, która, jak wiadomo, odgrywa fundamentalną rolę w teologii zachodniego chrześcijaństwa. Rola ta została ugruntowana przez Tomasza z Akwinu, który oparł swoją teologię na metafizyce Arystotelesa, oczywiście z wniesionymi do niej przez siebie istotnymi poprawkami. Metafizyka Akwinaty zbudowana była jako zespół fundamentalnych zasad rzeczywistości, konsekwentnie wyprowadzonych z fizyki Arystotelesa. Reprezentowała więc to wcielenie racjonalności, które można w znaczącym stopniu utożsamić z wzmiankowaną przed chwilą ontologią potoczną. Metafizyka ta bazuje na adaptacyjnie i rozwojowo wykształconych poznawczych intuicjach, które czynią ją istotnie wyróżnioną spośród wszystkich innych możliwych systemów pojęciowych. Nie należy się więc dziwić, że jako przednaukowy system zyskała sobie tak wielką estymę w teologii, która rodziła się, zanim ukształtowała się nowoczesna metoda naukowa. W momencie jednak, kiedy dzięki tej metodzie nauka zaczęła odsłaniać coraz to większy obszar immanentnego w przyrodzie Logosu, adekwatność owej metafizyki stawała się coraz bardziej problematyczna.

Przyglądając się metodzie współczesnej nauki, a szczególnie jej sformalizowanej dziedzinie, jaką stanowi fizyka, nietrudno się zorientować, że stałe poszerzanie wglądu w immanentny Logos odbywa się właśnie na drodze *uogólnienia*. W pogładowym ujęciu uogólnienie polega na tym, że nowa teoria, która w tym procesie powstaje, przede wszystkim pozwala na wyjaśnienie i przewidywanie wyników pomiarów, których nie da się osiągnąć przy użyciu teorii wcześniejszej. Sytuacja taka jest typowa praktycznie dla wszystkich sformalizowanych teorii, jakimi dziś dysponuje fizyka. W sensie formalnym uogólnienie wiąże się ze spełnieniem *zasady korespondencji*, zgodnie z którą teorię wcześniejszą, ujmującą węższy zakres rzeczywistości, odzyskuje się poprzez nadanie pewnym parametrom teorii wartości granicznych (zob. np. Such i Szczęśniak, 2002, s. 98–102). Przykładowo, jeśli w szczególnej teorii względności rozważy się ciała poruszające się z prędkościami dużo mniejszymi od prędkości światła, to wówczas

w takiej granicy ze szczególnej teorii względności odzyskuje się mechanikę newtonowską. Jak obszernie argumentuje Heller, zagadnienie uogólnienia manifestuje się również w poszukiwaniach *logiki uniwersalnej*, co pokazuje, dlaczego wspomniana przez chwilę intuicja Ratzingera wychodzeniu współczesnych fizyków poza logikę arystotelesowską zwiastuje uogólnienie jako kluczowy wymiar pogłębiania nurtu racjonalności (Heller, 2019b, s. 29–54).

Uogólnieniu teorii towarzyszy jeszcze jeden bardzo istotny efekt, a mianowicie angażują one teoretyczne obiekty i struktury o wyższym stopniu abstrakcji. Niemiecki fizyk i prekursor abstrakcyjnego pojęcia czasoprzestrzeni Hermann Minkowski nadał temu efektowi interpretację filozoficzną, twierdząc, że:

Od tego momentu przestrzeń i czas wzięte osobno skazane są na odejście do świata cieni, i tylko pewna ich jedność pozostanie niezależną rzeczywistością (Minkowski, 1952, s. 75).

W swoim niewątpliwie platońskim brzmieniu interpretacja ta wyraża przekonanie, że wyłanianie się coraz to bardziej fundamentalnych poziomów rzeczywistości w procesie uogólnienia teorii bezpośrednio wiąże się ze wzrostem abstrakcyjnego charakteru postulowanych przez nią obiektów i struktur. Analizując ten sam proces w przypadku mechaniki kwantowej Heller nie waha się wręcz utożsamić uogólnienia, jakie prezentuje jej formalizm w stosunku do fizyki klasycznej, z relacją *transcendencji* (Heller, 2003b). Tak rozumiana transcendencja manifestuje się przede wszystkim tym, że z perspektywy teorii uogólnionej precyzyjnie widać zakres znaczenia oraz stosowalności pojęć i formalizmu teorii wcześniejszej. Mówiąc krótko, z takiej perspektywy uzyskują one swój właściwy sens.

Tak zarysowany problem umożliwia obecnie postawienie bardziej ścisłego pytania o to, jak w tak radykalnie odmiennym i konceptualnie dynamicznym środowisku rozumieć rolę metafizyki. Nie ulega bowiem wątpliwości, że to właśnie metafizyka dostarcza technicznego języka oraz bazy pojęciowej, niezbędnej dla precyzyjnej teologicznej

ekspresji. I co najważniejsze, metafizyka bazuje na przyjętym obrazie świata, dostarczając najbardziej fundamentalnych zasad rządzących tak reprezentowanym światem. O ile w taki sposób metafizykę rozumiał Arystoteles, traktując jej twierdzenia jako konieczne prawdy o rzeczywistości, o tyle współczesna nauka i ufundowany na niej obraz świata nie gwarantują takiej pewności uzyskiwanej za ich pomocą wiedzy, w efekcie czego, jak argumentowano przed chwilą, nie da się w kontekście współczesnej nauki dojść do wiedzy koniecznej, ale jedynie prawdopodobnej. Warto w tym momencie zaznaczyć, że odważną próbę stworzenia „unaukowionej” metafizyki w ramach rozwijanej przez siebie *filozofii procesu* podjął wybitny brytyjski matematyk i filozof Alfred North Whitehead (1861–1947)². Od jego czasu dokonał się jednak na tyle radykalny postęp fizyki teoretycznej, że na gruncie współczesnej nauki o metafizyce można tylko adekwatnie mówić w sensie pokantowskim, czyli jako o obiektach i strukturach pozazjawiskowych, a nie jako o po arystotelesowsku rozumianych zasadach pierwszych. Jak więc w takim ujęciu usytuować metafizykę Arystotelesa i Tomasza z Akwinu?

Chcąc dostarczyć precyzyjnej odpowiedzi na to pytanie, warto się odwołać do dość formalnego argumentu opartego na umieszczeniu wszystkich teorii czasoprzestrzennych, począwszy od mechaniki arystotelesowskiej do ogólnej teorii względności skończywszy, w wysoce abstrakcyjnym i konceptualnie skomplikowanym teoretycznym środowisku *wiązek włóknistych* (zob. np. Heller, 2006; Grygiel, 2020c). Dzięki temu argumentowi pojawia się unikalna możliwość ustalenia relacji pomiędzy mechaniką arystotelesowską, na fundamencie której zbudowana jest arystotelesowska metafizyka, z pozostałymi teoriami czasoprzestrzennymi. Nie wchodząc w matematyczne szczegóły tego argumentu, wystarczy jedynie stwierdzić, że relacje te wskazują na istnienie głębokiej wewnętrznej logiki rozwoju fizyki od Arystotelesa do czasów współczesnych, która to logika pokrywa się z kolei z kierunkiem procesu uogólnienia w fizyce. Innymi słowy, istnieje precyzyjny

² Obszerne wprowadzenie do myśli Whiteheada i jej teologicznych aplikacji można znaleźć w (Życiński, 1988, s. 83–153) albo (Życiński, 1992).

matematyczny sens, wedle którego mechanikę newtonowską można uznać za uogólnienie mechaniki arystotelesowskiej, choć ta druga powstała prawie dwa tysiące lat przed powstaniem nowoczesnej metody naukowej. Warto też zaznaczyć, że specyfikę tej logiki rozwoju fizyki Heller wykorzystuje w swoich próbach sformułowania tak bardzo poszukiwanej dziś w fizyce unifikacji mechaniki kwantowej z ogólną teorią względności w postaci kwantowej teorii grawitacji (Heller, Pysiak i Sasin, 2005). Nie sposób też nie zwrócić uwagi, że sam fakt przydatności formalizmu wiązek włóknistych do wyjaśniania logiki rozwoju naukowego stanowi również dodatkową rację, wspierającą tezę, że stosowanie „lepszych”, czyli bardziej abstrakcyjnych i strukturalnie bogatszych układów odniesienia czy perspektyw, pozwala na głębszy wgląd w istotę badanej rzeczywistości. W tym przypadku lepiej dostrzec można było prawidłowości, którym podlega rozwój nauki, niedostrzegalny w zestawieniu standardowych różnicowościowych sformułowań teorii czasoprzestrzennych.

W oparciu o powyższe rozważania można obecnie twierdzić, że metafizyka zbudowana na mechanice Arystotelesa i odpowiadającym jej obrazie świata w najmniejszym, ale, co najważniejsze, niezerowym stopniu daje wgląd w obiektywnie istniejącą rzeczywistość, którą bada nauka. Jak już zresztą sugerowano, wgląd ten można z dobrym przybliżeniem utożsamić z ontologią potoczną, zwłaszcza że ontologia ta ma swoje empiryczne źródło w potocznej obserwacji przyrody bez stosowania planowanego eksperymentu i idealizacji, właściwego nowoczesnej metodzie naukowej. W ten sposób zresztą metafizyka Arystotelesa i Tomasza z Akwinu nabierają właściwego sobie znaczenia oraz w pełni ujawnia się zakres ich stosowalności. Co więcej, można i wręcz należy ich w ten sposób skutecznie bronić, wskazując, że nie są w obliczu postępu nauki bezwartościowymi i przestarzałymi systemami pojęć, ale posiadają swoje dobrze określone miejsce w hierarchii adekwatności, z jaką reprezentują rzeczywistość. Wobec nich należy jednak w pełni utrzymać sformułowany powyżej krytycyzm, jednoznacznie wskazując, że nie ma żadnych podstaw do ich wyróżnienia, a sformalizowane teorie fizyczne, posiadające we wspo-

mnianym sensie na wskroś metafizyczny charakter, wraz ze stopniem uogólnienia ukazują wzrastający w stosunku do nich wgląd w fizyczną rzeczywistość. Nie pozostaje więc w tym momencie nic innego, jak zdecydowanie wnosić, że przejście od przednaukowego do naukowego obrazu świata poszerza perspektywę na fizyczną rzeczywistość i już w ramach tego drugiego umożliwia dalsze jej stałe rozszerzanie wraz z powstawaniem nowych uogólnionych teorii.

5.4 Spoza granicy

Zarysowana w powyższym podrozdziale droga naukowego poznania, prowadząca w głąb od ontologii potocznych do abstrakcyjnych struktur matematycznych, fundujących, jak się współcześnie uważa, ontyczną podstawę rzeczywistości, stawia obecnie pytanie o granicę tego poznania. Istnienie takiej granicy jest bowiem konieczne, by sensu nabrało objawienie, czyli aby znalazło się miejsce na transcendentny głos Boga, który przemawia spoza obszaru immanencji Logosu do jego wnętrza. W poszukiwaniu odpowiedzi na to pytanie warto wyjść od następującej wypowiedzi Karla Rahnera:

Człowiek tworzący obraz świata wie, że jest w tym swoim obrazie skończony, to znaczy, że to, co stoi przed nim i jest skończone, ma w swoim tle całą nieskończoność pytań i możliwości. Ustosunkowuje się więc nie tylko do tego, co dane i co, w ograniczonym już przez niego samego polu, bezpośrednio wykrywalne, czyli nie tylko do tego co, razem wzięte, tworzy świat w jego obrazie świata, ale również, a nawet przede wszystkim i ostatecznie do tego, co do owego obrazu nie należy, co pozostaje dalej, horyzontem, tłem jego świata i co właśnie jako nieuchwytnie i nieuchwycone, ujawnia jego skończoność i historyczność. Podłożem tego, co wypowiada człowiek, jest niewysłowione. Jego obraz jest umożliwiany przez coś, czego obrazu nie ma wcale. Ten obiektywny grunt pierwotny wszelkiej rzeczywistości, obecny tylko, lecz

nie będący nigdy częścią naszego obrazu świata, to nieosiągalne dla nas nigdy „ku Czemu” ruchu, który tworzy te obrazy, nazywamy Bóg (Rahner, 1992b, s. 65).

Warto w tym miejscu wypunktować zawarte w zacytowanym wyjątku kwestie. Po pierwsze, Rahner wyakcentowuje tu sygnalizowaną już wielokrotnie w ramach niniejszego studium radykalną dysproporcję pomiędzy tworzonym przez człowieka historycznie zmiennym obrazem świata a nieskończonością Boga (Grygiel, 2018, s. 299). Po drugie, Rahner konstatuje, że choć człowiek jest w poznawczym horyzoncie nauki ograniczony, to właśnie horyzont ten czyni sensownymi pytania o to, co poza nim się znajduje. Innymi słowy, działalność naukowa, angażująca w miarę oddalania się od potocznie postrzeganej rzeczywistości coraz bardziej abstrakcyjne struktury matematyczne, nakierowuje ludzki umysł na leżącą poza tym horyzontem transcendencję, nie pozwalając jednak na jakiegokolwiek jej przekroczenie przez jego naturalne władze poznawcze. Z wnętrza nauki nie można więc konstruować żadnych dowodów na istnienie Boga, ponieważ Bóg nie jest częścią świata dostępną naukowej metodzie, ale stanowi *On a priori* nauki: Jego istnienie jest warunkiem poznawalności świata. Ku Bogu, zdaniem Rahnera, skończona rzeczywistość może wskazywać jedynie w sposób pośredni. Jak trafnie zauważa Heller, powołując się zresztą niejednokrotnie na cytowany tekst Rahnera, „Bóg jest tym, dzięki czemu pytajniki mają swoje odpowiedzi” (Heller, 1995, s. 92–93). W ciekawy sposób realizuje się więc tutaj znane *dictum* Anzelma: *credo ut intelligam*.

Badając zagadnienie przedzałożeń nauki, dokładnie na tej podstawie Heller wskazuje na racjonalność świata, czyli na immanentny Logos, jako na założenie, dzięki któremu świat poddaje się badaniu przy użyciu metody naukowej. Powołując się na znane stanowisko Einsteina, wedle którego „najbardziej niezrozumiałą rzeczą w świecie jest jego zrozumiałość”, Heller wprost postuluje istnienie nieusuwalnej *luki epistemologicznej*. Do tego jednak należy dodać, motywowaną leibnizowskim pytaniem o to, „dlaczego istnieje raczej coś, niż nic”, *lukę ontologiczną*, oraz związaną z wartościami *lukę aksjolo-*

giczną (Heller, 2003a, s. 142–143). Oprócz niewyjaśnialności racjonalności świata nauka pozostaje bezsilna również wobec pytań o jego istnienie, a także o wpisane w niego wartości. Pytania te mają swoją odpowiedź w leżącej poza horyzontem transcendencji, a ich genezę Heller ujmuje następująco:

Dzięki temu, że naukowy obraz świata jest kreślony językiem abstrakcji raczej niż w innych danych zmysłowych, że jest on otwarty na pytania skierowane w stronę swojego horyzontu, i że w podtekście każe się domyślać pytań o wartości oraz pytań o człowieka tworzącego naukę i odpowiedzialnego za nią, obraz ten sprzyja do wyznawania Boga jako Rozumu, przejawem działalności którego jest rzeczywistość badana przez naukę (Heller, 2009, s. 62).

Heller nie ukrywa również, że działalność naukowa, równoznaczna z obraniem żmudnego kursu ku jej nieprzekraczalnemu horyzontowi, wiąże się z doświadczeniem Boga jako Tajemnicy:

I chociaż ta Tajemnica jest fundamentem istnienia – dochodzimy do niej drogą mozolnego tropienia sensu – jako do granicy, która na pewno jest, bo wszystko się do niej zbiega, a która jest nieosiągalna (Heller, 1995, s. 92).

Pełna teologiczna interpretacja horyzontu pojawiającego się na granicy naukowej metody staje się jednak możliwa dopiero w momencie, gdy wesprze się ją odpowiednią koncepcją relacji pomiędzy Boską transcendencją i immanencją. Koncepcja ta to *panenteizm*, czyli ontologiczne stanowisko, wiążące immanentny i transcendentny porządek w ten sposób, że porządek immanentny jest „zanurzony” w transcendentnym („wszystko w Bogu”) (zob. np. Peacocke, 2004). Co więcej, Heller istotnie uściśla teologiczny sens immanencji wprost stwierdzając: „to, że Chrystus jest Logosem oznacza, że immanencja Boga jest racjonalnością świata” (Heller, 2003d, s. 57). Z uwagi na fakt, że w takiej koncepcji działanie Boga w świecie może

mieć jedynie nieinterwencjonistyczny charakter, Boska transcendentja może w obszarze immanentnym objawić się jedynie za pośrednictwem naturalnego poznawczego wyposażenia ludzkiego umysłu. Odrzucić więc należy w tym momencie wszelkie koncepcje objawienia, które postulowałyby pominięcie tego wyposażenia i uwewnętrznienia objawionych treści drogą bezpośredniego „włania” czy też „przedyktowania” tych treści poza tym, co w naturalny sposób może reprezentować ludzki umysł. Za takim postawieniem sprawy opowiada się jednoznacznie Józef Bocheński, stwierdzając:

Religia jest zapisana językiem ludzkim, a więc musi podlegać prawom semantyki ludzkiej. To jest wielki błąd u teologów, którzy twierdzą, że skoro religia jest dana przez jakiś czynnik pozaświatowy, to nie stosują się do niej reguły semantyki ludzkiej. A to nieprawda (Bocheński, 1988, s. 171).

Możliwość jedynie zapośredniczonego przez poznający podmiot objawienia dobrze koresponduje z przyjętą w ramach niniejszego studium antropologią i właściwą jej koncepcją relacji *umysł-ciało* w postaci *monizmu emergentnego*, zgodnie z którą treści i zdarzenia mentalne przynależą jedynie do porządku naturalnego, czyli do Boskiej immanencji. Natomiast fakt, że obszar immanentny jest zdolny do reprezentacji treści transcendentnych wprost wynika z tegoż właśnie zanurzenia, które, czyniąc obszar immanentny częścią Boga, pozwala, by przez jego część orzekać o jego całości. Nietrudno zauważyć, że jest to zresztą nowa odsłona klasycznego argumentu o skuteczności orzekania o Bogu poprzez analogie ze stworzeniem, ponieważ Bóg jako przyczyna stworzenia zostawia w nim ślad swojej istoty.

Posiadając właściwe zrozumienie relacji pomiędzy transcendentją oraz immanencją, można ostatecznie przejść do konkluzji, które pokażą, w jaki sposób teologia ewolucyjna wpisuje się w strategię nie tylko oczyszczania teologii z niemających niezmienniczego charakteru mitycznych elementów opisu, ale również w istotne pogłębianie wglądu w depozyt wiary. Mając na względzie, że sukcesywna ko-

rekta obrazu świata uwzględniająca najnowsze osiągnięcia nauki pozwala na konstrukcję abstrakcyjnych systemów pojęciowych (metafizyk), które w coraz większym stopniu odsłaniają Logos immanentny w fizycznej rzeczywistości, można słusznie oczekiwać, że tym samym szerzej reprezentowany będzie przy ich pomocy transcendentny Logos, manifestujący się w depozycie wiary. Innymi słowy, poszerzenie poznawczego układu odniesienia czy też perspektywy skutkować będzie coraz lepszym wglądem w teologiczne niezmienniki, które ten depozyt konstituują.

Ujawnia się tutaj niezwykle ciekawa i wręcz paradoksalna zależność: o ile Bóg w swojej transcendencji nieskończenie przekracza swoją immanencję w przyrodzie, o tyle poznawczy dostęp do transcendencji jest możliwy jedynie z wnętrza czy też perspektywy immanencji, ponieważ tworzący teologię umysł całkowicie jest w tej immanencji zanurzony. Jak już zresztą sygnalizowano, zgadza się to z przyjmowaną w ramach niniejszego studium antropologią, opartą na monizmie emergentnym. W takiej antropologii nie da się inaczej uzasadnić bezpośredniego przekazu nadprzyrodzonych treści objawienia, jak tylko za pośrednictwem naturalnych narzędzi poznawczych.

Zmierzając do podsumowania analiz i rozważań, przeprowadzonych w ramach niniejszego rozdziału, czas w przedstawionych warunkowaniach poznania teologicznego umieścić teologię ewolucyjną. Jak szczegółowo wyjaśniono w rozdziale poprzednim, dynamiczny obraz świata, który ta teologia wykorzystuje, opiera się nie tylko na syntetycznej teorii ewolucji, wyjaśniającej genezę życia na Ziemi, ale poprzez związanie tej genezy z ewolucją Wszechświata czerpie również obficie z ogólnej teorii względności. O ile angażująca wysoce abstrakcyjny formalizm matematyczny ogólna teoria względności stanowi oczywiście z teoretycznego punktu widzenia uogólnienie mechaniki newtonowskiej, o tyle brak analogicznego formalizmu dla teorii ewolucji wymaga obecnie chwili komentarza, dlaczego teoria ta stanowi istotne rozszerzenie wglądu w Logos immanentny w świecie przyrody ożywionej:

1. Jak argumentowano we wspomnianym podrozdziale, teoria ewolucji umożliwiła włączenie badań nad fenomenem życia w reżim nowoczesnej metody naukowej. I choć może poza teoretycznymi modelami tworzonymi dla rozwiązywania poszczególnych problemów nie istnieje dla tej teorii jednolity formalizm, to jednak jej otwartość na planowany eksperyment gwarantuje, iż jest ona w stanie integrować w spójny teoretyczny opis coraz większy zakres zjawisk w świecie organizmów żywych i ustalać rządzące nim prawidłowości. W tym względzie teoria ewolucji odniosła w nauce niewątpliwie ogromny sukces.
2. Istotne wsparcie teoretyczne dla teorii ewolucji, pozwalające postrzegać mechanizm doboru naturalnego jako jeden z procesów w przyrodzie, działających w stanach dalekich od równowagi i mogących być źródłem kreatywności w przyrodzie, stanowi teoria układów dysypatywnych.
3. Na bazie tej argumentacji, z pewnością niewyczerpującej znaczenia wszystkich konceptualnych składowych teorii ewolucji, można twierdzić, że stanowi ona istotne poszerzenie wglądu w immanentny w świecie przyrody Logos, w efekcie czego oparcie teologii na dynamicznym obrazie świata zapewni również większy wgląd w depozyt wiary, a w szczególności te jego aspekty, które dotyczą człowieka i jego nadprzyrodzonego celu.

Część II

Problemy i hipotezy

Rozdział 6

Adamie, gdzie jesteś? Zło i grzech pierworodny

PROBLEM zła jest jednym z najstarszych, a zarazem najbardziej skomplikowanych zagadnień teologii naturalnej, ponieważ najściślej związany jest on z kondycją człowieka i jego ostatecznym przeznaczeniem oraz z Wszechświatem jako fizycznym środowiskiem jego istnienia. Nic dziwnego, że pierwsze odpowiedzi na ten problem pojawiły się na płaszczyźnie religijnej jeszcze przed początkiem racjonalnej refleksji filozoficznej. I chociaż klasyczna tradycja filozoficzna opowiada się za negatywnym statusem ontologicznym zła, ogrom zła doświadczanego w XX wieku czyni to stanowisko trudnym do utrzymania. Richard Kropf zadaje więc pytanie:

Jaka jest więc natura zła? Kto może powiedzieć? Z pewnością jest to negatywność, niebyt, nieporządek, czysta nicość, gdzie powinien istnieć byt, porządek i harmonia. Tak samo też jest to pozytywność, jak na pewno jest to pozytywność, bo złem jest tak samo ktokolwiek lub cokolwiek, co stoi w opozycji do oddania się Bogu w miłości. Nieporządek, niebyt i nicość to abstrakcje. Nieuporządkowane istoty, złe osoby, zdeformowane społeczeństwa abstrakcjami nie są. Są prawdziwe, istnieją (Kropf, 2004, s. 66).

Z ogólnie rozumianym zagadnieniem zła wiąże się chrześcijańska doktryna o grzechu pierworodnym, ukazująca, w jaki sposób zło stało się bezpośrednim udziałem człowieka i jakie wynikają z tego dla ludzkiego gatunku następstwa (np. cierpienie). Pomimo że tradycyjna wersja tej doktryny wciąż znajduje się na kartach oficjalnych źródeł nauczania¹, współczesna teologia podejmuje już dość odważną refleksję nad perspektywami reinterpretacji tej doktryny w świetle osiągnięć współczesnej nauki. W swoim słynnym *Raporcie o stanie wiary* Joseph Ratzinger odniósł się wprost do kwestii grzechu pierworodnego, stwierdzając, że: „niezdolność do zrozumienia tego, czym jest grzech pierworodny i uczynienia go zrozumiałym stanowi jeden z fundamentalnych problemów współczesnej teologii i posługi duszpasterskiej” (Ratzinger, 1986, s. 68). Ratzinger zaznacza też, że, jak zresztą każdy inny element depozytu wiary, grzech pierworodny to tajemnica, która domaga się ciągłego odkrywania i pogłębiania. Dla Ratzingera trudności związane z rozumieniem istoty grzechu pierworodnego jawią się jako kluczowe dla współczesnego kryzysu wiary, ponieważ zacieśniają one właściwą percepcję prawdy o ludzkiej egzystencjalnej kondycji i konieczności zbawienia.

6.1 Zło

6.1.1 Nadal się wymyka

Istnieje ogromna liczba opracowań na temat zła, obejmująca nie tylko traktaty religijne i filozoficzne (zob. np. Adams, 1999; Koehn, 2005; Krąpiec, 1995; Bobko, 2007; Tooley, 2021), ale także ważne dzieła literackie tak znanych pisarzy, jak Lew Tołstoj, Fiodor Dostojewski i Albert Camus². Waga problemu zła uderzająco wysuwa się na pierwszy plan w słynnej deklaracji brytyjskiego filozofa i psychologa Jamesa Warda, który stwierdził, że „jeśli problem zła jest całkowicie nieroz-

¹ Zob. np. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Art. 396–421.

² Zaprezentowana w niniejszym podrozdziale analiza problemu zła z perspektywy teorii ewolucji jest zmodyfikowaną wersją artykułu (Grygiel, 2020b).

wiązywalny, to oznacza to koniec teizmu. Jeżeli Bóg istnieje, to nie ma zła w sensie absolutnym” (Ward, 1911, s. 319). Złożoność natury zła przejawia się w jego trzech podstawowych rodzajach: *fizycznym*, *moralnym* i *psychologicznym*. Każdy z nich znajduje swój wyraz w odpowiadającym mu mitycie, który jest początkiem próby uchwycenia przez ludzki umysł tajemnicy zła. Jak wskazuje Kropf, są to mity prapoczątkowego chaosu, mit upadku Adama i Ewy oraz mit człowieka jako bohatera (Kropf, 2004, s. 37–53). Fakt, że zło zostało uchwycone w tak wielu relacjach mitycznych, wskazuje, że nawet nasze obecne konceptualizacje są najprawdopodobniej obciążone artefaktami o mitycznej naturze i nieustannie potrzebują oczyszczenia.

Problem zła wciąż wymyka się zadowalającym wyjaśnieniom, gdy próbuje się pogodzić zło z ideą nieskończonej mocy i dobroci Boga (zob. np. Rubenstein, 1992). W szczególności masowe ludobójstwo i cierpienia, spowodowane przez totalitarne reżimy XX wieku, znacznie skomplikowały to pytanie i wręcz skłoniły wielu do zaprzeczenia wszechmocy Boga. W tym miejscu można słusznie zapytać: czy rzeczywiście jest to odrzucenie Boga jako bytu najwyższego panującego nad Wszechświatem, czy jest to po prostu niemożność pogodzenia zła i cierpienia z antropomorficzną ideą Boga, wykształconą w określonym kontekście kulturowym? To i inne pytania pozostają w centrum teologii naturalnej i sprawiają, że prowadzone w jej obszarze dociekania są nadal niezwykle pilnym zadaniem.

Główna troska wyrażona w religijnej odpowiedzi na zło, która zresztą do dziś utrzymuje swoją aktualność, dotyczy ostatecznego wyzwolenia i zbawienia od zła w życiu po śmierci. Dla większości starożytnych religii ziemskie środowisko naznaczone było dualizmem, przejawiającym się w personifikacji sił zła. Ten dualizm znajduje swoją kontynuację w filozoficznej refleksji nad złem, która historycznie rozpoczyna się od stanowczego uznania pozytywnego statusu ontologicznego zła jako konstytutywnego elementu rzeczywistości. Ruchy te obejmują całą gamę doktryn, których wspólnym mianownikiem jest doktryna o podziale Wszechświata na dwie sfery oddziaływania: dobro i zło. Ośrodkiem dobra jest niematerialność, zaś sie-

dliskiem zła pozbawiona formy i chaotyczna materia. Koncepcje te obecne są w nauczaniu Platona i neoplatoników, wedle których bezformność i chaos kwalifikują materię jako samoistne zło. Pozytywny metafizyczny status zła przyczynił się do powstania tak wpływowych ruchów religijnych, jak *gnostycyzm* i *manicheizm*, które stanowiły poważne wyzwanie i zagrożenie dla chrześcijaństwa, zwłaszcza w początkowej fazie jego rozwoju.

W odpowiedzi na manicheizm chrześcijaństwo sformułowało dogmat o stworzeniu *ex nihilo*, zgodnie z którym wszystko w porządku przygodnym (stworzonym), łącznie z materią, ostatecznie bierze swój początek z Boga i jest poddane jego panowaniu. Materia nie może więc być już źródłem zła. Oprócz tego jednak wczesna teologia stworzenia została ukształtowana przez myśl platońską, czego przykładem jest nauczanie Augustyna z Hippony. Utrzymywał on, że stworzony porządek jest odzwierciedleniem Boskich idei, dzięki którym wszystko, co istnieje, ma udział w Boskiej doskonałości. Doktryna ta została następnie wchłonięta przez Tomasza z Akwinu z jego wyjątkowym naciskiem na stworzenie jako relację i jego na wskroś egzystencjalny charakter. Najistotniejsze dla myślenia o złu jest jednak przekonanie Augustyna z Hippony o negatywnym statusie ontologicznym zła, rozumianego jako brak dobra (*privatio boni*)³. Zło nie może mieć pozytywnego statusu ontologicznego, ponieważ brak czegokolwiek dla danej rzeczy istotnego unicestwiałby jej istnienie. Jeśli przyjąć, że to właśnie arystotelesowska forma rzeczy, odzwierciedlająca Boską ideę, wnosi należną doskonałość i uporządkowanie, brak tej formy można uznać za zło, co określa się mianem *caerentia formae in subiecto capaci* (Krapiec, 1995, s. 56). Co więcej, z pism Tomasza z Akwinu widać, że skoro Bóg stwarza poprzez swój intelekt, to Wszechświat nie mógł powstać przypadkowo⁴. Ta postawa ma swoje oczywiste korzenie w myśli Arystotelesa, który utrzymywał, że przypadek jest sprzeczny z racjonalnością, ponieważ przypadek ma nieznaną przyczynę (zob. 4.6).

³ Augustyn, *Enchiridion*, Ks. 3, Art. 11.

⁴ *Summa Theologiae* I, q. 15, a.1.

Z bardzo radykalną krytyką klasycznej ontologicznej definicji dobra wystąpił w XX wieku Józef Tischner, twierdząc, że definicja ta pozostaje całkowicie bezradna wobec problemu zła totalitarnego, jakim z pewnością był Oświęcim i Kołyma. Źródła zła, jak zresztą i dobra, Tischner doszukuje się w spotkaniu człowieka z drugim człowiekiem. Zło jest więc „owocem struktur dialogicznych”, ma zdecydowanie dialogiczny i egzystencjalny charakter (Tischner, 1981). Jak podkreśla Krasicki, bardzo ważnym momentem tischnerowskiego myślenia o złu jest również podejście do zła jako do tajemnicy, a nie jak tylko do problemu (Krasicki, 2021). O ile więc można zgodzić się z tym, że zło nie posiada charakteru substancjalnego, to jednak jego realność manifestuje się w ludzkim dramacie. Odwołując się najwyraźniej do znanej metafory sceny i dramatu Tischner w ostrych słowach rzuca wyzwanie tomistycznej szkole: „Tomista chodzi po scenie świata jak dziecko po cmentarzu, ciesząc się, że wśród krematoriów rosną kwiaty” (Tischner, 1987, s. 44).

Przypatrując się wstępnie tomistycznej doktrynie zła można odnieść wrażenie, że rysuje się w niej dychotomia między realizującym doskonały zamysł stworzenia Boskim umysłem a przypadkiem. Prowadząc wspomnianą już w podrozdziale 4.6 strategię „oswajania przypadku”, czyli włączania go w obszar naukowej racjonalności, Heller sięga do trzeciej części Tomaszowej *Summy Contra Gentiles*, gdzie Akwinata uzasadnia, dlaczego przypadek nie sprzeciwia się Boskiemu zamysłowi (Heller, 2012, s. 249–250). Wynika to z faktu, że dobro w stworzeniu posiada strukturę hierarchiczną, w efekcie czego przyczyny wtórne, takie jak przykładowo człowiek, mogą prowadzić do powstawania defektów. Dzieje się tak, ponieważ przyczyny wtórne mogą działać nie tylko w sposób istotny, ale także i przypadkowy (*per accidens*), co z kolei warunkuje obecność przypadku we Wszechświecie. O ile jednak Bóg w takim ujęciu dopuszcza przypadek, to nadal swoją ważność utrzymuje wywołany przypadkiem uszczerbek należytej formy, w efekcie czego stowarzyszone z tym uszczerbkiem zło zachowuje swój negatywny metafizyczny status.

Sytuacja ta wydaje się ulegać pewnej zauważalnej zmianie w momencie, gdy współczesna matematyczna teoria prawdopodobieństwa „oswaja przypadek”, włączając go w obszar naukowej racjonalności, przez co przypadek stanowi wprost wyraz immanencji Logosu w stworzonym porządku. Innymi słowy przypadku nie należy wiązać z brakiem formy, ale uznać go za jedną z możliwych jej składowych. Tak się rzecz przykładowo ma w kwantowo-mechanicznym równaniu Schrödingera. Ważniejszym z punktu widzenia niniejszego studium jest jednak kluczowa dla wzrostu złożoności we Wszechświecie i ewolucyjnej genezy życia teoria układów dyssypatywnych, w myśl której porządkowanie, czyli wyłanianie się coraz to bardziej zorganizowanych form, odbywa się *właśnie* przez przypadkowe fluktuacje. Pomijanie tego istotnego ustalenia prowadzi do mającej na wskroś nienaukowy charakter doktryny *Intelligent Design*, o której szerzej będzie mowa w podrozdziale 8.4. Nieokreśloność nie jest więc tylko jakimś artefaktem niedoskonale działających przyczyn wtórnych, ale stanowi istotny czynnik, dzięki któremu coraz doskonalsze formy są powoływane do istnienia. Trudno w tej chwili oprzeć się wrażeniu, że złą klasycznie konceptualizowanemu jako brak należytnej formy należałoby w ewolucyjnym obrazie świata zacząć przypisywać pozytywny status ontologiczny. I choć w ramach niniejszego studium nie sposób wyczerpująco uzasadnić tę dość zaskakującą konkluzję i uznać za rozstrzygającą, to jednak w jakimś sensie bardziej odpowiada ona na wyzwania współczesności, o które tak dosadnie dopominał się Tischner.

6.1.2 Oczekiwanie zamiast ekspiacji

Ciekawą propozycję wyjaśnienia cierpienia jako skutku zła przedstawił przywoływany już w ramach niniejszego studium amerykański teolog ewolucyjny John Haught (2006, s. 167–215; 2015, s. 85–100). Swoją wnikliwą analizę tego problemu rozpoczyna on od dwóch ważnych argumentów, dlaczego powszechnie przyjmowany *ekspiacyjny* charakter cierpienia jako zadośćuczynienia Bogu za popełnione winy, jest nie do pogodzenia z ewolucyjnym obrazem świata. Zamiast tego należy, jego zdaniem, przyjąć podejście oczekiwania (antycypacji).

Po pierwsze, mając na względzie skorygowaną na obraz ewolucyjny koncepcję grzechu pierwotnego (patrz kolejny podrozdział), wedle której nie doszło do utraty pierwotnej doskonałości w wyniku przekroczenia Boskiego przykazania, nie ma nic do wynagradzania ani zadośćuczynienia, co wynikałoby z jakiegoś zawinionego wydarzenia w odległej przeszłości. Haught nie wspomina przy tym, że produkty działania doboru naturalnego same w sobie nie są doskonałymi projektami, lecz adaptacyjnymi poprawkami, wprowadzanymi *ad hoc* do już istniejących struktur. Po drugie, Haught słusznie zauważa, że ekspiacyjnego charakteru cierpienia nie da się pogodzić z bólem i cierpieniem, doświadczanym zupełnie niewinnie przez organizmy żywe na długo przed wyłonieniem się gatunku ludzkiego, zdolnego do moralnej winy. Oprócz polemiki z ekspiacyjnym charakterem cierpienia, Haught odrzuca także próby interpretowania cierpienia jako Boskiej pedagogiki niezbędnej dla duchowego wzrostu człowieka. Odbywa się to przy założeniu, że Bóg pełni rolę nadzorcy i zarządcy hipotetycznego początkowego porządku kosmicznego, a nie celu, do którego Wszechświat ostatecznie zmierza (Haught, 2015, s. 96–97).

Idea antycypacyjnego charakteru cierpienia nabiera pełnego wyrazu, jeżeli zgodnie z sugestią Haughta umieści się ją Wszechświecie, który, przez swoją otwartość na nieustanny wzrost złożoności, „pociągany” jest przez Boga ku coraz większej pełni bytu. Taką koncepcję rzeczywistości Haught określa mianem *metafizyki przyszłości*. Trudno też nie zgodzić się z jego zarzutem, że dominujący współcześnie typ religijności nadal nakazuje spoglądać wstecz na utracony raj, zamiast jasno formułować zachętę do uczynienia przyszłości lepszą. Sama idea zbliżania się Wszechświata ku pełni bytu znajduje właściwe uzasadnienie w biblijnej idei nowego stworzenia, w której nie tylko ludzkość, ale cały Wszechświat zostanie doprowadzony do ostatecznej doskonałości i harmonii. Główną głoszoną przez Haughta tezę odnośnie sensu cierpienia w tak rozumianym Wszechświecie jest przekonanie, że cierpienie odzwierciedla rozbieżność między faktycznym niedokończonym a idealnym przyszłym stanem Wszechświata, przez co staje się ono „informacją o niedokończonym stanie

Wszechświata” (Haught, 2006, s. 184) i pewnym znakiem ku „eschatologicznej pełni” (Haught, 2006, s. 186). W takim kontekście cierpienie staje się wręcz częścią samego procesu stwarzania i stanowi ścisłą funkcję aktualnego stanu Wszechświata. Jako sonda niedokończoności charakteru Wszechświata zło domaga się jednak wskazania pewnego układu odniesienia, czyli wiedzy o tym, jaką postać miałby przyjąć Wszechświat w najwyższym stopniu oczekiwanej doskonałości. Kwestię tę Haught traktuje w sposób bardzo pobieżny, afirmując jedynie sam fakt istnienia jakiejś enigmatycznej doskonałości bez dalszego uszczegółowienia jej specyfiki. Mówi zaledwie o pewnej formie „wrodzonego oczekiwania umysłu na pełnię bytu, prawdę, dobro i piękno mające na horyzoncie przed nami” (Haught, 2006, s. 209).

Pod adresem antycypacyjnej koncepcji cierpienia można jednak sformułować szereg uwag krytycznych. Owszem, Haught całkiem słusznie przyznaje, że na poziomie czysto naturalnym odczuwanie bólu ma podłoże adaptacyjne jako mechanizm wykrywania i zarządzania zdarzeniami zagrażającymi życiu. Twierdzi on jednak dalej, że w żadnym wypadku nie daje to wyczerpującego wyjaśnienia cierpienia, ponieważ nauka nigdy nie zapewni dostępu do ludzkiej podmiotowości jako właściwego ośrodka odczuwania i percepcji celu, który to dostęp umożliwiłby z kolei wyjaśnienie, dlaczego przyszlą doskonałość można w ogóle przewidzieć (Haught, 2006, s. 175–180). Choć Haught wyraźnie zarzeka się, że nie pada w tym względzie ofiarą argumentu analogicznego do *God of the gaps*, to jednak wbrew tym deklaracjom staje się nią tak szybko, jak tylko *a priori* odmawia prawomocności naukowych wyjaśnień ludzkiej podmiotowości (Haught, 2006, s. 211). Upór Haughta ma niewątpliwie swoje źródło w tym, że nie uwzględnia on toczących się dyskusji na temat problemu *umysł-ciało*, a szczególności problemu *qualiów*. Jak powszechnie wiadomo, qualia to subiektywne własności doświadczeń zmysłowych, do których przynależy percepcja bólu. I choć zdaniem Davida Chalmersa qualia kwalifikują się jako *trudny problem świadomości*, to nauki kognitywne roszą coraz większe szanse ich wyjaśnienia (zob. np. Tye, 2021). Zgadając się pod wieloma względami ze stanowiskiem Hau-

gha, Edwards przekonuje natomiast, że okrucieństwo doboru naturalnego, jako powodującego śmierć i cierpienie, traktować należy jako antropomorfizm, który procesom naturalnym bezpodstawnie przypisuje kwalifikację moralną (Edwards, 2016, s. 56–61). Co więcej, odwołując się do prac Daniela Dennetta (2021, s. 182), zaleca on ostrożność w utożsamianiu bólu i cierpienia u zwierząt.

Warto też zauważyć, że proponując swoją metafizykę przyszłości, Haught wikła się w argument *God of the gaps*, w tym jednak przypadku na bardziej ogólnym poziomie. Zgodnie bowiem z tym poglądem Bóg ma działać we Wszechświecie poprzez „przyciąganie go do głębszej ontologicznej jedności z kierunku przyszłości (*ab ante*), raczej niż «popychając» go do istnienia z przeszłości (*a retro*)” (Haught, 2015, s. 28). Innymi słowy, Bóg ma w bliżej nieokreślony sposób działać z przyszłości, aby w ten sposób zapewnić nadzieję całemu stworzeniu, że osiągnie ostatecznie spełnienie swojego obecnego niedoskonałego stanu. To nic innego jak próba załatwienia Bogiem luki w wiedzy, która to luka znika w momencie, kiedy źródło Boskiej mocy przeniesie się z enigmatycznej przyszłości na immanencję Boga jako Logosu obecnego w przyrodzie. Stanowisko takie wyraźnie wspiera również Edwards (2016, s. 46–54). W takiej sytuacji sensu zła i cierpienia nie należy szukać w czymś, co nadejdzie, ale w ustanowionym przez Boga porządku natury, który zawiera w sobie mechanizmy wzrostu złożoności, opisywane termodynamiczną teorią układów dalekich od równowagi. Samo działanie doboru naturalnego, skutkujące masowym wymieraniem organizmów i niedoskonałością powstających w jego wyniku form, może bez trudu, zgodnie z koncepcją Haughta, prowadzić do doświadczenia cierpienia jako informacji o stałym uszczerbku harmonii Wszechświata w trakcie jego ewolucji. Wspomniane przeniesienie daje również tę przewagę, że eliminuje właściwy dla metafizyki przyszłości czasowy charakter Boskiego działania na rzecz obecności i twórczego działania Boga w relacji do porządku stworzonego, który nie musi zakładać żadnej czasowości, pozostając w lepszym zgodność z pozornym atemporalnym charakterem rzeczywistości fizycznej na poziomie Plancka.

W zwięźczeniu rozważań poświęconych złu warto ponownie zwrócić uwagę, że Boska immanencja w prawach przyrody, zawierających przypadek jako zasadę twórczości Wszechświata, sugeruje, że zło jako niekompletność i niedoskonałość form Wszechświata jest przez Boga afirmowane i można rozważać jego pozytywny metafizyczny status. Takie stanowisko jest otwarcie popierane przez Peacocke'a (1995) i Edwardsa (2016, s. 185). Pomimo szeregu zastrzeżeń pod adresem sposobu, w jaki Haught rozumie zło i jego metafizyczne uwarunkowania w ewolucyjnym obrazie świata, antycypacyjny charakter zła może bez trudu zostać utrzymany, nawet gdy ludzka podmiotowość i świadomość hipotetycznie uzyskałyby swoje pełne naukowe wyjaśnienie. To z kolei rzuca fundamentalne wyzwanie tischnerowskiemu dramatowi, który w takiej sytuacji nie działałby się na scenie, ale mógłby wręcz stać się jej integralną częścią. I choć realność zła w dramacie spotkałaby się wówczas z realnością zła sceny, to zło i tak nadal utrzymałoby swoją aurę tajemnicy. Jak pisze Karl Lehman: „tajemnica zła – nie jest [...] jakimś liściem figowym zasłaniającym racjonalne supozycje mitologiczne, ale stanowi coś, co uniemożliwia zadanie mu śmiertelnego ciosu przez racjonalną gilotynę” (Lehman, 1990).

6.2 Grzech pierworodny

6.2.1 Egzegeza początku

Klasyczna doktryna o grzechu pierworodnym doczekała się już dziś wielu prób reinterpretacji głoszących różny stopień rewizji jej literalnych sformułowań⁵. Zdecydowane propozycje reinterpretacyjne wysuwali już przykładowo Karl Rahner (1967) i Pierre Teilhard de Chardin (Kulisz, 1985). Liczne z tych prób dotyczą bezpośrednio uwzględnienia ewolucyjnego obrazu świata w odsłanianiu depozytu wiary zakodowanego w doktrynie o grzechu pierworodnym (zob. np. Majewski, 2017; Kałuża, 2021; Domning i Hellwig, 2006; Oviedo, 2022). Możliwe przestrzenie interpretacyjne klasycznej doktryny o grzechu pierworodnym rysują się już w momencie, kiedy uwzględni się osiągnięcia współczesnej egzegezy, obficie wykorzystujące historyczno-krytyczną metodę badania tekstów biblijnych. Istotę osiągniętych w ten sposób wyników bardzo trafnie podsumował Ratzinger stwierdzając, że: „Opowiadanie biblijne o początkach nie ma charakteru historiografii współczesnej, ale posługuje się obrazami. Jest to opowiadanie, które zarazem odkrywa i zakrywa” (Ratzinger, 1986, s. 70).

W pierwszym względzie należy zwrócić uwagę na autorstwo i datę powstania Księgi Rodzaju, którą wbrew wcześniejszym przekonaniom, przypisującym jej napisanie Mojżeszowi, datuje się obecnie na czas po wygnaniu do niewoli babilońskiej, czyli na okres przełomu VI i V wieku przed Chrystusem. Celem powstania tej księgi było umocnienie tożsamości Izraelitów na wygnaniu poprzez przywołanie wydarzeń kluczowych dla działania Boga w historii tego narodu, poczynając od jednej z najbardziej fundamentalnych prawd czyli stworzenia świata przez Boga⁶. Wedle badań literackich opis stworzenia świata człowieka wraz z opisem jego upadku przynależy do

⁵ Zaprezentowana w niniejszym podrozdziale analiza doktryny o grzechu pierworodnym z perspektywy teorii ewolucji jest zmodyfikowaną wersją artykułu (Grygiel, 2021c). Wyczerpujący przegląd odnośnych stanowisk można znaleźć w (Nadbrzeżny, 2021).

⁶ Podstawy egzegezy Księgi Rodzaju zaczerpnięte są z (Majewski, 2017).

pierwszej części Księgi Rodzaju, obejmującej rozdziały 1–11 i noszącej nazwę *prehistorii biblijnej*. Styl literacki tej części wyraźnie wskazuje na jej sapiencjalny i ponadczasowy, a nie historyczny charakter, mający przede wszystkim językiem zrozumiałym dla tamtych czasów zilustrować religijną prawdę o człowieku i jego relacji z Bogiem jako stwórcą. Mówiąc krótko, nie chodzi tu o naturalną historię człowieka. Przedstawiane historie są rozbudowanymi metaforami, które swoją warstwę mityczną zaczerpnęły z bliskowschodniej mitologii, wchłoniętej jako kulturowy kontekst przez przebywających na wygnaniu Izraelitów, a zatem i również przez autora omawianej księgi. Przykładowo, w narracji o stworzeniu świata identyfikuje się akadyjski *Epos o Gilgameszu*, mezopotamskie poematy *Atrahazis* i *Enuma elisz* oraz sumeryjską *Listę królów* (Lemański, 2002, s. 211–216).

Jeśli chodzi natomiast o stworzenie człowieka i jego upadek, to elementy ich biblijnych opisów spotykane są również w innych religiach, a mit o Edenie jako o miejscu szczęśliwości był również zdomowiony w kulturze babilońskiej. Warto też wskazać, że rozpoznań w wielu kulturach obraz węża jako uosobienia zła może mieć swoje bezpośrednie źródło w procesach ewolucyjnych naczelnym, dla których wąż stanowił śmiertelne niebezpieczeństwo. O tym, że wąż jest wrodzonym symbolem zła przekonują też badania kognitywne, w wyniku których stwierdzono naturalny lęk przed wężem u niemowląt, czyli przed tym, gdy mogły dysponować jakkolwiek świadomą wiedzą lub doświadczeniem w kwestii zagrożeń dla człowieka stwarzanych przez węże (DeLoache i LoBue, 2009). W świetle takiego klucza interpretacyjnego, Adama i Ewy nie można traktować jako postaci historycznych, ale jak podkreśla Majewski: „przede wszystkim przedstawiają [oni] wizję człowieka z perspektywy Boga Stworzyciela i Zbawiciela oraz ukazują jedność całego rodzaju ludzkiego”. Zwraca on również uwagę, iż taki wniosek znajduje swoje potwierdzenie w kolektywnym charakterze hebrajskiego słowa *adam*, które użyte bez odpowiedniego rodzajnika oznacza również „ludzkość”.

Z oczywistych względów nie sposób jest w niniejszym studium dalej rozwijać niezwykle ciekawej tematyki zakodowanej w mitycznej warstwie Księgi Rodzaju. Z punktu widzenia prowadzonych dociekań najistotniejsze jest, że metaforyczny charakter prehistorii biblijnej czyni ją interpretacyjnie otwartą, w efekcie czego ze strony samej egzegezy nie ma przeszkód w stosowaniu oczyszczającej roli nauki, aby wskazać, co z literalnej tkanki użytych w niej metafor nie kwalifikuje się jako element niezmiennego depozytu wiary. W naturze samej metafory jako środka poznawczego, zapewniającego dostęp do tego, co nieznanne przez to, co znane, realizuje się więc wzmiankowana powyżej słowami Ratzingera jednoczesna funkcja zasłaniania i odsłaniania, jaką zawarta w prehistorii biblijnej narracja o stworzeniu człowieka i jego upadku spełnia w odniesieniu do przekraczającej swoją treściową zawartością wszelką formę językowej ekspresji prawdy o metafizycznej kondycji człowieka.

6.2.2 O grzechu pierwotnym klasycznie

Klasyczna doktryna o grzechu pierwotnym ma swoją biblijną podstawę w zawartych w Księdze Rodzaju opisach stworzenia człowieka (Rdz 1,26-31; 2,4-25) oraz opisie jego upadku (Rdz 3). Jako klasyczną doktrynę o grzechu pierwotnym rozumieć się będzie jej sformułowanie biorące swój początek od Augustyna z Hippony (*De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I, 20, 20), które przyjęte jako ortodoksyjne przez teologię zachodniego chrześcijaństwa, zostało ostatecznie zdogmatyzowane na Soborze Trydenckim (DH 1510–1516). W sformułowaniu tym na wstępie rozróżnia się różne stany ludzkiej natury w relacji do grzechu pierwotnego. Są to: (1) status *naturae elevantae* – początkowy stan ludzkiej natury w łasce uświęcającej przed grzechem pierwotnym (*iustitia originalis*), (2) status *naturae lapsae* – stan po grzechu pierwotnym, (3) status *naturae reparatae* – odzyskany stan łaski uświęcającej dzięki odkupieńczej misji Chrystusa, (4) status *naturae glorificatae* – osiągnięty stan życia wiecznego (Ott, 1970, s. 128). Biblijne opisy stworzenia i upadku traktowane są dość literalnie, czyli z uznaniem za historyczne wielu ich szczegółów

zgodnie z biblijną narracją. W tym ma swoje źródło monogenizm, czyli bronione jeszcze przez Piusa XII w encyklice *Humani generis* przekonanie, że cały gatunek ludzki pochodzi od jednej pary, jaką byli Adam i Ewa. Stan łaski uświęcającej przed grzechem pierworodnym skutkował istnieniem wewnętrznej harmonii człowieka, realizowanej przez cztery nadprzyrodzone dary: (1) dar integralności, czyli braku pożądlivosti wynikający ze zgodności woli z rozumem, (2) dar cielesnej nieśmiertelności, (3) dar wolności od cierpienia oraz (4) dar własnej wiedzy o prawdach naturalnych i nadprzyrodzonych (Ott, 1970, s. 125–127).

Bezpośrednim następstwem grzechu pierworodnego, czyli przekroczenia Boskiego przykazania, była utrata stanu łaski uświęcającej, a co za tym idzie nadprzyrodzonych darów, oraz podatność na pokusy szatana (Ott, 1970, s. 136–138). Mówiąc krótko, natura ludzka została zraniona. Z uwagi na fakt, że zgodnie z klasyczną doktryną grzech pierworodny przekazywany jest genetycznie poprzez zrodzenie (*generatio*), a nie poprzez naśladowanie (*imitatio*), jest on dziedziczny przez wszystkich potomków Adama, czyli przez całą ludzkość (DH 1513; Ott, 1970, s. 131–132). Warto w tym miejscu zaznaczyć, że warunkiem sensowności takiego postulatu jest wspomniany powyżej monogenizm. Z uwagi jednak na fakt, iż potomkowie Adama nie są winni jego bezpośredniego czynu, grzech pierworodny na nich ciążyący określa się mianem stanu braku łaski uświęcającej. W konsekwencji klasyczna doktryna przyznać musi, iż ci, którzy umierają w takim stanie, trwale pozbawieni są możliwości dostąpienia wizji uszczęśliwiającej. W tym też ma swoje korzenie doktryna limbo, czyli miejsca czysto naturalnej szczęśliwości, do którego miałyby trafiać dzieci umierające bez sakramentu chrztu (Ott, 1970, s. 138–139). Jak wiadomo jednak, Benedykt XVI poddał takie rozwiązanie w wątpliwość jako zbyt restrykcyjne rozumienie zbawienia⁷, milczy o nim też *Katechizm Kościoła Katolickiego*.

⁷ Benedykt XVI autoryzował publikację wydanego w 2007 roku dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej, zatytułowanego „Nadzieja dla niemowląt umierających bez sakramentu chrztu”.

W kontekście dyskusji wokół reinterpretacji doktryny o grzechu pierwotnym w klasycznym augustiańskim sformułowaniu, które zdominowało zachodnią myśl teologiczną, nie sposób nie wspomnieć o alternatywnej interpretacji grzechu pierwotnego, bardziej zadowolonej w chrześcijaństwie wschodnim, której autorem jest Ireneusz z Lyonu (Hochban, 1946; Pietras, 1999). Co ciekawe, interpretacja ta okaże się bardziej zgodna z antropologicznymi ustaleniami współczesnych nauk. W odróżnieniu od Augustyna z Hippony Ireneusz utrzymuje, że historia Adama i Ewy to alegoria całej ludzkości, ponieważ, jak już wzmiankowano, hebrajski termin *adam* oznacza ludzkość. W konsekwencji nie mógł istnieć postulowany przez Augustyna utracony pierwotny stan doskonałości, ale raczej należy mówić o zmierzającym do tego stanu rozwoju człowieka i tworzonej przez niego kultury w czasie. Podejście Ireneusza nazywa się pedagogicznym, ponieważ grzech Adama spowodowany był jego niedojrzałością, analogicznie do niedojrzałej woli małego dziecka, niedoświadczonego i podatnego na podszepty szatana. Dane Adamowi przykazanie, reprezentowane przez drzewo i owoc, tworzyło sposobność do zdeklarowania się po stronie Boga i do obdarzenia Go zaufaniem. Natomiast popełnione przez „młodego” Adama zło, przyjmowane i wykorzystywane było przez Boga jako bodziec do wzrostu w wierze i doskonałości. Nie może zatem oznaczać ono sprzeciwu wobec woli Boga, ale ewidentnie wkalkulowane jest ono przez Niego w koszt osiągnięcia moralnej dojrzałości przez pierwszego człowieka.

6.2.3 Tradycyjna doktryna pod obstrzałem

Egzegetyczne ustalenia odnośnie prehistorii biblijnej jako tej części Księgi Rodzaju, która zawiera narrację o genezie i upadku człowieka, wydają się być zbieżne z ewolucyjną genezą życia i człowieka i dlatego nie korespondują z głównymi tezami klasycznej doktryny o grzechu pierwotnym. Czas więc teraz na omówienie poszczególnych aspektów tej doktryny, które stoją w jawnej opozycji do tego, jak geneza gatunku ludzkiego widziana jest w ewolucyjnym (dynamicznym) obrazie świata, zgodnym z osiągnięciami współczesnej nauki.

Większość istotnych dla reinterpretacji doktryny o grzechu pierworodnym ustaleń teorii ewolucji da się bezpośrednio wyprowadzić ze specyfiki podstawowego mechanizmu tej teorii, jaką jest dobór naturalny:

1. Dobór naturalny może efektywnie działać tylko w obrębie dość znacznej populacji gatunku przodka, co oznacza, że gatunek *Homo sapiens* nie mógł się wyłonić z jednej pary (monogenizm). Ta wstępna obserwacja znajduje swoje szczegółowe potwierdzenie w badaniach naukowych, wedle których obecna populacja gatunku ludzkiego zawiera zbyt wielką genetyczną różnorodność pochodzącą od jego przodków, która mogłaby być tej populacji przekazana przez jedną parę (Ayala, 1995). Monogenizmu nie broni także koncepcja mitochondrialnej Ewy, ponieważ identyfikacja mitochondrialnego DNA nie pozwala na jednoznaczne wskazanie wspólnego dla danej populacji przodka (Ayala, 1995).
2. Działanie doboru naturalnego zakłada śmierć ogromnej ilości organizmów żywych o niższym stopniu organizacji, aby mogły powstać organizmy tak wysoce zorganizowane, jak gatunek *Homo sapiens*. Nie tylko więc śmierć, ale również niezawinione cierpienie w postaci bólu fizycznego i psychicznego zwierząt najprawdopodobniej poprzedzało pojawienie się istoty ludzkiej na Ziemi (zob. np. Domning i Hellwig, 2006, s. 75–82).
3. Dobór naturalny nie realizuje żadnego uprzednio zamierzonego projektu. Jest on jedynie mechanizmem selekcyjnym, który metodą prób i błędów pozwala przetrwać i rozmnożyć się lepiej przystosowanym organizmom, czyli takim, których cechy okazały się adaptacyjnie korzystne w przypadkowo zmodyfikowanych warunkach środowiska. W konsekwencji wytwory działania doboru naturalnego – a więc i człowiek – posiadają znaczące defekty i nie mogą być uznane za produkty działalności inteligentnego projektanta (Ayala, 2007).

4. Współcześnie prowadzi się zaawansowane badania nad ewolucyjnym powstaniem moralności (Ayala, 2007; De Waal, 2013). Pokazuje się w nich, że moralność człowieka wywodzi się z kumulatywnego działania instynktów moralnych, które wykształciły się adaptacyjnie przez długi okres czasu. Instynkty te obejmują z jednej strony empatię, współpracę i sprawiedliwość, z drugiej natomiast egoizm, zazdrość, strach i pożądanie. Skutkuje to dysonansem między pragnieniem dobra a skłonnością do zła, wskazującym na naturalne źródło wewnętrznej dysharmonii ludzkiej natury i dwóch przeciwstawnych sił rządzących ludzkim zachowaniem.

Natomiast wynikające z powyższego szczegółowe wskazania reinterpretacyjne doktryny o grzechu pierwotnym to:

1. Konieczność uwzględnienia populacji przodków człowieka, z których wyłonił się gatunek *Homo sapiens*, nie pozwala na dalsze utrzymanie monogenizmu, czyli przekonania o pochodzeniu człowieka od jednej pierwotnej pary. Z tego też powodu preferowany jest poligenizm, wedle którego *Homo sapiens* pochodzi od wielu par przodków. Poligenizm łatwiej jest uzgodnić z metaforycznym charakterem narracji o upadku, w ramach której Adama i Ewy nie traktuje się jako postaci historycznych⁸. Za takim rozstrzygnięciem przemawia użycie hebrajskiego słowa *adam*, które oznacza również ludzkość jako populację, a nie pojedynczą osobę noszącą to imię. Nie da się zaakceptować rozumienia grzechu pierwotnego jako moralnej winy zaciągniętej przez obdarzonego świadomością pojedynczego człowieka i powodowanej przez nią utraty łaski uświęcającej wraz z towarzyszącymi jej nadprzyrodzonymi darami. Nie sposób też sensownie mówić językiem nauki o genetycznym przekazywaniu potomstwu stanu, który miałby być związany z działaniem łaski lub jej brakiem. Pod znakiem zapytania staje więc status *naturae lapsae*.

⁸ Obszerną historyczną analizę wzajemnych relacji pomiędzy doktryną o grzechu pierwotnym a koncepcją poligenizmu można znaleźć w (Hofmann, 2020, 2021).

2. Skoro działanie doboru naturalnego oznacza wyginięcie znacznej ilości żywych organizmów, aby mogły z nich powstać wyżej zorganizowane, śmierci nie można traktować jako skutku grzechu pierworodnego. W perspektywie ewolucyjnej to właśnie śmierć była konieczna dla powstania człowieka i miała miejsce w świecie organizmów żywych na długo przed jego pojawieniem się na Ziemi. Podobnie cierpienie, które towarzysząc niewątpliwie walce o byt i śmierci przodków człowieka, nie może być uznane za następstwo grzechu pierworodnego, ale za coś uprzedniego i tak jak śmierć niezbędnego dla wyłonienia się gatunku *Homo sapiens*. Brak zasadności koncepcji statusu *naturae lapsae* zyskuje swoje kolejne potwierdzenie.
3. Wynikły na skutek działania doboru naturalnego brak doskonałości w biologicznej konstrukcji człowieka oraz innych organizmów żywych wydaje się naruszać zasadność koncepcji statusu *naturae elevatae*. Nie da się bowiem w takiej sytuacji uniesprzecznic pierwotnej harmonii, jaka miałaby rządzić Wszechświatem i być symbolizowana przez rajske ogrody Edenu. Harmonia taka wydaje się również wątpliwa, jeśli weźmie się pod uwagę wskazane przed chwilą masowe cierpienie i śmierć żywych organizmów, konieczne wedle prawideł teorii ewolucji i genetyki dla wyłonienia się gatunku *Homo sapiens*.
4. Biorąc pod uwagę, że wspomniane powyżej instynkty moralne wyewoluowały przed zdolnością człowieka do racjonalnego rozumowania, mogą skutecznie konkurować z wynikami takich rozumowań, wpływając na ostateczne rozstrzygnięcia procesów decyzyjnych. W konsekwencji skłonność do zła moralnego nie musi być postrzegana jako skutek utraty Boskiego daru integralności, ale jako naturalne biologiczne wyposażenie, które zostało wbudowane w ludzką naturę na przestrzeni długiego okresu ewolucji ludzkiego gatunku. W takim przypadku ani wina moralna za grzech pierworodny, ani status *naturae elevatae* nie mogą być sensownie utrzymane.

6.2.4 Propozycja reinterpretacji

Dotychczasowa lektura niniejszego studium może niesłusznie przekonywać, iż od czasów Soboru Trydenckiego teologowie niewzruszenie obstają przy klasycznej wersji doktryny o grzechu pierwotnym. Tak oczywiście nie jest, a przedstawione zderzenie tej wersji z ustaleniami współczesnej nauki uczynione zostało celowo, aby osiągnąć dość wyraźny kontrast i na tym tle dopiero uplasować dość różniące się od siebie współczesne interpretacje doktryny o grzechu pierwotnym. Z uwagi na fakt, że wyeksplikowanie pełnej konceptualnej złożoności tych interpretacji znacznie wykraczałoby poza objętościowe ramy niniejszego studium oraz mając na względzie istniejące ich szczegółowe opracowania, wystarczy na obecnym etapie ograniczyć się do kilku podsumowujących je uwag. Mowa jest tutaj nie tylko o wzmiankowanych już na wstępie propozycjach Rahnera i de Chardin, ale również o nie mniej znaczących podejściach Schwagera, Bircha i Cobba (superlapsarianizm), Hefnera, Edwardsa czy Życińskiego. Wszystkie te interpretacje tworzone były w mniejszym lub większym stopniu jako odpowiedzi na wyzwania ewolucyjnego (dynamicznego) obrazu świata oraz kulturowych przemian współczesności.

Chcąc uchwycić łączącą je w tym względzie wspólną cechę, warto obecnie oddać głos Majewskiemu, który stwierdza, że: „W większości nowych rozwinięć wykładni o grzechu pierwotnym jest on rozumiany ponadjednostkowo, strukturalnie i raczej globalnie, niż historycznie. Staje się grzechem człowieka, uniwersalną częścią ludzkiej kondycji, gdzie miejsce jedynie dobrych decyzji zajęła historia odrzucenia Boga przez człowieka” (Majewski, 2017). Uwzględnienie w doktrynie grzechu pierwotnego ustaleń współczesnych nauk ewolucyjnych w kwestii genezy rodzaju ludzkiego poskutkowało więc oczyszczeniem jej klasycznej wersji, polegającym przede wszystkim na przejściu od pełnego uznania historyczności tego grzechu do potraktowania go jedynie jako metafory kondycji ewolucyjnie wykształconego *Homo sapiens*, cechującej się dysharmonią pomiędzy pragnieniem dobra a skłonnością do zła.

O ile grzech pierworodny rozumiany jako metafora ludzkiej kondycji nie stoi zasadniczo w opozycji do ewolucyjnej genezy gatunku *Homo sapiens*, to jednak wymienione powyżej interpretacje nie uwzględniają w pełni kosmologicznych uwarunkowań tej kondycji. Innymi słowy, nie pozwalają na właściwe wyartykułowanie sygnalizowanego wcześniej głębokiego związku historii człowieka z historią Wszechświata w ewolucyjnym pojmowaniu jego genezy. Taką możliwość stwarza natomiast interpretacja zaproponowana przez Johna Haughta. W swym ogólnym zamyśle interpretacja ta nawiązuje do propozycji Teilharda de Chardin, wedle której zło w świecie należy bezpośrednio powiązać ze stanem niedokończonego Wszechświata, który jest na drodze ku coraz wyższej organizacji i ostatecznemu osiągnięciu punktu Omega (de Chardin, 1977). Choć Haught również osadza swoją propozycję na koncepcji niedokończonego i nadal ewoluującego Wszechświata, to jednak grzech pierworodny ma u niego charakter bardziej moralny, ponieważ wynika ze: „stałej obojętności rodziny ludzkiej na jej kreatywną misję we Wszechświecie, obojętności, która zawiera nie tylko nasze zaniedbanie nakazu budowania sprawiedliwego społeczeństwa ale także naszą porażkę w zachowywaniu i promowaniu większej różnorodności ludzkiej społeczności na Ziemi” (Haught, 2018, s. 147). Innymi słowy, poprzez dokonywanie właściwych moralnie wyborów, człowiek bezpośrednio włącza się w Boskie dzieło stworzenia, prowadzące całość Wszechświata ku wyższej doskonałości. Grzech pierworodny to zatem zdolność człowieka, aby się w to dzieło nie włączyć lub wręcz się mu sprzeciwić. Idąc w ślady de Chardin, Haught często powołuje się w tej materii na listy św. Pawła, a w szczególności na wątek nowego stworzenia, w którym każdy zobowiązany jest mieć swój udział⁹. Haught dokonuje również ciekawej reinterpretacji sensu cierpienia przechodząc od klasycznej koncepcji ekspiacyjnej do koncepcji cierpienia jako informacji o niedokończonym Wszechświecie, ujawniającej rozbieżność pomiędzy niedoskonałym obecnym i doskonałym przyszłym stanie Wszechświata (Haught, 2006, s. 184).

⁹ Np. Rz 8,22.

O ile koncepcje Haughta robią wrażenie dość obiecujących, to jednak tkwi w nich sporo nieścisłości i wręcz lekceważenia niektórych podstawowych ustaleń współczesnej nauki, wynikających chociażby z teorii układów dynamicznych dalekich od równowagi. Uwzględnienie tej teorii stanowiłoby wyzwanie dla głoszonej przez Haughta wątpliwej naukowo koncepcji metafizyki przyszłości. W ten sposób jednak mogłaby się zrodzić interpretacja grzechu pierwotnego, najbardziej spójna z ewolucyjną genezą Wszechświata i gatunku *Homo sapiens*. Utrzymująca się nadal wielość proponowanych interpretacji tej doktryny podpowiada jednak, iż nawet w obliczu precyzyjnych ustaleń antropogenicznych i antropologicznych współczesnej nauki, daleko jest jeszcze do wypracowania jednoznacznego konsensusu i grzech pierwotny wciąż pozostaje nierozwikłaną tajemnicą.

Rozdział 7

Dusza: między naturą a Bożą interwencją

PRZEGLĄDAJĄC publikacje naukowców, którzy zajmują się jednocześnie neuronaukami i religijnością człowieka, spotykamy bardzo różne podejścia, a część z nich bardzo mocno dotyka problematyki natury duszy i duchowości¹. Przykładowo, aktywność pisarska i publicystyczna Sama Harrisa, amerykańskiego filozofa, jednego z czołowych przedstawicieli nowego ateizmu, jest przykładem stawiania odbiorcy przed wyborem: racjonalna nauka lub absurdałne i szkodliwe wierzenia religijne. Ową racjonalność i szkodliwość popiera on argumentami z zakresu neurobiologii, w czym wyspecjalizował się pisząc rozprawę doktorską o neuronalnych podstawach przekonań, obronioną w 2009 roku w University of California w Los Angeles (Gutowski, 2012, s. 15–16). Bardziej zniuansowane i zachowawcze jest stanowisko Józefa Bremera. Krakowski filozof umysłu stwierdził, że nie powinniśmy się dać zwieść i traktować odpowiedzi płynących ze strony neuronauk jako ostatecznych rozstrzygnięć na polu teologii. Uzyskane za pomocą obrazowania mózgu odpowiedzi

¹ Tekst tego rozdziału to częściowo zmodyfikowana i poszerzona wersja artykułów *Neuro nauki w poszukiwaniu duszy. Wprowadzenie do debaty* (Wąsek, 2021b, s. 157–173), *Natura wolności i konsekwencje jej posiadania. Teologia katolicka w konfrontacji z neurobiologią* (Wąsek, 2015, s. 47–60) oraz *Teologia katolicka w konfrontacji z neuronaukami: przyczynek do dialogu* (Wąsek, 2018, s. 167–181).

„nie dostarczają ostatecznego uzasadnienia naszej ludzkiej egzystencji”. Objaśniają jedynie ludzkie zachowania i stany przeżyciowe, i jako takie mogą stanowić dla teologii nową perspektywę (Bremer, 2016, s. 40). Podobnego zdania był Jerzy Vetulani. Na pytanie Marii Mazurek: „Czy Bóg istnieje?” odpowiedział: „W naszym mózgu na pewno. Pytanie, czy również poza nim. Na nie neurobiologia już nie odpowie” (Vetulani i Mazurek, 2015, s. 38). Dalej poszedł Aldo Natale Terrin, sugerując w opracowaniu na temat antropologii kulturowej, że interesujące nas tematy nie są jedynie fenomenami duchowymi, ale i nie stanowią wyłącznie elementów fizycznych czy materialnych. Dopiero wzajemna interakcja tych dwóch rzeczywistości niesie wizję holistyczną i zapobiega tworzeniu konfliktów (Terrin, 2004, s. 12). Bez wątpienia, wszystkie te stanowiska stanowią wyzwania dla teologii ewolucyjnej, ponieważ chodzi w nich o relację między rzeczywistością biologiczną, kształtującą się w procesie ewolucyjnego rozwoju, a tą, która łączona jest w tradycyjnej teologii z bezpośrednią Bożą interwencją.

W kontekście zarysowanych wyżej sporów tekst tego rozdziału jest próbą nakreślenia kierunków debaty na temat konsekwencji spotkania teologii i neuronauk ze szczególnym uwzględnieniem zagadnienia duszy. Stawiamy w nim następujące pytania badawcze: Na jakich podstawach badacze relacji między mózgiem i religijnością wyciągają własne wnioski? Co neuronauki mogą wnieść do dyskursu teologicznego? Czy, a jeśli tak, to w jaki sposób mogą pomóc w reinterpretacji teologicznego pojęcia duszy? Z uwagi na charakter prowadzonych rozważań stosujemy metodę syntezy filozoficznej i teologicznej oraz analizy porównawczej. Przytoczone dane medyczne nie stanowią wyniku naszych własnych badań empirycznych, ale zostały zaczerpnięte z literatury przedmiotu. Omawiane tu zagadnienie prezentujemy w następujących krokach badawczych. Jako kontekst wskażemy na założenia teologiczne dotyczące duszy oraz na definicję, genezę, metody i cele neuroteologii. Na kanwie tych rozważań zapytamy o wysiłki neuronauk w poszukiwaniu ośrodka ludzkiej wiary oraz o empiryczne podejście do duchowości i moralności. Zamiast

zakończenia postawimy otwarte pytania, które mogą stać się perspektywami badawczymi w tego typu dialogu interdyscyplinarnym, i hipotetyczne kierunki teologicznych odpowiedzi.

W tym miejscu należy poczynić dwie uwagi dodatkowe. Po pierwsze, zdajemy sobie sprawę, że dusza jest pojęciem z zakresu filozofii i teologii, a nie nauk empirycznych. Podobnie jak przedstawiciele neuroteologii (Newberg, 2014, s. 22–23) używamy go tutaj jako pewnej „etykiety” dla kilku cech, które powszechnie związane są z duchową aktywnością człowieka i kojarzone z nadprzyrodzoną przyczynowością. Dookreślamy te cechy w nagłówkach poszczególnych partii opracowania. Po drugie, tekst nie rości sobie prawa do wyczerpania zagadnienia. Prezentujemy tylko niektóre z istotnych dla poruszanej tematyki problemów i ograniczamy się do wybranych kierunków ich przedstawienia. Jest to więc jedynie mapa tematów pojawiających się na styku dwóch dyskursów, wymagająca pogłębionych refleksji monograficznych w przyszłości.

7.1 Perspektywa teologiczna

W Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, Soboru Watykańskiego II czytamy o wysokiej randze ludzkiej wolności. W tym kontekście padają słowa:

Prawdziwa zaś wolność to wzniosły znak obrazu Boga w człowieku. Bóg bowiem chciał dać człowiekowi możliwość rozstrzygnięcia o własnym losie, tak aby z własnej woli szukał swojego Stworzyciela i trwając przy Nim w wolności, osiągał pełną i błogosławioną doskonałość (Sobór Watykański II, 2002e, s. 537).

Z analizy powyższego tekstu wynika, że człowiek nosi w sobie znaki obrazu Boga, a jednym z nich jest wolność rozumiana jako możliwość wybierania drogi życia, w tym także decydowania o przyłgnięciu do Stwórcy. Z innych źródeł wiemy, że pozostałe dwa to rozumność i zdolność kochania (Łydka i Juros, 1998, s. 644), a wszystkie

one utożsamiane są często z wymiarami ludzkiej duszy. W podobnym duchu wypowiedziała się Kongregacja Nauki Wiary, wydając w 1979 roku List do biskupów *Recentiores Episcoporum* o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii, w którym scharakteryzowano komponenty bytu ludzkiego. Czytamy tam:

Kościół przyjmuje istnienie i życie, po śmierci, elementu duchowego, obdarzonego świadomością i wolą w taki sposób, że „ja ludzkie” istnieje nadal, chociaż w tym czasie brakuje dopełnienia jego ciała. Na oznaczenie tego elementu Kościół posługuje się pojęciem „duszy”, którego używa Pismo Święte i Tradycja. Chociaż pojęcie to ma w Biblii różne znaczenia, Kościół stwierdza jednak, że nie ma poważnej racji, by je odrzucić, a co więcej, uważa, że jest bezwzględnie konieczny jakiś aparat pojęciowy dla podtrzymywania wiary chrześcijan (Kongregacja Nauki Wiary, 2010, s. 155).

Z analizy powyższego fragmentu wynika, że jednym z elementów ludzkiego bytu jest nieśmiertelna dusza, z którą należy łączyć świadomość i wolę. Pojęcie to wywodzić się ma z Pisma Świętego i Tradycji i jest konieczne do podtrzymywania wiary chrześcijańskiej. Z cytowanego listu można wydobyć kilka uwag szczegółowych, a z punktu widzenia poruszanego w tekście problemu zwraca uwagę wskazanie, że tak rozumiana dusza jest niezależna od ciała, ponieważ istnieje nadal nawet wtedy, gdy ciało już nie istnieje. Autorzy zaznaczyli też, że patrząc z biblijnego punktu widzenia, można wypełnić pojęcie *duszy* innymi, niż wspomniane, cechami „ludzkiego ja”, ale nie zmienia to przekonania o bezwzględnej konieczności istnienia aparatu pojęciowego, który ten termin zawiera. Skąd wziął się ten sposób myślenia?

Nancey Murphy w książce *Bodies and Souls, or Spirited Bodies?* udowodniła, że nie ma on podstaw w antropologii biblijnej, ponieważ zwłaszcza w Nowym Testamencie spotykamy szeroką gamę poglądów. Jej zdaniem autorzy biblijni ograniczają się do stwierdzeń, że człowiek jest psychofizyczną jednością, że chrześcijańska nadzieja na

życie wieczne opiera się raczej na cielesnym zmartwychwstaniu niż na nieśmiertelnej duszy oraz że klucza do zrozumienia człowieczeństwa należy szukać w kategoriach relacji do wspólnoty, a zwłaszcza do Boga. Murphy stwierdziła, że zarówno współcześni zwolennicy monizmu (człowiek składa się z ciała fizycznego, a wymiary duchowe są jedynie jego aspektami), jak i dualizmu (złożenie ciała i duszy), a nawet trychotomizmu (ciało-dusza-duch) mogą znaleźć teksty natchnione na potwierdzenie popieranego przez siebie poglądu. Zgodziła się jednocześnie, że większość historii chrześcijaństwa nacechowana jest w tej materii myśleniem dualistycznym, ale źródła takiej sytuacji doszukiwała się we wpływach kulturowych, a nie rozwoju idei teologicznych (Murphy, 2006, s. 16–22; 37). Ta intuicja koresponduje z poglądami wspomnianego już w pierwszym rozdziale Edwarda Schillebeeckxa, który podkreślał, że nigdy nie przemawia do nas *nuda vox Dei*. Wszystkie sformułowania, zarówno te biblijne, dogmatyczne, jak i komentarze do nich są obarczone kontekstem, ubrane w szatę językową i kulturową czasów i miejsc, w których zostały zdefiniowane (Schillebeeckx, 1968, s. 978–981).

Wydaje się, że największy wpływ na tak zdefiniowaną antropologię chrześcijańską miała filozofia helleńska. Starożytni filozofowie pozostawili nam bowiem przekonanie o dwóch częściach składowych bytu ludzkiego², a określając ich wpływ na późniejszą myśl, Giovanni Reale napisał, że „dialog *Fedon* Platona i traktat *O duszy* Arystotelesa pozostały punktami odniesienia dla filozofii aż do czasów nowożytnych, a ich historyczne oddziaływanie ma wprost nieocenione znaczenie” (Reale, 2009, MOBI: loc. 534). Jesteśmy przekonani, że zasięg tych koncepcji przekroczył obszar filozofii i wniosek włoskiego historyka filozofii można zastosować również do chrześcijaństwa, ponieważ od epoki nowotestamentalnej do XX wieku, kształtując wyznanie wiary i interpretując Biblię, teologowie opierali się głównie na antropologii przekazanej przez klasyków.

² Analizę wybranych tekstów klasycznych na temat ciała i duszy przeprowadził Giovanni Reale w tekście *Pojęcie duszy. Jeden z największych wytworów myśli greckiej* (Reale, 2009, MOBI: loc. 163–534).

Szukając tekstów z historii teologii, kluczowy dla dualistycznego ujęcia wydaje się *Dekret 1: Błędy Piotra Jana Olivi* Soboru w Vienne (1311–1312), gdzie – występując przeciw tytułowemu błędowi franciszkanina – stwierdzono, że prawdziwe człowieczeństwo to „ludzkie ciało podległe cierpieniu” oraz „dusza intelektualna czyli rozumna, prawdziwie i pod względem istoty kształtująca ciało” (Sobór w Vienne, 2005, s. 533). Ojcowie soborowi uchwalili więc, że:

Każdą naukę lub stwierdzenie usiłującego twierdzić lub poddawać w wątpliwość, że substancja duszy rozumnej, czyli intelektualnej, nie jest prawdziwie i sama przez się formą ludzkiego ciała, z aprobatą wspomnianego świętego soboru odrzucamy jako błędną i wrogą prawdzie wiary katolickiej, orzekając w celu zapoznania wszystkich z prawdą nieskażonej wiary oraz zamknięcia drogi wszystkim podstępnyim błędom, że ktokolwiek odważy się twierdzić, bronić lub z uporem utrzymywać, że dusza rozumna, czyli intelektualna, nie jest sama przez się i ze swej istoty formą ludzkiego ciała, ma być uważany za heretyka (Sobór w Vienne, 2005, s. 535)³.

Patrząc z perspektywy neurobiologii ewolucyjnej, trudno dziś utrzymywać, że wymieniane powyżej cechy duszy są zupełnie niezależne od działania ludzkiego mózgu i jego funkcji. Precyzując ten problem w formie pytania, brzmiałoby ono zapewne tak: Jak w świetle osiągnięć neurobiologii wierzyć, że w człowieku jest ciało zawierające mózg, i dusza, gdzie umiejscowione są tak zwane własności duchowe, i że są to dwie odrębne rzeczywistości? Zanim przyjrzymy się bliżej temu potencjalnemu konfliktowi, spójrzmy na płaszczyznę, na której najgłośniejszym wybrzmiewa spotkanie tego, co duchowe i co biologiczne, czyli na neuroteologię.

³ Szerszych analiz tego orzeczenia podjął się Robert Woźniak w tekście *Jakiej koncepcji duszy potrzebuje współczesna teologia?* (Woźniak, 2021, s. 179–182).

7.2 Neuroteologia

Szukając genezy terminu *neuroteologia*, należy rozpocząć od obrazów literackich, ponieważ przyjmuje się, że po raz pierwszy został on użyty przez Aldousa Huxleya w utopijnej noweli *Wyspa* w 1963 r. (Alston, 2007, s. xi). Z biegiem czasu neologizm ten przeszedł do języka naukowego, co stało się prawdopodobnie za sprawą protestanckiego autora Jamesa B. Ashbrooka i jego artykułu z *Zygonu* z 1984 roku. Kontekstem użycia neuroteologii była tam krytyka oczekiwań neurobiologów w kwestii możliwości objaśniania zjawisk religijnych (Bremer, 2016, s. 14). James B. Ashbrook (1925–1999) i Eugene d’Aquili (1941–1998) uważani są powszechnie za pionierów w podejmowaniu tej tematyki (Newberg, 2010, s. 12).

Co dziś ukryte jest pod omawianym pojęciem? Wydaje się, że dwie perspektywy: teologiczna i neuronaukowa. Z jednej strony jest to próba zrozumienia i wyjaśnienia niektórych aspektów religijności, która za punkt wyjścia przyjmuje badania nad aktywnością neuronalną. Z drugiej strony, naukowcom uważającym się za neuroteologów chodzi również o badanie wpływu wiary na myślenie, odczuwanie, zachowania i doświadczenia ludzkie, mające swe korelaty w zmianach w mózgu (Alston, 2007, s. 13). Realizacja zarysowanego powyżej programu badawczego domaga się przyjęcia przynajmniej dwóch założeń. Po pierwsze, akceptacji tezy, że mózg i umysł nie stanowią odseparowanych rzeczywistości, ale pozostają w dynamicznej relacji (Kandel, 2020, s. 33). Po drugie, przekonania, że ludzkie aktywności, których źródeł poszukiwano dotychczas „poza biologią” (np. doświadczenia duchowe) wiążą się również ze strukturami i funkcjami naszych mózgów (Grygiel, 2019, s. 122; Wąsek, 2015, s. 53–56).

Na poziomie gromadzenia danych empirycznych najczęściej używanymi metodami są: *funkcjonalny rezonans magnetyczny* (fMRI), *emisyjna tomografia pozytonowa* (PET) oraz *tomografia emisyjna po-*

jedynczych fotonów (SPECT)⁴. Pierwsza z metod to badanie zmian stężenia tlenu w czerwonych krwinkach. Zapotrzebowanie na tlen zwiększa się bowiem w tych częściach mózgu, które są bardziej aktywne, a wraz z nim rośnie ukrwienie tego rejonu. Używając fMRI można skonstruować mapę aktywności mózgu podczas wykonywania konkretnych czynności mentalnych. Dwie kolejne metody badawcze PET i SPECT to tomograficzne techniki z dziedziny medycyny nuklearnej, które przy użyciu promieniowania gamma umożliwiają tworzenie obrazu przestrzennego aktywności biologicznej dowolnego obszaru ciała pacjenta. Różnią się one głównie rodzajem zastosowanych radioznanchników i pozwalają śledzić aktywność neuronalną w różnych regionach mózgu. Szukając przyczyn tych zwiększonych przepływów, badacze doszli do wniosku, że neurony wysyłające impulsy zgłaszają jednocześnie zapotrzebowanie na dodatkowe „paliwo”, którym jest glukoza i tlen. Nośnikiem tych substancji jest właśnie krew (Ogawa, Lee, Kay i Tank, 1990). Przykładowo, obserwację zwiększonych przepływów krwi w płacie czołowym łączy się ze wzmożoną aktywnością neuronów w tym miejscu, co z kolei sugeruje proces związany z podejmowaniem decyzji. Jeśli taka wzmożona aktywność zarejestrowana została w płacie ciemieniowym, uznaje się, że do głosu dochodzi samoświadomość.

Jak takie przykładowe badanie wygląda w praktyce? Najpierw należy umieścić wenflon w ramieniu pacjenta, by zyskać szybki dostęp do jego krwiobiegu. W chwili, w której podejmuje on jakąś konkretną, zadaną aktywność, wstrzykuje się niewielką ilość radioznanchnika, który wraz z krwią dociera do najaktywniejszych w danym momencie obszarów mózgu (radioznanchniki uważane są za nieszkodliwe w dawkach liczących kilka nanogramów, a tyle wystarczy, by przeprowadzić test). Przetransportowany do aktywnej części mózgu radioznanchnik nie znika, ale pozostaje tam wystarczająco długo, by można było wykonać zdjęcie za pomocą odpowiedniego urządzenia (Newberg i Waldman, 2017, MOBI: loc. 1470–1474). Analiza uzy-

⁴ Obszerne wprowadzenie do technik neuroobrazowania można znaleźć w (Cabeza i Kingstone, 2006).

skanego obrazu pozwala odpowiedzieć na pytanie, jaka część mózgu była najbardziej zaangażowana podczas podejmowanej przez pacjenta czynności (np. modlitwy), oznaczyć konkretne neuroprzekaźniki i receptory w komórkach docelowych, z którymi te przekaźniki oddziałują. Neuroteologia jest więc nauką, która posługuje się metodami empirycznymi, by odpowiedzieć na pytanie o biologiczne korelaty zachowań religijnych. Do jej celów nie należy rozstrzygnięcie o autentyczności tych zachowań, a więc ich nadprzyrodzonym/przyrodzonym pochodzeniu, a jedynie charakteryzowanie ich na poziomie reakcji neuronalnych i próba interpretacji w kontekście efektów mentalnych.

7.3 Neuronauki a poszukiwania duszy rozumianej jako ośrodek wiary

Punktem wyjścia dla neuroteologicznych refleksji na temat wiary jest zaniepokojenie wielu neuronaukowców i filozofów faktem powszechności zachowań religijnych. Przyjęli oni, że skoro większość ludzi w niemal wszystkich kulturach wierzy w jakąś istotę/istoty wyższe i czyniła to przez całą znaną nam historię, za wiarę musi odpowiadać jakiś uniwersalny czynnik. Łączą więc omawiane zagadnienie z genetyką, która ma przełożenie na kształt ludzkiego mózgu. Utrzymują więc, że za to w co i w jaki sposób wierzymy odpowiada sieć wzajemnych powiązań między neuronami i że jest to cecha przekazywana z rodziców na dzieci.

Spory o tak zwany ośrodek religijny w mózgu sięgają zdecydowanie wcześniej niż możliwości neuroobrazowania czy nawet początki teorii ewolucji. Jako jednego z pierwszych filozofów pasjonujących się tą tematyką wymienia się Kartezjusza (1596–1650). Rozważania o człowieku i jego naturze doprowadziły go do stwierdzenia, że relacje z Bogiem mają miejsce w części mózgu nazwanej szyszynką (Alston, 2007, s. 2). Innego zdania był żyjący niewiele później angielski lekarz anatom Thomas Willis (1621–1675). Prowadząc badania na dostępnym mu poziomie, przyjął, że ośrodek religijny w mózgu zlokalizowany jest w spidle wielkim (ciało modzelowate), łączącym

lewą i prawą półkulę. Szukając bardziej współczesnych rozwiązań, opartych na wynikach dostarczanych przez nowe urządzenia diagnostyczne, wspomnieć należy o Helen S. Mayberg (ur. 1956). Na podstawie badań prowadzonych na siostrach karmelitankach uznała ona, że za aktywność religijną odpowiada brzuszno-przyśrodkowa kora czołowa (Heilman i Donda, 2019, s. 23–27). Choć jej przekonanie poparte było neuroobrazowaniem, nie zostało powszechnie przyjęte. Innego zdania był między innymi Andrew Newberg (ur. 1966), dla którego obszar związany z doświadczeniami Objawienia to płat ciemieniowy (Bremer, 2016, s. 16). Można zapytać, skąd tak rozbieżne wyniki poszukiwań ośrodka religijnego w mózgu? Prawdopodobnie są one wynikiem wielopłaszczyznowego zaangażowania człowieka w życie wiarą. W zależności od rodzaju religijnych doświadczeń różne są miejsca występowania neuronalnych impulsów. W dalszej części rozważań spróbujemy bardziej szczegółowo nakreślić wybrane zagadnienia duchowe i ich neuronalne odpowiedzi.

7.4 Neuronauki a dusza jako przestrzeń dla duchowości

Kreśląc perspektywę teologiczną, zapytaliśmy: Jak w świetle osiągnięć neurobiologii wierzyć, że w człowieku jest ciało zawierające mózg i dusza, gdzie umiejscowione są tak zwane własności duchowe, i że są to dwie odrębne rzeczywistości? Już na początku tych rozważań należy stwierdzić, że ortodoksyjna teologia wcale nie wymaga takiej wiary. Ciekawą próbą przewyciężenia rodzących się na tym polu dylematów jest próba przedefiniowania pojęcia duszy w taki sposób, by wyjąć z niego wolność, rozumność i zdolność kochania, a w ich miejsce wstawić jakieś cechy, których naturalnego wyjaśnienia obecnie nie posiadamy. Podjął się jej Edoardo Boncinelli. Analizując dane płynące z neuronauk, podzielił się dwoma spostrzeżeniami. Po pierwsze, wskazał, że choć mamy trudność ze zrozumieniem i opisem najbardziej złożonych i subtelnych aspektów mózgu ludzkiego, wiemy, że nie ma dwóch identycznych mózgów. Drugi wniosek jest ściśle

związany z poprzednim i dotyczy procesu klonowania. Według autora wciąż wykluczona jest możliwość sklonowania mózgu, więc istnienie takich dwóch identycznych organów nawet na polu medycznym jest niemożliwe (Boncinelli, 2009, MOBI: loc. 702). Jego zdaniem, niezależnie od tych trudności, musimy być świadomi nowych odkryć w badaniu umysłu, co prowadzi do konieczności zmian w myśleniu o duszy:

Jeśli słowo *umysł*, w jego właściwym znaczeniu, zarezerwujemy dla określenia zdolności myślenia, rozważania, osądzania, rozwiązywania problemów, to jasne jest, że poza nim znajdzie się wiele sfer: sfera doznań, sfera uczuć, emocji, sfera skłonności, ze wszystkimi ich sprzecznościami. Teoretycznie rozumna część w człowieku nie powinna zawierać sprzeczności. Czy jest jednak wśród nas ktoś, kto nie byłby pełen sprzeczności? Czy istnieje takie społeczeństwo, w którym nie występowałyby sprzeczności? Powiedziałbym więc, że obok umysłu myślącego, rozumującego, istnieje – jak wszyscy wiemy – jeszcze coś innego. Nie jest nawet powiedziane, że to coś mieści się jedynie w mózgu; może się ono również mieścić w pozostałej części systemu nerwowego albo też w gruczołach. Jest to ów całokształt życia uczuciowego, emocjonalnego, który nas wspiera i w sumie pozwala nam żyć. [...] jeśli definiuję *umysł* tak, jak to uczyniłem – jako całokształt zdolności myślenia, rozważania i osądzania – to dusza jest czymś więcej, chociaż go w sobie zawiera. Nie chodzi tu o zdolności, które się wzajemnie wykluczają, gdyż dzisiaj zostało wyjaśnione, że aspekty kognitywne, poznawcze, występują również w najbardziej emocjonalnych poruszeniach, a aspekty emocjonalne również w najbardziej świadomych wysiłkach człowieka, by postępować racjonalnie (Boncinelli, 2009, MOBI: loc. 719, 727).

Z analizy powyższego stanowiska wynika, że dusza miałaby być jakąś rzeczywistością, jednocześnie zawierającą i przekraczającą możliwości umysłu. Z jednej strony obejmowałaby ona wszystkie funkcje mózgu, integrowała je, a z drugiej pozwalała na coś więcej niż możliwości biologiczne. Autor nie wskazał jednak, jakie konkretnie dodatkowe zdolności związane są z istnieniem pierwiastka duchowego

Boncinelli wskazał jeszcze na dwie inne możliwości definiowania duszy. Jedna z nich wiąże się z pojęciem świadomości, za którym widzi on przynajmniej trzy różne znaczenia. Pierwsze to zdolność przedstawienia sobie obrazu sytuacji, w jakiej ktoś się znajduje i obranie adekwatnej strategii działania. To pewien rodzaj samoświadomości dostępny w różnym stopniu również zwierzętom. Drugi typ to świadomość wyrażalna i współdzielna. W odróżnieniu od pierwszej daje możliwość komunikowania własnych odczuć i prowadzenia dysputy na ich temat. Ta możliwa jest tylko w relacjach międzyludzkich. Trzeci typ, zwany świadomością zjawiskową i który Boncinelli utożsamiał z duszą, ma charakter osobisty i niepowtarzalny i polega na możliwości doświadczania indywidualnych odczuć w przeżywaniu i ocenianiu pewnych sytuacji i zjawisk. Jego zdaniem trudno obecnie podejmować badania naukowe nad tym typem i raczej nie będzie to możliwe również w przyszłości. Wspomniał też o trzeciej możliwej definicji duszy jako relacji pomiędzy tym, co indywidualne i co wspólne (Boncinelli, 2009, MOBI: loc. 735, 745, 752, 757, 762–763). W jego tekście czytamy:

Moja historia jest oczywiście historią chorób, pragnień i sytości, ale przede wszystkim jest historią kontaktów z innymi. To, czym człowiek się szczyści, co go zdecydowanie odróżnia od świata zwierzęcego, w znacznej części wynika z faktu, że potrafił stworzyć zbiorowość, społeczeństwo, które posiada kulturę i przeszło kulturową ewolucję. Trzecim możliwym znaczeniem terminu dusza, które tym razem przekracza nie tylko ciało, ale wręcz jednostkę w jej całokształcie, jest owa organizacja i ewolucja zbiorowości (Boncinelli, 2009, MOBI: loc. 722).

Podczas analizy i oceny wysiłków Boncinellogo rodzi się pewna obawa. Można bowiem czasowo zaakceptować proponowany przez niego zabieg wymiany desygnatów pojęcia *dusza*, ale nie sposób uniknąć wrażenia, że procedura taka byłaby jedynie „zapychaniem dziur” w naszej wiedzy o funkcjonowaniu umysłu. Jeśli bowiem w przyszłości odkrylibyśmy lub ostatecznie potwierdzili już odkryte funkcje mózgu odpowiadające „duchowym” predyspozycjom opisanym przez włoskiego badacza, to stanęlibyśmy przed podobnym dylematem, z jakim mamy do czynienia dziś: usunąć pojęcie duszy czy próbować je redefiniować?

Za lepsze w rozwiązywaniu trudności na omawianym polu możemy uznać pojawiające się w teologii koncepcje monistyczne, a więc akcentujące jedność bytu ludzkiego. Jedną z nich pochodzi od Gisberta Greshake’a i została sformułowana na marginesie teorii zmartwychwstania w śmierci. Niemiecki teolog dogmatyczny w opublikowanym w 2008 roku dziele *Życie silniejsze niż śmierć. O nadziei chrześcijańskiej* podsumował swe wcześniejsze dywagacje na temat formuły „ciała zmartwychwstanie”. Sprzeciwił się powszechnie akceptowanemu przekonaniu, że po śmierci człowieka jego dusza wraca do Boga, natomiast dopiero w czasach ostatecznych dokona się proces otwarcia grobów i wybudzenia spoczywających tam ciał. Podkreślił, że już w momencie śmierci mamy do czynienia ze zmartwychwstaniem ciała i tak scharakteryzował ten fakt:

Chrześcijanin ma nadzieję, że w śmierci dokonuje się zmartwychwstanie. Zmartwychwstanie nie w tym sensie, że ciało widzialne zostaje przemienione; umarłe ciało składa się przecież do ziemi. Ciało zmartwychwstanie nie oznacza zmartwychwstania ciała w sensie tkanki obrastającej szkielet człowieka albo ciała w sensie zwłok; zmartwychwstanie oznacza raczej, że w śmierci cały człowiek ze swym konkretnym światem i historią otrzymuje od Boga nową przyszłość (Greshake, 2010, s. 85).

Jak wynika z analizy powyższego tekstu, teologicznego pojęcia ciała autor nie łączy z tkankami, które składają się na ludzki organizm,

tak jak pojęcia duszy nie należy utożsamiać z nadprzyrodzonym elementem, który w nas zamieszkuje. Nie ma w ogóle złożenia, które można opisywać w takim kluczu. Wykorzystywane w eschatologii teologiczne pojęcie cielesności to nie fizyczność, ale jeden ze sposobów bycia człowieka. Należy mówić, że człowiek jest ciałem, a nie, że ma ciało. W przypadku człowieka owo bycie ciałem sprowadza się do jego relacji do innych ludzi i świata, a nie jako – rozumiane w duchu ontologii – *coś*, z czego składa się osoba ludzka. Ujmując rzecz syntetycznie: ciało to suma wszystkich światowych relacji człowieka oraz rzeczownik określający jego wysiłki, by kształtować świat i dać się przez świat kształtować. Takie podejście do zagadnienia nie likwiduje pojęcia duszy. Analogicznie do powyższego, Greshake – interpretując myśl Tomasza z Akwinu – określił tym mianem kondycję człowieka otwartego na Boga, jego bezpośrednią relację ze Stwórcą i poszukiwanie spełnienia w tym kontakcie (Greshake, 2010, s. 88–90). Taki sposób myślenia ma swe korzenie w semickiej koncepcji człowieka, obecnej na kartach Starego Testamentu. W analizie tego obszaru wiedzy cenne są wskazówki Claude’a Tresmontanta. Jak podkreśla autor, hebrajska antropologia charakteryzuje się brakiem dualizmu ciało-dusza, wskazując, że jego utrzymywanie niesie z sobą negatywne konsekwencje z metafizycznego, epistemologicznego, psychologicznego, a nawet biologicznego punktu widzenia. Posługując się filozofią Arystotelesa i teologią wspomnianego już Tomasza z Akwinu, zaznaczył, że *ciało* nie jest substancją, ale punktem spojrzenia na konkretną rzeczywistość, jaką jest człowiek – to człowiek widzialny pod pewnym kątem. Nie jest to więc pojęcie fizyczne, ale metafizyczne (Tresmontant, 1996, s. 107–110). Skupiając się na pojęciu *duszy*, komentował:

Człowiek jest duszą żyjącą. [...] Hebrajski, nie znając dykotomii dusza – ciało, nie robi z duszy tej odcieleśnionej rzeczywistości, jaką jest ona dla nas właśnie dlatego, że przeciwstawiamy ją „ciału” (*corps*). W hebrajskim dusza to człowiek. Nie należy więc mówić, że człowiek ma duszę, ale że jest duszą. W podobny sposób z punktu widze-

nia biblijnego człowiek jest ciałem. [...] Równie prawdziwie można powiedzieć: jesteśmy ciałami, jak i: jesteśmy duszami. Tak więc hebrajski na określenie żywego człowieka posługuje się w sposób nieodróżnicowany terminami: „dusza”, *nefesz*, albo „ciało” (*chair*), *basar*, które dotyczą jednej i tej samej rzeczywistości, człowieka żyjącego na tym świecie (Tresmontant, 1996, s. 116–117).

Przyjmując powyższy model, a więc przekonanie, że w definiowaniu duszy nie chodzi o „coś”, ale o rodzaj działania, możemy zapytać o miejsce tzw. „czynności duchowych” na mapie aktywności neuronów. Przeglądając literaturę przedmiotu trudno o jednoznaczne odpowiedzi.

Wspomniany już Andrew Newberg poświęcił temu zagadnieniu całą monografię *Jak oświecenie zmienia twój mózg*. Analizując skany mózgu osób podejmujących aktywność duchową, zauważył kilka obszarów, w których następowała znacząca zmiana. Na podstawie tych obserwacji, stosując analizę porównawczą, pokusił się o następujące interpretacje. U badanych pacjentów w momencie zaangażowania w szeroko pojęte życie modlitewne pojawiły się zakłócenia w ich racjonalnym umyśle i zmienione zostało poczucie „ja”. Pojawiło się coś, co neurobiolog nazwał inną formą świadomości. W rezultacie w odmienny niż wcześniej sposób postrzegali oni problemy i intuicyjnie znajdowali na nie rozwiązania. Można powiedzieć, że wraz z aktywnością religijną pojawiły się w mózgu symptomy zmiany wiedzy i przekonań osoby poddanej testom (Newberg i Waldman, 2017, MOBI: loc. 1106). Analizując wybrane ośrodki neuronalne, podczas badań zauważono momenty, w których u człowieka głęboko zanurzonego w intensywnej modlitwie, medytacji lub duchowej praktyce, następował nagły i dramatyczny spadek aktywności neuronalnej w płatach czołowych i ciemieniowych. Co z tego wynika?

Gdy ilość impulsów w płacie czołowym rośnie, człowiek bardziej kontroluje własne działania i ma poczucie własnej odrębności od otoczenia. Zmniejszenie tej aktywności związane jest z uczuciem poddania, wrażeniem zjednoczenia z zewnętrznym światem, „rozpuszcza-

nia się” w nim. Zmiany zachodziły również we wzgórzu, środkowej części mózgu, odpowiedzialnej między innymi za budowanie modeli rzeczywistości. Co interesujące, jeśli praktyki duchowe prowadzono przez wiele lat, można było dostrzec stałe zmiany w tej części mózgu (mózg jest strukturą plastyczną, więc nie tylko kształtuje, ale także jest kształtowany przez doświadczenia człowieka). Na podstawie skanów badacze wyciągnęli wniosek, że intensywne duchowe praktyki właściwie zmieniają naszą zdolność postrzegania otaczającego nas świata. Nasze poczucie rzeczywistości zmienia się, a to pozwala mózgowi stworzyć nowe połączenia neuronalne. Ponadto obszary mózgu, które pozostają uśpione podczas wykonywania większości codziennych zadań, mogą się uruchomić podczas praktykowania rytuałów religijnych (Newberg i Waldman, 2017, MOBI: loc. 1130–1201).

7.5 Neuronauki a dusza jako „zmysł moralny”

Z pojęciem duszy wiąże się często wolność, jako czynnik pozwalający na dokonywanie wyborów i decydujący o odpowiedzialności sprawcy za podejmowane decyzje. Zagadnienie wolnej woli w perspektywie interdyscyplinarnej zostało gruntownie przebadane przez Józefa Bremera (2013). W tym miejscu chcielibyśmy zwrócić uwagę na ten z wymiarów ludzkiej wolności, który łączy się z moralnością. Jedną z badaczek, która broni tezy, że kwestia ludzkich wyborów moralnych związana jest z funkcjonowaniem czołowych płatów mózgowych jest norweska lekarka specjalizująca się w neurologii, Kaja Nordengen. Swoje stanowisko uzasadniła wynikami badań, w których wyraźnie widać, że przy wypadkach połączonych z uszkodzeniem tej części mózgu może następować modyfikacja osobowości, połączona ze zdecydowaną zmianą postawy etycznej osoby z takim urazem (Nordengen i Nordengen, 2018, s. 32–51)⁵.

⁵ Podobne podejście prezentuje między innymi Patricia S. Churchland w książce *Moralność mózgu. Co neuronauka mówi o moralności* (P. S. Churchland, 2013).

W kontekście takich rozważań najczęściej opisuje się przypadek Phineasa Gage'a (1823–1860) i jego wypadek z 1848 roku. Pracował on wtedy jako kierownik przy budowie toru kolejowego. Zajmował się między innymi przygotowaniem ładunków wybuchowych w otworach ściany skalnej przeznaczonej do usunięcia. Podczas jednej z takich czynności stracił na moment koncentrację i nie zwrócił uwagi, że otwór nie został zasypany warstwą piasku i zaczął ubijanie. Nieosłonięty materiał eksplodował przy kontakcie z metalem i pręt o długości jednego metra, średnicy ponad trzech centymetrów i wadze sześciu kilogramów uderzył Gage'a w twarz pod lewym łukiem jarzmowym. Okazało się, że przebił on mózg uszkadzając korę i substancję białą, po czym opuścił czaszkę przez górną część głowy. Pomimo tak poważnego wypadku, poszkodowany po kilku minutach odzyskał świadomość, był w stanie mówić i po stosunkowo krótkiej rekonwalescencji powrócił do pracy. Okazało się jednak, że w wyniku tego incydentu jego zachowanie uległo zdecydowanej zmianie. W opinii świadków stał się porywczy, wulgarny i niezdolny do konsekwentnego dążenia do celów, choć wcześniej uznawano go za osobę pracowitą i zrównoważoną (Damasio, 2002, s. 19–26).

Jedną z chorób mających wpływ na życie moralne człowieka jest otępienie czołowo-skroniowe. Amerykański noblista w dziedzinie fizjologii i medycyny Eric R. Kandel tak opisał jej objawy:

Otępienie czołowo-skroniowe zaczyna się w bardzo niewielkich obszarach czołowego płata mózgu, które są związane z inteligencją społeczną, zwłaszcza ze zdolnością do hamowania impulsów. [...] Otępienie tego typu skutkuje zazwyczaj głęboko zaburzonym zachowaniem społecznym i rozumowaniem moralnym. Ludzie mogą dopuszczać się niecharakterystycznych dla siebie, antyspołecznych czynów, takich jak drobne kradzieże w sklepach. W jednym z badań stwierdzono, że we wczesnej fazie choroby mniej więcej połowa pacjentów była aresztowana albo mogła być aresztowana za jakiś popełniony czyn (Kandel, 2020, s. 164).

Bazując na tych i podobnych przykładach zaczęto stawiać pytanie: w jakim stopniu ludzkie zachowania moralne są wynikiem wolnych wyborów, a na ile konsekwencją kształtu i sposobu działania odpowiednich obszarów mózgu? W perspektywie refleksji na temat duszy można to pytanie zmodyfikować w następujący sposób: Jak uzasadnić, że wolność jest wyrazem podobieństwa człowieka do Stwórcy i posiada swoje źródło w fakcie szczególnego wybrania nas przez Boga spośród wszystkich stworzeń na ziemi? Ponadto, jak budować przekonanie, że dzięki tej wolności dokonujemy wyborów, od których uzależniona będzie między innymi nasza wieczność, skoro mechaniczne uszkodzenie mózgu zmienia charakterystykę moralną poszkodowanego?

7.6 Wokół pytań i hipotetycznych rozwiązań

Spotkanie teologii i neuronauk, które rodzi się na gruncie neuroteologii stanowi ciekawą, choć wciąż słabo rozwiniętą gałąź dialogu interdyscyplinarnego. Wskazane w tekście przestrzenie związane z pojęciem duszy inspirują i prowokują teologa do postawienia pytań o przyszłe kierunki rozwoju. Po pierwsze, analiza danych empirycznych skłania teologa do pytania: Gdzie na mapie historii ewolucji człowieka umiejscowić moment animacji? Jan Paweł II, komentując zagadnienie teorii ewolucji, wskazywał, że Kościół nie ma problemu z akceptacją tezy o ewolucyjnym rozwoju ciała ludzkiego, ale utrzymuje, że dusza jest wynikiem bezpośredniej interwencji Stwórcy. Co to znaczy? Czy otrzymanie duszy to moment, czy proces? Wskazówkę dla jednej z możliwych odpowiedzi na te pytania możemy znaleźć w tekście niemieckiego teologa Gerharda Lohfinka (ur. 1934). Na marginesie rozważań z zakresu eklezjologii napisał słowa, których dłuższy fragment warto tu przytoczyć:

Była to niewyobrażalnie długa droga, trwająca dłużej niż trzy miliardy lat – droga od pierwszych sinic, cyjanobakterii, płazów, które odważyły się wyjść z morza na

ład, poprzez pierwsze ssaki aż do *Homo sapiens*. W jakimś momencie – w momencie przejścia od małych człokształtnych do człowieka – użyte zostały pierwsze narzędzia: toporki z nieociosanego kamienia. W jakimś momencie, być może wówczas, gdy wspólne polowanie zaczęło wymagać coraz bardziej złożonych strategii, zmieniły się struktury mózgu, co umożliwiło bardziej wydajną pracę neuronów. W jakimś momencie, być może w wyniku „wady” genetycznej, krtań się obniżyła, umożliwiając w ten sposób rozwój umiejętności mówienia naszych na pół zwierzęcych przodków. W jakimś momencie – w związku z coraz bardziej zróżnicowanym językiem – człowiek po raz pierwszy uzyskał świadomość siebie samego, a wraz z tą świadomością pojawiła się – jak krucha roślina – wolność. Nie wiemy, kiedy człowiek po raz pierwszy w sposób całkowicie wolny powiedział „tak” bądź „nie”. Musiało się to jednak w jakimś momencie wydarzyć. I w jakimś momencie ludzie zaczęli korzystać z owego niepojętego daru wolności i rozumu, by wychwalać jakąś wyższą istotę – niezależnie od tego, jak ją sobie wyobrażali. [...] Bóg pragnie partnera, który potrafi powiedzieć „nie”, właśnie dlatego, że potrzebuje partnera, który jest zdolny powiedzieć „tak”. Bez wolności istniałyby tylko marionetki i maszyny, a nie ludzie, którzy kierują się zaufaniem i miłością (Lohfink, 2005, s. 41–42).

Jakie wnioski w perspektywie postawionych wyżej pytań płyną z cytowanej wypowiedzi? Możemy przyjąć, że stworzenie duszy to nawiązanie szczególnej relacji Boga z człowiekiem. Koniecznymi jej warunkami była wolność i samoświadomość, które pojawiły się na pewnym etapie ewolucyjnego rozwoju jako cechy ludzkiego mózgu. Jeśli tak zrekonstruujemy sposób myślenia Lohfinka, można pytać o stopniowalność w kształtowaniu się tej bosko-ludzkiej relacji, ponieważ trudno przyjąć, że owa wolność i świadomość pojawiła się jako impuls w jednym z momentów rozwoju. Czy na gruncie teolo-

gii katolickiej możliwe jest dziś myślenie o animacji jako bezpośredniej interwencji Boga, ale rozłożonej w czasie? Jeśli tak, to pozostaje jeszcze jeden problem: Skoro Bóg stwarza duszę bezpośrednio, jak rozumieć zakorzenienie „elementów duchowych” w mózgu ukształtowanym przez ewolucję?

Po drugie, jeśli zakładamy, że człowiek składa się z pochodzącej od Boga duszy i ewolucyjnie ukształtowanego ciała, jak podzielić zadania tych dwóch sfer? Współcześni badacze budują mapy mózgu, opisując stany mentalne, za które odpowiadają poszczególne jego obszary. W tekście wskazaliśmy na kilka z nich, które kolidują z funkcjami przypisywanymi często duszy. Jeśli chcielibyśmy budować teologię wiarygodną wobec tych badań empirycznych, trzeba by określić na nowo funkcje duszy, tak, by stanowiły one odrębną, nieobecną w neurobiologii kategorię cech. Wydaje się to niemożliwe do zrealizowania, ponieważ trudno znaleźć jakąkolwiek cechę, która nie miałaby odzwierciedlenia w skanach mózgu. Można jednak szukać innych dróg budowania takiego dyskursu. Jedną z nich rozważali Antonino i Sophia Greco, pisząc o możliwościach wiązania duchowego ośrodka z pojęciem DNA (Greco i Greco, 2017, s. 159–163). To rozwiązanie również nie wydaje się być właściwe w procesie konfrontacji z nauczaniem Kościoła.

Interesującym podejściem do tego problemu podzielił się filozof Kazimierz Kłósak (1911–1982). Jego zdaniem możliwe jest równoczesne utrzymanie tezy o bezpośrednim stworzeniu duszy przez Boga „z nicości podmiotu” oraz tezy o związku duszy z właściwościami ludzkiego mózgu. Warunkiem jest przyjęcie założenia, że „byt duszy ludzkiej pochodzi bezpośrednio ze stwórczej ingerencji Bożej, a przyczyny wtórne narzucają tylko owej duszy jej szczegółowe piętno (*tale esse*)”. To „szczegółowe piętno” nie stanowiłoby wtedy istoty, a jedynie pewne cechy indywidualne duszy (Kłósak, 1969, s. 53). W tej koncepcji nie ma problemu z przypisywaniem duchowej aktywności człowieka wielu cech naturalnych, ponieważ „ciało ludzkie jest przetworzonym przez Boga ciałem zwierzęcym”. Dusza ludzka przyjmuje „właściwości autonomiczne i fizjologiczne tkanki nerwowej, ośrod-

ków podkorowych i kory mózgowej”, a więc „wszystkie dotychczasowe osiągnięcia duszy zwierzęcej pod postacią różnorodnych dążeń i kierujących, w jakich przejawia się mnemiczne nastawienie instynktowe po utracie swych bocznych członów (gnostycznych i kinestetycznych) w trakcie filogenetycznej „wędrówki czynności nerwowych ku przodowi”, i – pod postacią specjalnych uzdolnień” (Kłósak, 1960, s. 123). Nie jest ona jednak rozwinięciem tych cech czy dodaniem do nich nowych właściwości somatycznych. W te właściwości mózgu zaingerował bowiem, tworząc zupełnie nową jakość, „czynnik nadprzyrodzony”, który możemy utożsamić z Bogiem. Dopiero od tego momentu możemy mówić o zaistnieniu „całego bytu duszy pierwszego człowieka”. Kazimierz Kłósak skonstruował:

Ciało jakiegoś antropoida kopalnego mogło przekształcić się w ciało specyficznie ludzkie, jeżeli Bóg złączył z tym ciałem zwierzęcym stworzoną przez siebie *ex nihilo sui et subiecti* nieśmiertelną duszę ludzką (Kłósak, 1960, s. 122).

Najciekawiej zapowiadają się inne poszukiwania, oparte o monistyczną wizję człowieka. Wspominany już Józef Bremer w artykule *Problem osoby w świetle neuronauk. Czy osoba to jedynie użyteczna metafora?* skrytykował postkartezjańskie stanowiska, radykalnie oddzielające stany mentalne i fizyczne. Zaprezentował w tym kontekście eliminatywizm Daniela C. Dennetta. Według amerykańskiego filozofa, „jeśli istniałoby coś mentalnego (duchowego), to musiałyby to być czymś wyłącznie przyczynowo zamkniętym, czymś mentalnym-samym-w-sobie. Czegoś takiego nie ma, a «świadomy duch» jest jedynie «przyzwyczajeniem naszego myślenia»” (Bremer, 2018, s. 16). Jako alternatywny, przedstawił model opisowy Petera F. Strawsona, który proponował wyjście od takiego pierwotnego pojęcia osoby, do którego przypisane są zarówno stany świadomości, jak i stany fizyczne. Nie ma wtedy możliwości zredukowania indywiduum ani do ciała, ani do umysłu, ani też złożyć go z tych pojęć, bo osoba jest zawsze czymś pierwotniejszym w stosunku do przy-

pisywanych jej własności (Bremer, 2018, s. 17–19). Krakowski filozof umysłu podzielił się jeszcze jedną koncepcją, opartą o myśl Rogera W. Sperry'ego. Jako neurobiolog Sperry był świadomy, że nauki próbują wykazać, że osoba i wolna wola są iluzjami, a sens całej ludzkiej aktywności sprowadzają do funkcjonowania kompleksowych, biochemicznych systemów. Sprzeciwia się on jednak takim redukcyjno-fizykalnym podejściom, stojąc na stanowisku interakcyjnego emergentyzmu. Najkrócej rzecz ujmując, chodzi mu o to, by nie oddzielać zdarzeń mentalnych od mózgu i uznać, że one z niego emergują. Jednocześnie Sperry opowiedział się za zdolnością rzeczywistego oddziaływania tych zdarzeń mentalnych na mózg (tzw. przyczynowość skierowana ku dołowi) (Bremer, 2018, s. 20–21).

Na bazie opartego o teorię emergencji modelu można się pokusić o zbudowanie hipotezy teologicznej. Myśląc o animacji, a więc stworzeniu duszy, można przyjąć, że jest to impuls sprawiający, że z mózgu ludzkiego w sposób emergentny wyłaniają się nowe jakości, właściwe relacji człowieka z Bogiem. W przypadku tej hipotezy zagwarantowane jest jednocześnie boskie pochodzenie duszy i wiarygodność teologii wobec neuronauk. Z jednej bowiem strony, Bóg jest tym, który zadziałał, by emergentnie pojawiły się nowe jakości z ludzkiego mózgu. Z drugiej strony, oparcie tej boskiej przyczynowości o teorię emergencji sprawia, że w naturalny sposób pojawiają się w skanach mózgu ślady duchowej aktywności człowieka, ponieważ to na gruncie mózgu ma ona miejsce. Używając języka wspomnianej już Nancey Murphy, możemy powiedzieć, że Bóg działa przyczynowo na ludzkie mózgi (*God acts causally on human brains*) (Murphy, 2006, s. 36).

Pozostaje jeszcze jeden problem badawczy. Jeśli bowiem przyjmujemy, że teologiczne pojęcie duszy jest w jakiś sposób związane z ludzkim mózgiem, jak definiować przymioty duchowe u osób, które z uwagi na chorobę lub uraz zostały pozbawione części mózgu i nie mają możliwości podejmowania żadnej aktywności? Przy uwzględnieniu wcześniejszych założeń, hipotetyczna odpowiedź może iść w dwóch kierunkach. Najmniej wymagający, ale też mało wiarygodny

w dialogu z naukami i niezbyt satysfakcjonujący dla teologa jest taki, że powyższe przypadki objęte są tajemnicą Boga i przekraczają nasze możliwości poznawcze. Hipoteza druga mogłaby zakładać różne poziomy funkcjonowania duszy. Byłby jakiś poziom elementarny, właściwy każdej żyjącej osobie i jakiś bardziej zaawansowany, uwzględniający rozwój biologiczny. Pozostaje pytanie o możliwość uzgodnienia takiej stopniowości z orzeczeniami Magisterium Kościoła.

Rozdział 8

Na tropie sprawcy: religioznawstwo kognitywne

OBSZAREM dla formułowania kolejnych intrygujących teologicznych hipotez, angażujących teorię ewolucji, są badania fenomenu religii prowadzone w ramach nauk kognitywnych. Zaawansowany, aczkolwiek jeszcze nieco hipotetyczny stan kognitywnych badań fenomenu religii, zaowocował powstaniem podobszaru tych nauk, zwanego *religioznawstwem kognitywnym* (ang. *cognitive science of religion*). Choć pierwsze impulsy pojawiły się już w latach 70. ubiegłego stulecia, to jednak początek systematycznego rozwoju religioznawstwa kognitywnego datuje się na wczesne lata 90. tegoż stulecia. Główni jego pionierzy, tacy jak Pascal Boyer, Stewart E. Guthrie, Harvey Whitehouse, Scott Atran czy też Justin L. Barrett są nadal aktywnie pracującymi naukowcami. Wyrastając z takich klasycznych już dziś obszarów badawczych jak antropologia czy też socjologia religii, religioznawstwo kognitywne szybko wypracowało sobie autonomię dzięki interdyscyplinarności prowadzonych w jego obrębie badań. Co jednak decyduje o włączeniu religioznawstwa kognitywnego do obszaru teologii ewolucyjnej, to jego teoretyczny fundament, obficie czerpiący z równie dynamicznie rozwijającej się dziedziny psychologii, zwanej *psychologią ewolucyjną*. Specyfika tej dziedziny polega na wszechstronnym wykorzystaniu teorii ewolucji do wyjaśnienia genezy zachowań i procesów poznawczych człowieka.

Jej przydatność jako narzędzia w religioznawstwie kognitywnym wynika między innymi z faktu, że religijność w tych badaniach postrzegana jest najczęściej nie jako *adaptacja ewolucyjna*, ale jako *produkt uboczny ewolucji*. Oznacza to, że za podstawę myślenia religijnego oraz zachowań religijnych uznaje się nieadaptacyjnie wykształcone moduły religijności w umyśle człowieka, ale standardowe mechanizmy poznawcze, powstałe w wyniku adaptacji koniecznych dla przetrwania i propagacji gatunku bez związku z domeną religijności. Istotną korzyść z potraktowania religijności jako produktu ubocznego ewolucji jest możliwość wyjaśnienia powszechności fenomenu religii, tak w diachronicznej, jak i synchronicznej perspektywie.

8.1 Standardowy kognitywny model powstawania wierzeń religijnych

W pierwszym kroku kognitywnych analiz fenomenu religii należy ogólnie przyjrzeć się samej naturze przekonań. Pod pojęciem przekonania rozumie się najczęściej „stan mentalny, wynikający z posiadania jakiegoś podejścia, stanowiska, punktu widzenia czy opinii o pewnym zdaniu lub o potencjalnych okolicznościach, w których to zdanie jest prawdziwe” (Schwitzgebel, 2021). Z perspektywy podejmowanych analiz warto za Barrettem standardowo podzielić przekonania na *refleksyjne* i *bezrefleksyjne*, zwane inaczej *intuicyjnymi*. Przekonania refleksyjne są utrzymywane świadomie i wyrażane są przy pomocy zdań oznajmujących, jak na przykład „ten film jest nudny” czy „dzisiaj jest zimno”. Do przekonań refleksyjnych można również zaliczyć twierdzenia formułowane w nauce, które wymagają argumentacji lub wręcz ścisłego dowodu, tak jak to ma przykładowo miejsce w przypadku znanego ze szczególnej teorii względności wzoru $E = mc^2$. Przekonania intuicyjne natomiast nie rejestrują się bezpośrednio w świadomości, ale są obecne w tle, ponieważ są automatycznie generowane przez umysł. Przykładowo, przekonanie, że „słońce wschodzi na wschodzie, a zachodzi na zachodzie” ma typowo intuicyjny charakter.

Powstawanie przekonań intuicyjnych tłumaczy się w naukach kognitywnych w oparciu o koncepcję umysłu jako „warsztatu”, w którym znajdują się wyspecjalizowane narzędzia do obróbki określonego typu informacji. Dzięki tym narzędziom tworzone są podstawowe przekonania o funkcjonowaniu świata, a także o mechanizmach relacji społecznych. Z uwagi na fakt, iż narzędzia te to zestaw wyobrażeń czy wręcz oczekiwań co do tego, jaka jest struktura świata i jakie procesy mogą w nim zachodzić, określa się je mianem *ontologii intuicyjnej* (Barrett, 2011, s. 59). Barrett argumentuje, że umysł ludzki wyposażony jest w pięć tego typu ontologicznych kategorii: *przestrzenność*, *fizyczność*, *biologia*, *animacja* oraz *mentalność* (Barrett, 2011, s. 59–67). Ich sukcesywna aktywacja pozwala na udzielenie odpowiedzi na podstawowe pytania: *gdzie*, *co*, *kto* i ostatecznie *w jakim celu*?

Mając na względzie przedstawiony w rozdziale 4 naukowy obraz świata, wedle którego człowiek zamieszkuje poziom rzeczywistości rzędu 10^0 m, jest całkowicie zrozumiałe, że zespół intuicyjnych przekonań, wynikających z potocznej ontologii, musi w jakiejś mierze korespondować ze strukturą rzeczywistości na tym poziomie, czyli zapewniać do niej poznawczy dostęp. Jeśli bowiem za wyjaśnienie genezy tych ontologii przyjąć mechanizmy adaptacyjne oraz rozwojowe, to wówczas zgodnie ze znanym w filozofii nauki *argumentem Boyda-Putnama* ewentualny brak takiej korespondencji czyniłby sukces człowieka na tym poziomie rzeczywistości, mierzony jego zdolnością do przetrwania, wysoce nieprawdopodobnym, w efekcie czego sukces ten należałoby wręcz uznać za cud. Przykładowo, trudno by przy wyposażeniu umysłu w ontologię potoczną oczekiwać takiego sukcesu na poziomie kwantowym, którego podstawową i silnie kontrintuicyjną własnością jest *nielokalność*.

W odpowiedzi na pytanie *gdzie?* aktywuje się *przestrzenność*, w efekcie czego można określić precyzyjne położenie w czasie i przestrzeni. W kolejnym etapie następuje identyfikacja obiektów, czyli rzeczy w otaczającym świecie i temu służą trzy kolejne kategorie. Fizyczność prowadzi przykładowo do intuicyjnych przekonań, że nie da się przenikać przez obiekty stałe (np. ścianę), przy ruchu z miejsca na

miejsce trzeba pokonać znajdującą się pomiędzy nimi przestrzeń lub też że ciała odpowiednio nie podparte spadają w dół. Przekonania wynikające z biologii stanowią przykładowo, że zwierzęta rodzą potomstwo tego samego gatunku lub że organizmy żywe ze swojej natury poszukują pożywienia. Z ważnej z punktu widzenia dalszych dociekań kategorii animacji wynikają przekonania, że poruszające się samodzielnie i ku jakiemuś celowi obiekty działają intencjonalnie. Niemniej istotna jest w końcu kategoria mentalności, postulująca posiadanie stanów mentalnych przez intencjonalnych sprawców oraz pozwalająca rozumieć, jak mentalne stany są ze sobą powiązane i jak wpływają na zachowania. Kategorię tę w naukach kognitywnych określa się mianem *teorii umysłu* (ang. *theory of mind*, w skrócie ToM).

Jeśli chodzi natomiast o genezę przekonań refleksyjnych, to wystarczy na potrzeby tego studium zaznaczyć, że powstają one na skutek świadomego użycia przekonań intuicyjnych w prowadzonych rozumowaniach lub też wówczas, gdy sumuje się kilka zbliżonych do siebie w treści przekonań intuicyjnych. Innymi słowy, im więcej wsparcia ze strony intuicyjnych przekonań dane przekonanie lub koncepcja otrzymują, tym łatwiej mogą być przyjęte na sposób refleksyjny i stać się wiarygodnymi. Z tego też powodu wiara w bóstwa jest tak powszechnym zjawiskiem: bóstwa jako koncepcje harmonizują z całym szeregiem przekonań o charakterze intuicyjnym. Nie ulega jednak wątpliwości, że istnieją też takie koncepcje, które przeczą oczekiwaniom wynikającym z przekonań, zbudowanych na bazie intuicyjnych ontologii. W religioznawstwie kognitywnym takie koncepcje noszą miano *kontrintuicyjnych* (ang. *counterintuitive*). Czy nie jest właśnie tak, że bóstwa reprezentujące abstrakcyjne i nadprzyrodzone rzeczywistości nie powinny być wysoce kontrintuicyjne?

W swojej klasycznej już pracy, zatytułowanej *Religion Explained*, Pascal Boyer pokazał, że przekonania religijne mają w zdecydowanej większości charakter intuicyjny, co pozwala na łatwe formowanie się tych przekonań w czasie rzeczywistym (Boyer, 2001). Argumentował on również, że te koncepcje religijne rozprzestrzeniają się szybko, które tylko w niewielkim stopniu naruszają ontologię potoczną. Kon-

cepcje te określa się mianem *minimalnie kontrintuicyjnych* (MCI) (Barrett, 2000). Minimalna kontrintuicyjność oznacza, że tylko niektóre z przekonań odpowiadających całemu potocznemu wyposażeniu konceptualnemu nie są spełnione. W ten sposób przy zachowaniu większości poznawczych intuicji tego typu pojęcie może być łatwo zapamiętywane i rozpowszechniane. Jako przykład w tej materii można podać „ducha, który czyta w myślach”. Jak podkreśla Barrett, o ile samo czytanie w umysłach jest kontrintuicyjne, to jednak przypisanie takiej zdolności oddzielonej od ciała inteligencji wydaje się wiarygodne (Barrett, 2011, s. 105).

Okazuje się jednak, że aby trwale wejść do dyskursu religijnego, koncepcje MCI muszą dodatkowo przejawiać znaczny potencjał inferencyjny, to znaczy móc skutecznie generować refleksyjne przekonania i przewidywania odnośnie tego, co jest obserwowane i doświadczane w rzeczywistości. W świetle przeprowadzonych badań wymagania takie spełniają wyposażeni w stany mentalne minimalnie kontrintuicyjni intencjonalni sprawcy, stanowiąc dla ludzkiego umysłu podstawowe konceptualne narzędzie, dzięki którym jest on w stanie nadawać sens postrzeganej rzeczywistości. Za tę szczególną cechę intencjonalnych sprawców odpowiedzialne są dwa mechanizmy. Pierwszy z nich zapostulowany został przez Stephena Guthrie i jego celem jest nadinterpretacja ruchu bez widocznej fizycznej przyczyny, jako ruchu wywoływanego przez intencjonalnego sprawcę posiadającego stany mentalne (Guthrie, 1993). Barrett określił ten mechanizm mianem *nadaktywnego modułu wykrywania sprawczości* (ang. *hyperactive agency detection device*, HADD) (Barrett, 2000). Nie posiadając widocznej przyczyny, ruch taki narusza naturalne oczekiwania wynikające z potocznej ontologii co do fizycznej sprawczości i aktywuje mechanizm HADD, pozwalając w ten sposób przykładowo uniknąć ataku drapieżnika i podwyższyć szansę na reprodukcyjny sukces. Drugi mechanizm, czyli wspomniana już przed chwilą *teoria umysłu*, uzupełnia działanie HADD poprzez założenie istnienia mentalnych stanów i procesów, które mogą prowadzić do typowych dla drapieżnika agresywnych zachowań.

Zespół przedstawionych w niniejszym podrozdziale idei i mechanizmów kognitywnych stanowi integralne komponenty *standardowego modelu powstawania wierzeń religijnych*. W pełnej swojej postaci model ten przedstawia się następująco (Murray i Goldberg, 2010, s. 183–189):

1. Minimalna kontrintuicyjność wierzeń religijnych.
2. Wierzenia wyłaniają się z poznawczych mechanizmów, generujących przekonania nt. sprawstwa i agentów w świecie (HADD).
3. Wierzenia reprezentują przedmiot religii jako obdarzony umysłem (dzięki ToM) i mogą w dłuższych okresach czasu mieć znaczenie dla przetrwania grup ludzkich.
4. Wokół wierzeń budowane są złożone narracje, które zwiększają ich zapamiętywalność i atrakcyjność, zwłaszcza na potrzeby rytuału, i wzmacniają afektywne więzi wyznawców z obiektem wierzeń.

Nie ulega wątpliwości, że rezultaty religioznawstwa kognitywnego odnoszą się do bardzo podstawowego poziomu *naturalnej religijności* człowieka. Chcąc lepiej uchwycić istotę tej religijności, Barrett proponuje metaforę „zakotwiczonej łodzi”, wedle której religijność ta tworzy jedynie pewne ramy, w przestrzeni których mogą się tworzyć bardziej wyrafinowane koncepcje, występujące w rozbudowanych i opartych na objawieniu systemach religijnych, takich jak chrześcijaństwo, judaizm czy islam. Można odnieść też słuszne wrażenie, iż zakotwiczenie to nosi w sobie znaczące podobieństwa do tego, w jaki sposób biologia wyrasta z fizyki, i o czym była szczegółowo mowa w podrozdziale 4.6. W obecnym momencie warto też postawić pytanie, jaki obraz Boga wyłania się z konceptualnej bazy religioznawstwa kognitywnego. Czy do takiego Boga ktoś w ogóle chciałby się modlić? Obraz taki zwięźle reasumuje Barrett (2011, s. 97):

- kontrintuicyjny sprawca intencjonalny,
- w którego istnienie wierzy pewna grupa ludzi,
- posiada rodzaj istnienia i działania, który może być stwierdzony przez człowieka,
- jego istnienie motywuje ludzkie działania.

8.2 Religioznawstwo kognitywne a teologia

Kolejnym w oczywisty sposób narzucającym się pytaniem jest kwestia, czy i w jaki sposób ustalenia religioznawstwa kognitywnego odnośnie naturalnej religijności człowieka mają przełożenie na teologię. Znaczenie tej kwestii trudno bowiem przecenić z punktu widzenia teologii ewolucyjnej, ponieważ ustalenia te dotyczą mechanizmów poznawczych, dzięki którym uprawiający teologię podmiot wchodzi w relację z przedmiotem religii, czyli z Bogiem, i który swoje poznawcze rezultaty przedstawia w postaci pojęciowo usystematyzowanych doktryn. Punkt wyjścia dla podejmowanej w tym momencie analizy stanowi poczyniona już przed chwilą uwaga, że religioznawstwo kognitywne dostarcza jedynie intuicyjnego pojęciowego zaplecza dla dalszego rozwoju bardziej skomplikowanych i abstrakcyjnych ujęć właściwych językowi teologii jako nauki. O ile to intuicyjny charakter tego zaplecza zapewnia jego efektywną komunikowalność i przyswajalność w czasie rzeczywistym, o tyle, jak podkreśla Barrett:

im bardziej złożone są idee teologiczne, to jest, im bardziej odstają one od potocznego poznania właściwego religii naturalnej, tym więcej wysiłku potrzebne jest, aby ich nauczać i je utrzymywać (Barrett, 2011, s. 134).

Co więcej, jak twierdzi dalej Barrett, można przejawiać najszczerze intencje wiary w transcendentnego i trudnego do poznawczego uchwycenia Boga, ale abstrakcyjny charakter koniecznych do tego koncepcji powoduje, że w rzeczywistym czasie zdarzeń, w jakich

człowiek uczestniczy, nie pozwalają one na sprawne rozwiązywanie problemów oraz nadawanie sensu aktualnie przeżywanemu doświadczeniu. Na bazie przeprowadzonych przez siebie badań Barrett konkluduje, że dorosły człowiek równolegle operuje dwoma zestawami pojęć, przy pomocy których wyraża się o Bogu: pierwszy o charakterze teologicznym, wyposażony w abstrakcyjne koncepcje Boga, takie jak wszechobecność czy wszechwiedza, i funkcjonujący w trybie przekonania refleksyjnych, oraz drugi, intuicyjny i silnie zantropomorfizowany, który aktywuje się w sytuacjach bieżących, realizujących się w reżimie czasu rzeczywistego (Barrett, 2011, s. 138).

Kolejny aspekt znaczenia ustaleń religioznawstwa kognitywnego, również sygnalizowany przez Barretta, to problem komunikacji i przyswajania przez ludzki umysł abstrakcyjnych i kontrintuicyjnych koncepcji, w które obfituje teologia. W przeciwieństwie do mających charakter oczywistości koncepcji intuicyjnych, koncepcje te wymagają szeroko rozumianego wsparcia ze strony kulturowego środowiska, w którym praktykujący religię człowiek się znajduje. Chodzi więc o cały wachlarz środków, dzięki którym złożone idee religijne mogą być przechowywane, komunikowane, wyjaśniane oraz rozwijane. W tym względzie oczywistą rolę odgrywać będzie religijny instruktaż, w najbardziej zaawansowanym stopniu realizowany przez kształcenie na uniwersyteckich wydziałach teologicznych. Barrett zwraca również uwagę na wzmiankowany już w naukach ścisłych problem konceptualnego obciążenia, jakie intuicyjne przekonania mogą stanowić dla przyswajania i rozumienia abstrakcyjnych koncepcji, skutkując często ich błędnymi interpretacjami. Ich korekcie mają również służyć instytucje religijnej edukacji (Barrett, 2011, s. 138–142).

O ile religioznawstwo kognitywne jako autonomiczna dyscyplina nauk kognitywnych miało swoje początki w latach 90., o tyle swój powszechny rozgłos uzyskało dzięki opublikowanej w 2006 r. pracy amerykańskiego kognitywisty Daniela Dennetta, zatytułowanej *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne* (Dennett, 2008). W zamierzonym „odczarowaniu religii” stawia sobie za cel pokazać, że podda-

nie religii badaniom naukowym może nieść istotne poznawcze korzyści dla lepszego poznania istoty tego fenomenu. W badaniach tych proponuje on wykorzystanie *teorii memetycznej*, wedle której religia wspomaga niektóre kulturowo przenoszone jednostki informacji, jakimi są memy. I nie ma w tym nic kontrowersyjnego, ponieważ w świetle przyjmowanej w nauce zasady naturalizmu metodologicznego można słusznie oczekiwać, że manifestujące się w rzeczywistości fizycznej przejawy religii, takie jak chociażby kult czy instytucje religijne, mogą mieć swoje naturalne uwarunkowania.

Naukowemu badaniu religii można jednak szybko nadać wymiar ideologiczny i zinterpretować jego rezultaty jako przesłanki do podważenia racjonalności jej twierdzeń, co przykładowo czynią brytyjski biolog ewolucyjny i niestrudzony krytyk religii Richard Dawkins (2022), amerykański psycholog i kognitywista Jesse Bering (2011) oraz fiński kognitywista Ilkka Pyysiäinen (2001, s. 78–79). Ich wysiłki koncentrują się na dostarczeniu argumentów, że naturalne, czyli naukowe wyjaśnienie fenomenu religii podważa sensowność jej roszczeń w stosunku do istnienia oraz możliwości nawiązywania przez wierzącego relacji z rzeczywistością nadprzyrodzoną (ang. *explaining religion is explaining religion away*). Co więcej, sama historia filozofii religii przekonuje o sile tego typu kontestacji, zwłaszcza w takich odsłonach, jak socjologia religii Émile’a Durkheima czy też psychoanaliza Sigmunda Freuda. Tak w tych przypadkach, jak i w przypadku nadinterpretacji ustaleń religioznawstwa kognitywnego dochodzi do *błędu genetycznego*, czyli argumentowania prawdziwości danych przekonań na podstawie historii czy mechanizmu ich powstawania (zob. np. Murray i Goldberg, 2010). Przykładowo, prawdziwości teorii fizycznej nie dowodzi się, powołując się na historię jej odkrycia i sformułowania. W tym względzie znów warto przywołać Barretta, który wyraźnie podkreśla, że naturalnie nabyte zdolności do formułowania wierzeń religijnych można w uprawniony sposób postrzegać jako unikalne mentalne wyposażenie człowieka, dzięki któremu staje się on *capax Dei*, czyli *otwarty na Boga* (Barrett, 2011, s. 151–153).

Jako ostatnie z pojawiających się w religioznawstwie kognitywnym zagadnień, które ma znaczenie dla teologii, a w szczególności dla tak szeroko argumentowanej w ramach niniejszego studium kwestii *kontekstualności* jej języka, podjęty zostanie problem związku przekonań religijnych z poznawczym dostępem do obiektywnej rzeczywistości, istniejącej niezależnie od ludzkiego umysłu. Barrett czyni bowiem ciekawą uwagę, że rezultaty działania kognitywnych mechanizmów odpowiedzialnych za powstawanie wierzeń religijnych uzależnione są od rodzaju informacji, jaka o tej rzeczywistości do umysłu dociera. Nietrudno zauważyć, że tak jest: mechanizm HADD wyewoluował jako moduł umysłu na poziomie rzeczywistości rzędu 10^0 m, charakteryzującym się bardzo specyficzną ontologią, którą dobrze aproksymuje omówiona szczegółowo wcześniej ontologia potoczna. Można jedynie czysto hipotetycznie przewidywać, że gdyby człowiek wyewoluował na kwantowym poziomie mikroświata, zamiast intencjonalnego sprawcy mechanizm ten wskazałby przykładowo na interwencję jednocześnie żywego i martwego kota Schrödingera. Wspierane takim mechanizmem religijne przekonanie różniłoby się więc zdecydowanie w swojej treści. Ostatecznie Barrett konkluduje, że to właśnie istnienie związku przekonań religijnych z informacją wziętą ze świata stanowi argument przeciwko temu, że wierzenia religijne mogą mieć w swojej treści uniwersalny charakter. W szczególności wyklucza to jego zdaniem możliwość bezpośredniego, niezrelatywizowanego do kontekstu odbiorcy, objawienia, czyli eliminacji tradycji „przez małe t”. Kontekstualność języka teologii uzyskuje więc w ten sposób istotne wsparcie ze strony nauk kognitywnych.

8.3 Religijność a nauka

Zagadnienie intuicyjności i kontrintuicyjności przekonań prowadzi dalej do intrygujących pytań o ich status w perspektywie postępu nauki. Nie ulega wątpliwości, że badany przy pomocy przednaukowych metod jakościowych statyczny Wszechświat nie pozostawiał wiele miejsca dla zaskoczenia i nieoczekiwanego odkrycia. W ten sposób

zapewniał on stabilność i wiarygodność intuicji, właściwych ontologii potocznej. W przeciwieństwie do tego rozwój współczesnej nauki wciąż skutkuje dynamicznie zmieniającym się obrazem świata, który stopniowo, ale nieuchronnie odchodzi od przednaukowych intuicji, prowadząc do obrazów rzeczywistości mających bardziej uogólniony i abstrakcyjny charakter. Należy więc w tym momencie postawić pytanie o to, jak umysł człowieka odpowiada na ten rozwój i jak przeformułowuje swoje przekonania na temat przyczynowego działania intencjonalnych sprawców, stanowiących podstawę jego naturalnej religijności? Jak zadziała wówczas mechanizm HADD?

Przykładowo, ciekawą analizę możliwych reakcji ludzkiego umysłu na nieintuicyjne rezultaty teorii ewolucji zaproponował Barrett. Biorąc pod uwagę, że zgodnie z tą teorią złożoność organizmów żywych we Wszechświecie uważa się za skutek działania darwinowskiego doboru naturalnego, a nie celowo działającego intencjonalnego sprawcy, Barrett twierdzi, że człowiek w prosty sposób „nie wyrasta” z widzenia tego typu sprawczości w świecie, ale musi się nauczyć, jak takie przekonanie skutecznie przewycięzać (Barrett, 2011, s. 71). Do takiej konkluzji dochodzi on na podstawie empirycznych badań pokazujących, że w tym przypadku intuicje wynikające z ontologii potocznej nie są usuwane nawet w przypadku wysokiego stopnia wtajemniczenia w naukę (Casler i Kelemen, 2008). Co ciekawe, za trwałością przekonań intuicyjnych mogą również przemawiać same mechanizmy rozwoju naukowego. Zgodnie z holistycznym stanowiskiem amerykańskiego filozofa Willarda van O. Quine’a (1908–2000), teorie naukowe nigdy nie falsyfikują się przez jeden przeciwny ich przewidywaniom eksperyment. Stanowią one zbiór wzajemnie powiązanych twierdzeń funkcjonujących również w szerszym kontekście przekonań o świecie, które to twierdzenia stoją przed trybunałem empirii nie indywidualnie, ale tylko jako całość (Quine, 1969, s. 63). Ontologia potoczna mogłaby w takiej sytuacji wręcz współistnieć z przeczącym im materiałem empirycznym i w ten sposób generować przekonania o powodujących te zdarzenia ukrytych intencjonalnych sprawcach.

Nieco bardziej widoczny wpływ nauki na przebudowę ontologii potocznej ujawnia się w przypadku pojęcia pola, będącego jedną z podstawowych idei współczesnej fizyki (Grygiel, 2020a). Obraz rzeczywistości oparty na polach fizycznych stwarza znaczące wyzwanie dla intuicyjnego przekonania właściwego ontologii potocznej, wedle którego ruch odbywa się poprzez kontakt z widoczną przyczyną. Ponieważ pola przenoszą działanie siły w całej przestrzeni w sposób niewidoczny dla zmysłów, ich efekty są intuicyjnie postrzegane jako skutki działania ukrytej przyczyny. Oznacza to, że dla pokoleń badaczy przed powstaniem współczesnej nauki zdarzenia, takie jak poruszanie opiłkami metalowymi przy pomocy magnesu, mogły być interpretowane jako wynikające z działania intencjonalnego sprawcy. Interpretacja taka nie wchodzi natomiast w grę dla posługujących się naukowym obrazem świata, w którym pola fizyczne są podstawowym elementem teoretycznego opisu rzeczywistości. Zgodnie z takim poglądem dzwoniący telefon komórkowy nie jest ani zaskakujący, ani też intencjonalny sprawca nie musi być przywoływany dla wyjaśnienia jego aktywacji. W przypadku pól fizycznych ontologia potoczna wydaje się więc być dużo skuteczniej przewyciężona w porównaniu z nader często przywoływanym jeszcze inteligentnym sprawcą dla wyjaśnienia złożoności życia we Wszechświecie. Obserwacja ta zgadza się zresztą z ustaleniami De Cruz i De Smedta, którzy pokazują, że poznawcze preferencje są przewyciężane nie tylko przez sam rozwój wiedzy naukowej, ale również przez ich powszechną akceptację na poziomie kulturowym (De Cruz i De Smedt, 2012).

Chcąc odwzorować dynamikę wzrostu wiedzy naukowej i jej wpływ na tworzenie się przekonań religijnych, Grygiel zaproponował koncepcje *przewyciężalnej* i *nieprzewyciężalnej kontrintuicyjności* (Grygiel, 2017). Koncepcje te są szczególnie użyteczne w analizie sytuacji granicznych, jeżeli kontrintuicyjność byłaby ostatecznie przewyciężona w wyniku sformułowania naukowej teorii „wszystkiego”, umożliwiającej pełne zrozumienie rzeczywistości, tak jak przykładowo to proponują Hawking i Mlodinow (2011). Istnieje jednak powszechna zgoda, że tego typu optymizm poznawczy jest iluzoryczny,

tak z teoretycznych, jak i praktycznych powodów. Na powody praktyczne wskazał już Albert Einstein utrzymując, że nauka jest w stanie odkryć tylko bardzo małą część całości rzeczywistości fizycznej, a większość z niej pozostaje nadal ukryta jako wielka tajemnica. Innymi słowy, natura ukrywa w w swoim łonie dość różnych niespodzianek, mogących naruszyć intuicje poznawcze wielu przyszłych pokoleń naukowców (Einstein, 2001, s. 382–383).

Teoretyczne powody zostały przedstawione przez Hellera w postaci trzech nieusuwalnych luk w wiedzy, które nie mogą być zlikwidowane przez postęp nauki. Jak wskazano w podrozdziale 5.4, są to: dziura *ontologiczna*, *epistemologiczna* i *aksjologiczna*. Luka ontologiczna nawiązuje do pytania zadane przez Gottfrieda Wilhelma Leibniza, dlaczego istnieje raczej coś niż nic, luka epistemologiczna wiąże się ze słynną zadumą Einsteina nad niezrozumiałością zrozumiałości Wszechświata, natomiast luka aksjologiczna ma na względzie świat wartości. Ponieważ możliwe „wypełnienia” leżą poza kompetencjami nauki, problem najbardziej fundamentalnego początku struktury Wszechświata nigdy nie będzie naukowo rozwiązany. Nawet więc w sytuacji, gdyby, czysto hipotetycznie rzecz biorąc, w umyśle człowieka przewyciężona została większość przekonań wynikających z ontologii potocznej, można wstępnie pokusić się o konkluzję, że i tak umysł ludzki wystarczająco dobrze zabezpieczony jest przed przewyciężeniem wszelkiej kontrintuicyjności. Innymi słowy, gdyby intuicyjne preferencje poznawcze były w znacznym stopniu pokonane, a ontologia potoczna całkowicie zrównała się z aktualnym stanem nauki, natura i tak nigdy do końca nie wyczerpie swoich zagadek (Grygiel, 2017). Omówione mechanizmy kognitywne, umożliwiające formowanie się przekonań religijnych, wówczas utrzymają podstawę do swojego działania, pod warunkiem oczywiście, że postęp nauk kognitywnych nie przebuduje intuicyjnych przekonań co do sprawczej funkcji posiadających mentalne stany intencjonalnych sprawców. Nie ulega jednak wątpliwości, że te intrygujące kwestie domagają się dalszych badań i szczegółowych teoretycznych wyjaśnień.

8.4 Inteligentny projekt

8.4.1 Nowe szaty projektanta

Przekonanie o uporządkowanym charakterze Wszechświata obecne jest w myśli ludzkiej od czasów starożytnych¹. Współczesna doktryna inteligentnego projektu (od angielskiego *Intelligent Design*, określana dalej jako ID) wyrosła w latach 80. z *creation science*, która to z kolei miała na celu dostarczenie naukowego wsparcia dla literalnego opisu stworzenia, przedstawionego w pierwszych rozdziałach Księgi Rodzaju (zob. np. Keane, 1999). Najogólniej rzecz biorąc, ID stanowi, że wysoki poziom złożoności i uporządkowanie organizmów żywych we Wszechświecie oraz ich przystosowanie do wymagań środowiska jednoznacznie wskazują, że organizmy te zostały stworzone przez celowo działającego inteligentnego projektanta, a nie przez prawa natury. Choć tego typu twierdzeń nie sposób już dzisiaj uznać za przekonujące, to jednak próby uzasadnienia naukowego charakteru ID wciąż cieszą się dużym zainteresowaniem, co jest w perspektywie kognitywnego religioznawstwa o tyle zrozumiałe, że odwołują się do prostych intuicji, a nie do wyrafinowanych naukowych argumentów (zob. np. Chaberek, 2014; Giertych, 2016). Nietrudno też zauważyć, że intuicje te zawierają się w ostatnim i umyślnie pominiętym w podrozdziale 8.1 pytaniu ontologii potocznej: w jakim celu? Obecne dociekania stanowią więc naturalną kontynuację i Zwieńczenie zaprezentowanych w tym rozdziale rezultatów.

Doktryna inteligentnego projektu nabrała największego rozmachu w latach 90. ubiegłego stulecia w ramach podjętych wówczas energicznych wysiłków odparcia darwinowskiej teorii ewolucji (zob. np. Davis, Kenyon i Thaxton, 1993). Główny zarzut, formułowany przez zwolenników ID, opiera się na sygnalizowanej już powyżej dychotomii: jeśli założyć, że dobór naturalny odpowiedzialny za wzrost złożoności we Wszechświecie opiera się na przypadku, to nie jest w stanie

¹ Niniejszy podrozdział jest zmodyfikowaną i uzupełnioną wersją artykułu (Grygiel, 2020a).

doprowadzić do powstania bytów tak złożonych, jak organizmy żywe. Tę sprawczą lukę musi więc wypełnić inteligentny projektant. Znany już z poprzednich rozdziałów amerykański teolog ewolucyjny John Haught, który w 2005 roku jako ekspert zeznawał w słynnym procesie w USA przeciwko wprowadzeniu doktryny ID do programu nauczania biologii w liceach, określa tę doktrynę jako „zespół idei, a także głośny ruch kulturowy, który stara się ograniczyć wpływ darwinizmu poprzez wymóg, aby nauka odwoływała się do nadprzyrodzonej „inteligentnej przyczyny” dla tak pozornie nieprawdopodobnych zjawisk, jak specjacja i złożoność komórkowa” (Haught, 2018, s. 193).

Najbardziej znane i dość wyrafinowane argumenty na rzecz ID zostały przedstawione przez dwóch jego głośnych orędowników, obydwoh narodowości amerykańskiej: biochemika Michaela Behe (1996) i matematyka Williama Dembskiego (1998). Behe ukuł klasyczne już dziś pojęcie *nieredukowalnej złożoności*, argumentując, że funkcje pewnych złożonych struktur biologicznych nie mogły zostać wykształcone poprzez stopniowy wzrost złożoności. Przykładowo, w kwestii powstania tak złożonych narządów, jakim jest np. oko, Behe konstatuje: „Nie zostały one zaprojektowane przez prawa natury, nie przez przypadek ani nie przez konieczność; były raczej zaplanowane. Projektant wiedział, jak takie systemy będą wyglądały, gdy zostaną ukończone, a następnie podjął kroki w celu ich urzeczywistnienia” (Behe, 1996, s. 193). Próbuując wyjaśnić, skąd można wiedzieć, że dany system powstał jako projekt, Behe kontynuuje: „Projekt jest oczywisty, gdy szereg oddzielnych, współpracujących ze sobą elementów jest uporządkowanych w taki sposób, aby spełnić funkcję wykraczającą poza poszczególne elementy. Im większa specyfika współdziałających elementów wymaganych do wytworzenia funkcji, tym większa jest nasza pewność co do tego, że jest to projekt” (Behe, 1996, s. 194). Trudno też od razu nie zauważyć, że Behe przytoczył tutaj standardową definicję struktury emergentnej i pominął całkowicie dobrze znane już w nauce wyjaśnienia powstawania takiej struktury w procesach dalekich od równowagi.

Drugi z argumentów na rzecz ID, zaproponowany przez Dembskiego, koncentruje się na podobnie brzmiącej do nieredukowalnej złożoności, ale mającej zgoła odmienny sens koncepcji *ukierunkowanej złożoności*. Jest to dość wyrafinowany, formalny argument, osadzony w kontekście teorii informacji, na podstawie którego Dembski twierdzi, że ukierunkowana złożoność pojawia się w danym systemie wówczas, gdy system ten zawiera dużą ilość niezależnie określonych informacji i jest złożony, czyli wykazuje małe prawdopodobieństwo powstania. Koncepcję tę ilustruje on następującym przykładem: „Pojedyncza litera alfabetu jest ukierunkowana bez złożoności. Długie zdanie składające się z losowych liter jest złożone, ale nieukierunkowane. Sonet Szekspira jest złożony i sprecyzowany” (Dembski, 1998, s. 47). Z uwagi na fakt, że Dembski jednoznacznie kojarzy proces ukierunkowania z działalnością projektanta, wydaje się, że proces ten można utożsamić z celowym wygraniczaniem lub wyodrębnianiem, implikowanym przez omówione powyżej pojęcie *design*. Trzeba jednak pamiętać, że samo w sobie wyodrębnienie nabiera dopiero właściwego sobie znaczenia, gdy operuje ono na dużej populacji obiektów, czyniąc dokonywany w jej obrębie wybór właściwie ukierunkowanym. Niezależnie od tego, jak przekonująco brzmią argumenty Behego i Dembskiego, nie wyjaśniają one, jak dokonać przejścia od obiektywnych cech projektu, takich jak ukierunkowanie i złożoność, do subiektywnych stanów mentalnych inteligentnego projektanta. Tu z pomocą wkraczają dopiero narzędzia religioznawstwa kognitywnego.

8.4.2 Skąd porządek we Wszechświecie?

Zanim podjęta zostanie kognitywna analiza konceptualnej treści doktryny ID, warto dla precyzji tej analizy dokładniej przyjrzeć się znaczeniu pojęć *porządku* i *projektu*. Jeśli chodzi o porządek, to jego podstawowe znaczenie wywodzi się z logiki relacji, w ramach której relacja porządku wskazuje w danym zbiorze na element wcześniejszy. Nie wzmiankuje się natomiast nic o przyczynie takiego uporządkowania. Mająca swoje źródło w łacinie etymologia angielskiego pojęcia

design (łac. *designare*) odnosi się do czynności określania lub wyodrębniania spośród wielu, co ma zresztą swoją realizację w logice jako *desygnat*, czyli element tego zbioru obiektów, do których dana nazwa się odnosi. Co więcej, w języku angielskim *design* jest często używane na przemian z *projektem*. Pochodzące od łacińskiego *pro-jacere*, czyli „rzucić do przodu”, ma jednak źródłowo inne znaczenie od *design*, ponieważ chodzi tu o pewną ideę czy też pomysł metaforycznie rozumiany jako „rzucony” na chaotyczne podłoże. W konsekwencji należy więc wziąć pod uwagę dwa semantyczne składniki projektu: cel i doskonałość. Jeśli chodzi o cel, to projektowanie zakłada działanie projektanta, czyli świadomego sprawcy, który kierując się konkretnym celem, dokonuje przemyślanego wyboru spośród wielu dostępnych opcji. Projektant nie wybiera więc możliwych rozwiązań na ślepo jak w loterii, ale chcąc uzyskać układ pasujący do jego projektu, wkłada w swoje działanie znaczny wysiłek. W ten sposób ostateczny rezultat uzyskuje swój walor doskonałości.

Tę prostą pojęciową analizę warto obecnie uzupełnić i uściślić za pomocą matematycznego pojęcia *prawdopodobieństwa*. Standardowa częstościowa definicja prawdopodobieństwa jako stosunku liczby zdarzeń spełniających żądane kryteria do całkowitej liczby możliwych zdarzeń sugeruje, że może istnieć związek między zdarzeniami o niskim prawdopodobieństwie a celowo działającym sprawcą. Intuicyjnie wydaje się bowiem słuszne, że im mniejsze jest prawdopodobieństwo danego wyboru ze względu na jego precyzję, tym bardziej oczywista wydaje się potrzeba postulowania ingerencji inteligentnego projektanta. Według Arystotelesa zdarzenia o małym prawdopodobieństwie, czyli te, które zdarzają się rzadko, kwalifikują się jako przypadkowe: „Przypadkiem jest zatem to, co się zdarza, ale nie zawsze, ani z konieczności, ani najczęściej. Powiedzieliśmy więc, czym jest przypadek i staje się jasne, dlaczego nie ma o nim wiedzy naukowej; bo wszelka wiedza naukowa dotyczy tego, co istnieje zawsze albo najczęściej, a przypadek nie jest ani jednym, ani drugim” (Arystoteles, 1990, *Metafizyka*, ks. XI, 1065a). Twierdzenie to wprowadza do gry nowy element, mianowicie kwalifikację zdarzeń przypadkowych jako

niemożliwych do opisanego metodą naukową. W konsekwencji pojawia się wyraźna dychotomia w wyjaśnianiu występowania zdarzeń w przyrodzie: zdarzenia przewidywalne o wysokim prawdopodobieństwie występują jako działanie prawidłowości wbudowanych w przyrodę, natomiast zdarzenia o niskim prawdopodobieństwie zachodzą na skutek interwencji intencjonalnych sprawców.

Z punktu widzenia przydatności dla kognitywnej analizy i oceny doktryny ID ma znaczenie fakt, że HADD ujawnia wrażliwość nie tylko na bezpośrednie działanie intencjonalnych sprawców, ale także nawet na *ślady* ich aktywności (Barrett, 2004, s. 36–39). Śladami tego typu mogą być łatwo rozpoznawalne obiekty, takie jak tropy jeleni i gniazda ptaków, a także wszelkie inne przejawy porządkowania. Jeśli napotkany wzorzec nie odpowiada żadnej znanej mechanicznej lub biologicznej przyczynie, ludzki umysł skojarzy jego przyczynę z działalnością intencjonalnego sprawcy, ponieważ posiada naturalną skłonność do wyjaśniania percepcji porządku w terminach teleologicznych, a nie do odwoływania się do przyczyn naturalnych w postaci działających w przyrodzie praw. Zjawisko to było szeroko badane przez amerykańską psycholog Deborah Kelemen (1999). Przeprowadzone przez nią badania na małych dzieciach wykazały zdecydowaną preferencję w wyjaśnianiu danej naturalnej prawidłowości poprzez poszukiwanie odpowiedzi na pytanie „po co?”, „w jakim celu?”. W konsekwencji spotykane w przyrodzie i wskazujące na uporządkowanie wzorce oraz prawidłowości uzyskują naturalne wyjaśnienie jako skutki działania inteligentnego projektanta, który w interpretacji teologicznej utożsamiony może być ze stwórcą (Kelemen, 2004).

Chcąc głębiej uzasadnić fakt, że ludzki umysł intuicyjnie łączy obserwowane w przyrodzie uporządkowania z celowym działaniem intencjonalnego sprawcy, trzeba się obecnie odwołać do argumentacji pokazującej, jak prawdopodobieństwo powstawania struktur w przyrodzie określa wzmiankowana już wcześniej dziedzina fizyki, zwana termodynamiką. Choć ogólne wskazówki odnośnie prawdopodobieństwa podali już De Cruz i De Smedt, to domagają one się jednak dalszego uszczegółowienia (De Cruz i De Smedt, 2015, s. 72–76).

Z podstawowego kursu termodynamiki dla układów bliskich stanowi równowagi wiadomo, że warunki, w jakich może zachodzić lokalne uporządkowanie we Wszechświecie, określone są przez prawa termodynamiki, wykorzystujące pojęcie *entropii* jako formalnej miary nieporządku (Atkins, 2003, s. 91–116). Prawa te stanowią, że lokalnemu uporządkowaniu, wyrażonemu w lokalnym spadku entropii, musi towarzyszyć lokalny spadek energii wewnętrznej. Energię danego systemu można natomiast obniżyć poprzez pracę, która jest na nim wykonywana. Wniosek ten zgadza się z potocznym doświadczeniem konieczności włożenia znacznego i ukierunkowanego wysiłku, aby dokonać uporządkowania pewnego zbioru obiektów w spójną strukturę (np. budowa domu). Można więc na tej podstawie słusznie oczekiwać, że istnieje związek między procesem porządkowania a działalnością intencjonalnego sprawcy, czyli projektanta.

Związek ten da się dalej uściślić, jeżeli weźmie się pod uwagę definicję entropii Boltzmanna: $S = k \cdot \ln\Omega$, gdzie k jest stałą termodynamiczną, a Ω jest liczbą równoważnych mikrostanów, dostępnych dla systemu w pewnym makroście. Złożoność systemu wskazuje, że istnieje duża liczba możliwych konfiguracji – mikrostanów dostępnych dla tego systemu, w efekcie czego prawdopodobieństwo wybrania jednego mikrostanu jest niskie. Taki proces selekcji spowoduje dużo większy spadek entropii w porównaniu do sytuacji, w której złożoność jest niewielka. Oznacza to, że do osiągnięcia selekcji w złożonym układzie trzeba będzie wykonać znacznie większą pracę, czyli w tym samym przedziale czasowym zadziałać będzie musiała znacznie większa siła. I teraz pojawia się kluczowy kognitywny argument. Według Lesliego subiektywna reprezentacja umysłowa zawiera trzy odrębne poziomy, przy czym reprezentacja siły mechanicznej jest najbardziej podstawowym, dostarczającym informacji dwóm wyższym (Leslie, 1999, s. 137). W konsekwencji, jak stwierdza Sørensen, „reprezentacja siły jest integralną częścią zarówno rozumienia bytów w świecie jako sprawców intencji, jak i samego bycia sprawcą, gdy działamy z konkretnymi celami w umyśle, opartymi na przekonaniach” (Sørensen, 2005, s. 173). W połączeniu z prawami termody-

namiki stwierdzenie to dostarcza istotnej przesłanki dla próby wyjaśnienia, dlaczego percepcja porządku może intuicyjnie odwoływać się do intencjonalnego działania jako swojej pierwotnej przyczyny i dlaczego takie działanie skutkuje zdarzeniami o niskim prawdopodobieństwie. Pomimo tego, że wnioski te mają zdecydowanie hipotetyczny charakter i z pewnością wymagają bardziej szczegółowych badań empirycznych, można na ich podstawie słusznie oczekiwać, że postrzegając uporządkowanie, umysł ludzki ma naturalną tendencję do wyjaśniania jego powstania jako efektu działania intencjonalnego sprawcy.

Jak pokazuje omówiona szerzej w podrozdziale 4.6 teoria układów dyssypatywnych, powstawanie w przyrodzie wysoce złożonych struktur o niskim prawdopodobieństwie, takich jak na przykład organizmy żywe, nie musi implikować działania inteligentnego projektanta, ponieważ wzrost uporządkowania zachodzi na skutek działania praw przyrody. Mówiąc krótko, porządek może w naturalny sposób wyłonić się z chaosu. Ponieważ fluktuacje te opisuje matematyczny formalizm w ramach teorii prawdopodobieństwa, ewolucyjne pochodzenie życia we Wszechświecie na równi z innymi sformalizowanymi teoriami, uznać za racjonalność typu matematycznego. W konsekwencji przypadek nie jest już sprzeczny z porządkiem, ale staje się jego istotnym składnikiem. Zjawiska, które umysłem wcześniejszych pokoleń nakazywały jako swoją przyczynę wskazywać inteligentnego projektanta, znajdują obecnie swoje naturalne wyjaśnienie.

Specyfika mechanizmu doboru naturalnego, która została omówiona w podrozdziale 4.5, wskazuje jednak na pewien możliwy argument za nieprzewycięzalnością przekonania, że inteligentny projektant odpowiada za uporządkowanie we Wszechświecie. Jak wyjaśniane było już wcześniej, mechanizm ten realizuje krótkowzroczną strategię *ad hoc* niedoskonałych dostosowań i poprawek istniejących struktur w celu zapewnienia ich właściwej adaptacji do zmieniających się warunków otoczenia. Istotny problem w tej materii stanowić będzie kwestia, w jakim stopniu strategia ta czyni uporządkowanie organizmów żywych nieoczywistym w bezpośredniej percepcji, aby

HADD się nie uruchomił i aktywność celowego agenta nie została stwierdzona. Trzeba mieć bowiem na względzie, że wykrywanie i rozumienie niedoskonałości wyników ewolucji mimo wszystko opiera się na dość zaawansowanej biologii. Dlatego też uzasadnione wydaje się oczekiwanie, że te niedoskonałości nie będą znacząco utrudniać działania potocznych intuicji, zwłaszcza że dopiero teoria układów dyssypatywnych daje racjonalne wyjaśnienie ich pochodzenia. Nie zwalnia to jednak zagorzałych obrońców doktryny ID z naukowej rzetelności i śledzenia bieżącego rozwoju nauki, który jednoznacznie wymaga identyfikacji i krytycznego podejścia do wszelkiego rodzaju przekonań, mających często charakter nieświadomie przyjmowanych, ukrytych założeń. Na paradoks jednak zakrawa fakt, że teoria ewolucji, którą przy pomocy ID usiłują zwalczać, stanowi istotny element wyjaśnienia, dlaczego ludzki umysł odruchowo przywołuje inteligentnego projektanta jako sprawcę postrzeganego uporządkowania.

8.4.3 Z perspektywy religii

Chociaż współczesna doktryna ID nie posiada wprost zadeklarowanej religijnej agendy, trudno jednak jest oddzielić tę doktrynę od jej teologicznego znaczenia. Przedstawienie Boga Stwórcy jako inteligentnego projektanta weszło do myśli teologicznej jeszcze w średniowieczu, kiedy sformułowano teleologiczny argumentu na istnienie Boga. Również wyjaśnienie złożoności organizmów żywych zaproponowane w XIX wieku przez wspomnianego już wcześniej Paleya bezpośrednio angażowało Boga jako głównego autora uporządkowania Wszechświata. Podobnie też wielu zwolenników ID, w tym Behe i Dembski, dążyło do stworzenia konceptualnych podstaw, w ramach których można by przewyciężyć dominujące nastawienie scjentyistyczne, a umysł współczesnego, naukowo zorientowanego wierzącego ponownie otworzyłby się na percepcję rzeczywistości nadprzyrodzonych. Ocena doktryny ID za pomocą narzędzi religioznawstwa kognitywnego nie będzie więc pełna, jeżeli choćby pokrótce nie przedyskutuje się jej znaczenia dla kształtowania się przekonań religijnych.

W tym celu warto powrócić do artykułowanego szerzej w podrzdziale 8.2 rozróżnienia między religią naturalną a teologią, wedle którego „istnieje różnica między tym, w co ludzie wierzą w sposób automatyczny, codzienny, a tym, w co wierzą, kiedy podejmą się refleksji i systematycznej analizy, w co tak naprawdę wierzą, a w co nie wierzą” (Barrett, 2011, s. 139). W odniesieniu do doktryny ID rozróżnienie to sugeruje trwałość intuicyjnego przekonania o celowości uporządkowania we Wszechświecie, nawet w obliczu powszechnej dostępności naturalnego wyjaśnienia za pomocą scenariuszy ewolucyjnych. W świetle tego racjonalne wydaje się twierdzenie, że interpretowana religijnie doktryna ID może być racjonalnie uzasadniona tylko w trybie religii naturalnej, ponieważ służy podtrzymaniu wiary w Boga jako stwórcy Wszechświata. Nie ma wątpliwości, że wiara ta jest centralna dla każdej religii, która przypisuje pochodzenie i istnienie Wszechświata przyczynowej mocy odpowiedniego bóstwa. Co więcej, intuicyjny charakter wiary w boski projekt ładu we Wszechświecie czyni to przekonanie trwale dostępnym dla wierzących, myślących i podejmujących decyzje wiary w czasie rzeczywistym. W rezultacie religijność może być stale praktykowana bez konieczności uciekania się do wyrafinowanych koncepcji teologicznych, których uzasadnienie wymaga znacznego intelektualnego wysiłku.

Jeśli jednak chodzi o specyfikę samego mechanizmu HADD, to dla myślenia religijnego generuje on pewien istotny problem. Ponieważ mechanizm ten opiera się na strategii zarządzania błędami, nie może on zapewniać wglądu w epistemiczną wartość tego przekonania. Nie jest to więc proces, który ze swojej natury nakierowany jest na dociekanie o prawdzie lub fałszu powstających w wyniku jego działania przekonań i może on generować „fałszywe alarmy”. Wniosek ten potwierdza dodatkowo fakt, że zgodnie z metodą psychologii ewolucyjnej HADD został zaproponowany na podstawie specjalnie skonstruowanego środowiska przodków, w którym aktywność tego mechanizmu była adaptacyjnie korzystna. Nie ulega wątpliwości, że współczesny człowiek zaznajomiony z osiągnięciami nauki nie zamieszkuje takich środowisk. De Cruz i De Smedt potwierdzają zresztą

tę trudność, stwierdzając, „że nie można wyciągać jednoznacznych wniosków z ewolucyjnych początków do epistemicznych uzasadnień” (De Cruz i De Smedt, 2012, s. 420). Pozostaje to w pełnej zgodności z wyjaśnianą już wcześniej niewystarczalnością wyjaśnień genetycznych dla uzasadniania prawdziwości przekonań.

Niezależną od mechanizmu HADD przydatność koncepcji inteligentnego projektanta do artykułowania prawdziwości przekonań można artykułować biorąc pod uwagę zaprezentowany wcześniej termodynamiczny argument, dlaczego ludzki umysł przypisuje sprawczość uporządkowanych struktur inteligentnemu projektantowi. W przeciwieństwie bowiem do HADD, zaangażowany mechanizm opiera się na drugim prawie termodynamiki, które jest dobrze ugruntowanym prawem natury, zgodnie z którym odpowiadające im reprezentacje mentalne aproksymują prawdę o tym, jaki jest świat. Koncepcja inteligentnego projektanta może być więc zastosowana do formułowania pozytywnych twierdzeń teologicznych, dotyczących natury rzeczywistości nadprzyrodzonej. Zgodnie z omówioną w rozdziale 2 naturą języka teologicznego, takie orzekanie może mieć jedynie charakter metaforyczny. Przedstawienie Boga jako Stwórcy w postaci inteligentnego projektanta może służyć jedynie jako metafora twórczej mocy Boga, podtrzymująca konieczne dla praktykowania religii intuicje. Nie wolno jej natomiast stosować do formułowania jakichkolwiek dosłownych twierdzeń teologicznych na temat natury Boskiego aktu stworzenia.

8.5 Cuda

8.5.1 Dziwić się to ludzka rzecz

Głównym celem zastosowania standardowego kognitywnego modelu powstawania wierzeń religijnych do badania natury zdarzeń cudownych jest pokazanie, dlaczego ludzki umysł intuicyjnie preferuje intencjonalnych sprawców jako przyczyny tych zdarzeń, gdy ich bez-

pośrednie przyczyny fizyczne pozostają ukryte². Poddawanie cudów badaniom naukowym może się na pierwszy rzut oka wydawać bezpośrednim naruszeniem jednej z głównych zasad współczesnej metody naukowej, jaką jest wzmiankowany już *naturalizm metodologiczny*. Trudno jednak się z tym całkowicie zgodzić, ponieważ wiele zdarzeń powszechnie uważanych jako cudowne manifestuje się w rzeczywistości fizycznej, co sugeruje, że za ich występowanie przynajmniej częściowo odpowiedzialne są przyczyny fizyczne (Pyysiäinen, 2001). Sytuacja taka ma na pewno też miejsce wówczas, kiedy czysto naturalne zdarzenie określa się jako cudowne, bez odwoływania się do jakiegokolwiek nadprzyrodzonej sprawczości (Murray i Goldberg, 2010). Rutynowa klasyfikacja danego zdarzenia jako cudowne może jednak bardzo szybko rodzić istotne zastrzeżenia, czy rzeczywiście przekracza ono siły przyrody, czy jest to jedynie efekt subiektywnej percepcji obserwatora, która motywuje go do uznania tego zjawiska jako cudowne. Określenie w języku łacińskim cudu jako *miraculum* pochodzi od słowa *mirari*, co oznacza *dziwić się*. Samo w sobie określenie to jest bardzo szerokie, ponieważ można dziwić się tak rzeczami naturalnymi, jak i nadprzyrodzonymi. Zdziwienie wywołują niewątpliwie odkrycia nauki, ale i nagłe uzdrowienie ze śmiertelnego raka. O ile w pierwszym przypadku pojawia się zaskoczenie tym, ile nauka jest w stanie dokonać, o tyle w drugim przypadku zaskoczenie wynika z tego, czego przynajmniej na obecnym etapie nauka zrobić nie może i dlatego jako pierwsze narzucają się wyjaśnienia angażujące działanie sił nadprzyrodzonych.

Cuda odgrywają istotną rolę w teologii fundamentalnej, ponieważ służą jako potwierdzenie bóstwa Jezusa Chrystusa (Rusecki, 2006, s. 330–359). Tylko Bóg może leczyć chorych i wskrzeszać umarłych. Cuda brane są także pod uwagę w procesach beatyfikacji i kanonizacji wyznawców, to jest osób, które dały świadectwo wierze poprzez przykładność i świętość ich życia. Uważa się bowiem, że cud musi następować jako skutek wstawiennictwa kandydata do chwały ołta-

² Niniejszy podrozdział jest zmodyfikowaną i uzupełnioną wersją artykułu (Grygiel, 2021a).

rzy, przez co Bóg daje znak, że kandydat ten cieszy się już życiem wiecznym (Jan Paweł II, 1984). W tym momencie pojawia się jednak fundamentalne pytanie: jeżeli postęp nauki wykaże, że niektóre choroby mogą być wyleczone za pomocą czysto naturalnych środków, to czy oznacza to, że unieważnieniu ulegają zatwierdzone na podstawie medycznie niewyjaśnialnych wyzdrowień z tych chorób beatyfikacje i kanonizacje? i czy rzeczywiście podważa to bóstwo Chrystusa, przedstawianego w Ewangeliach jako cudotwórca? Na gruncie naukowym wiarygodność cudów zakwestionowana została przez osiemnastowiecznego szkockiego filozofa Davida Hume'a (1711–1776), który postulował niemożliwość ich występowania ze względu na przyjmowany wówczas indukcyjny charakter praw przyrody, za jakie uważano wtedy równania mechaniki newtonowskiej (Hume, 2004, s. 89–107). Natura i wiarygodność cudów do dziś pozostają przedmiotem żywych dyskusji (zob. np. McGrew, 2019).

8.5.2 Cuda klasycznie

Występowanie zdarzeń cudownych raportowane było już od niepamiętnych czasów, tak w religijnych, jak i niereligijnych kontekstach. Próby ujęcia natury cudów podejmowało się bardzo wielu filozofów, teologów i naukowców na przestrzeni całej niemalże historii intelektualnych wysiłków człowieka (np. Basinger, 2018). Współczesne rozumienie natury zdarzeń cudownych ma swoje korzenie w dwóch źródłach klasycznych. Po pierwsze, istotną rolę w tym względzie odgrywa myśl religijna średniowiecznych chrześcijańskich filozofów, takich jak Augustyn z Hippony czy Tomasz z Akwinu. Po drugie, swój wpływ zaznacza też bardziej nowoczesne podejście, które nawiązuje do sygnalizowanych już powyżej krytycznych prac Davida Hume'a. Podstawowa różnica w tych dwóch podejściach wynika z różnego rozumienia zakładanych w nich ontologiach przyrody. Podczas gdy średniowieczny pogląd przyjmował substancjalną ontologię bytów indywidualnych, ugruntowanie się współczesnej metody naukowej w XVII wieku stopniowo zaowocowało poglądem odmiennym, wedle którego tworzywo Wszechświata ufundowane jest

na matematycznych strukturach, wyznaczających dynamikę zachodzących w nim procesów. Elementami współczesnego rozumienia cudów, które niezmiennie przetrwały od czasów średniowiecza do dziś, są natomiast dwa aspekty wydarzeń cudownych, w których Augustyn z Hippony podkreśla semantyczny *subiektywny*, a Tomasz z Akwinu ontologiczny *obiektywny* charakter cudów. Rusecki podkreśla natomiast, że to dokonania Augustyna decydująco wpłynęły na rozumienie i znaczenie cudów we wszystkich przyszłych pokoleniach myślicieli (Rusecki, 2006, s. 35–36).

I rzeczywiście, Augustyn z Hippony nie tylko szczegółowo zajął się ontologicznymi i epistemologicznymi aspektami cudów, ale także wypracował swój własny pogląd na temat tego, jak aspekty te współgrają razem w wydarzeniu cudownym. Rusecki argumentuje, że podejście Augustyna do cudów kładzie nacisk na ich teologiczne znaczenie, to jest, że spełniają one przede wszystkim funkcję symboliczną, mającą za swój cel zakomunikowanie Boskiego planu zbawienia ludzkości i wzmocnienie jego wiarygodności. Szczegółowa analiza religijnego znaczenia cudów została sporządzona przez Świeżyńskiego (2012, s. 225–273). Augustyn twierdzi, że skoro wolą Boga jest utrzymanie całego stworzenia w istnieniu, Bóg nie działa przeciwko naturze. Jeżeli więc cuda wydają się być przeciwnymi naturze, to tylko na skutek braku znajomości rządzących nią praw (Augustyn z Hippony, 2018, *Państwo Boże*, XXI.8). Jedno z najbardziej znanych stwierdzeń Augustyna, dotyczące cudów, wyraża się w przekonaniu, że zdarzenia traktowane jako cudowne nie muszą być w niczym bardziej wyjątkowe niż inne zjawiska, ponieważ cała natura w sobie jest jednym wielkim cudem (Augustyn z Hippony, 2018, *Państwo Boże*, X.12, X.16–18, XXI.7–8). Powodem, dla którego niektóre zdarzenia są przez człowieka postrzegane jako cudowne, jest ich *rzadkie* występowanie, przez co przyciągają więcej uwagi i powodują zaskoczenie. W ściśle ontologicznym sensie wszystko to, co zdarza się we Wszechświecie zgodnie z prawami przyrody, zasługuje na nazwanie cudownym, ponieważ podąża ono za porządkiem ustalonym przez Boga i to sam Bóg działa we wszystkim, co jest i wydarza się w przyrodzie.

W odróżnieniu od koncepcji cudu zaproponowanej przez Augustyna z Hippony, gdzie widoczny akcent pada na doświadczenie jego odbiorcy lub obserwatora, podejście przyjęte przez Tomasza z Akwinu skupia się na obiektywnych własnościach cudownego zdarzenia. Wychodzi on bowiem od rozważenia specyfiki naturalnego porządku, aby w ten sposób ustalić obszary zarezerwowane tylko dla działania Bożego. W tym względzie Akwinata wyraźnie stosuje metodologię Arystotelesa, w której analizę rozpoczyna się od rzeczy naturalnych i w oparciu o łańcuch wyników dociera się do wiedzy o rzeczach boskich. W kwestii ontologii właściwej naturalnemu porządkowi Akwinata również opiera się na arystotelesowskiej ontologii substancji jako fundamentalnej wiedzy o świecie przed wykształceniem się nowoczesnej metody naukowej. Precyzyjne znaczenie Tomaszowego pojęcia porządku naturalnego zostało zreferowane przez Étienne'a Gilsona (1958). W tym względzie powołuje się on na scholastyczne rozumienie Bożego działania w świecie przy użyciu *przyczyn pierwszych i przyczyn wtórnych*. Z uwagi na fakt, że porządek naturalny jako sieć wtórnych przyczyn jest ustanowiony przez akt wolnej woli Boga, może on zawsze pominąć działania przyczyn wtórnych i spowodować pożądany skutek bezpośrednio swoją mocą jako przyczyny pierwszej. Sam Akwinata podejmuje tę kwestię następująco:

We właściwym sensie o cudzie mówi się, gdy kiedyś coś staje się poza porządkiem natury. Ale dla cudu nie wystarczy, żeby jakieś zdarzenie ma miejsce poza porządkiem jakiejś szczególnej natury. Inaczej bowiem każdy mógłby działać cuda rzucając kamień do góry, ponieważ takie zdarzenie wykracza poza naturę kamienia. Cud musi być więc zdarzeniem wykraczającym poza cały porządek stworzonej natury. Może go więc tylko uczynić Bóg, ponieważ to, co anioł lub jakiegokolwiek inne stworzenie działa swoją własną mocą, dzieje się według porządku naturalnego. Z tego wynika, że sprawcą cudów może być jedynie Bóg (Tomasz z Akwinu, 1894, *Summa Theologiae* I.110.4).

Dopuszczenie przyczynowego oddziaływania Boga poza wszelkim porządkiem naturalnym w działaniu cudów niesie ze sobą istotne konceptualne trudności i domaga się dalszych uściśleń. Aby powiązać cud z przyczyną nadprzyrodzoną, konieczna jest bowiem znajomość *granic* naturalnego porządku. W przeciwnym razie określenie danego zdarzenia jako cudownego stanie się niejednoznaczne. Biorąc pod uwagę, że empiryczny wgląd w naturę Wszechświata w XIII wieku ograniczony był do tego, co dało się bezpośrednio zaobserwować gołym okiem, i że Wszechświat sam w sobie był traktowany jako obiekt niepodlegający czasowej ewolucji (zob. podrozdział 4.2), wydaje się uzasadnionym założyć, że Akwinata traktował tak wyobrażony Wszechświat jako wszystko, co w przyrodzie fizycznie istnieje (Karas, 2007). Co więcej, zasady metafizyczne wyprowadzone przez Akwinatę dostarczały spójnego wyjaśnienia najbardziej fundamentalnej substancjalnej struktury Wszechświata oraz relacji Wszechświata jako bytu przygodnego do Boga. Jakikolwiek działanie, które pomija tak rozumiany naturalny porządek, musi mieć tylko i wyłącznie Boga jako swoją przyczynę.

Z powyższego wynika, że to, co Akwinata nazywa cudem, jest zmysłowo wykrywalnym zdarzeniem, które leży poza zdolnością przyczynową natury, a jego naturalna przyczyna jest nieznana. Dodatkowo wyróżnił trzy stopnie zdarzeń cudownych w zależności od tego, jak daleko odbiegają one od możliwości sił naturalnych. Mogą one bowiem całkowicie przekraczać siły przyrody, ale mogą również angażować prawa przyrody w sposób, który jest całkowicie niedostępny dla sił naturalnych. Stopnie te to *supra naturam*, *contra naturam* oraz *praeter naturam*. Najbardziej istotną cechą zdarzeń cudownych wedle Akwinaty jest więc ich obiektywność. Cud angażuje bezpośrednio aktywność sprawców, którzy są w stanie przekraczać siły przyrody i w ten sposób prowadzić do rezultatów, które nigdy nie nastąpiłyby w sposób naturalny. Nie jest więc żadnym zaskoczeniem, że Akwinata wskazuje na Boga jako na pierwszą przyczynę cudów, ponieważ Bóg pozostaje niewidoczny w tym, cokolwiek czyni.

W *Summa Contra Gentiles* Tomasz wprowadza jeszcze inne określenie zdarzenia cudownego, mające nieco bardziej subiektywny charakter i odwołujące się bezpośrednio do etymologii słowa *mirari*, a mianowicie do podziwu i zaskoczenia. Akwinata pisze:

To co Bóg czyni niekiedy poza wyznaczonym w rzeczach porządkiem nazywa się zwykle cudem; uważamy coś bowiem za cudowne, gdy widzimy skutek, a nie znamy przyczyny. A ponieważ jedną i tę samą przyczynę jedni znają, a drudzy jej nie znają, zdarza się, że spomiędzy tych, którzy równocześnie widzą jakiś skutek, jedni uważają go za cudowny, a drudzy go za taki nie uważają; astronom bowiem, widząc zaćmienie słońca, nie uważa, by to było czymś cudownym, zna bowiem jego przyczynę; a ktoś kto nie ma takiej wiedzy, musi to uważać za cudowne, gdyż nie zna przyczyny. Jest to więc czymś cudownym dla tego ostatniego, a nie dla pierwszego. To zatem będzie cudowne absolutnie, co ma absolutnie ukrytą przyczynę; i to wyraża nazwa cudu, mianowicie, że coś jest cudowne samo w sobie, nie tylko odnośnie do tego lub owego. Przyczyną zaś ukrytą absolutnie dla każdego człowieka jest Bóg; wykazali się bowiem powyżej, że istoty Boga nikt w tym życiu nie może poznać intelektem. Tylko to więc można nazwać właściwie cudem, co Bóg czyni poza porządkiem zwykle spostrzegany w rzeczach (Tomasz z Akwinu, 2007, s. 303–304).

W powyższym wyjątku Akwinata ewidentnie rozszerza swoje rozumienie zdarzenia cudownego poprzez odniesienie się nie do obiektywnych własności takiego zdarzenia, ale do subiektywnej odpowiedzi odbiorcy lub obserwatora. W przeciwieństwie jednak do Augustyna z Hippony, który wiąże zaskoczenie z *rzadkością* występowania danego zdarzenia, wedle powyższego Tomasz ewidentnie utrzymuje, że zaskoczenie ma miejsce w momencie, kiedy przyczyna zdarzenia jest *nieznana*. Co więcej, dane zdarzenie kwalifikuje się jako cudowne

tylko wtedy, jeżeli wywołane nim zaskoczenie nie może być zniwelowane przez jakikolwiek przyszły wzrost wiedzy o Wszechświecie. Tego typu zdarzenia mają więc ukryte przyczyny w sensie absolutnym i taką przyczyną może być tylko sam Bóg. Podobnie do tego, co było powiedziane powyżej, adekwatne wskazanie, co może prowadzić do zaskoczenia w sensie absolutnym, wymaga właściwej znajomości granic naturalnego porządku. O ile więc granice te mogły być intuicyjnie jasne w obrębie przednaukowego obrazu świata, o tyle rozumienie cudów według Akwinaty traci swoją spójność we współczesnym naukowym obrazie świata ze względu na stałe rozszerzanie się jego obszaru, który podpada pod opis za pomocą teorii naukowych.

Chociaż Tomasz z Akwinu dopuszcza, że niektóre przyczyny naturalne mogą pozostawać ukryte, to jednak główna siła jego rozumienia zdarzeń cudownych opiera się na traktowaniu Boga jako całkowicie niepostrzeganego przez ludzkie zmysły. W rozumieniu tym Akwinata jest jednak o tyle zastanawiający, że wydaje się bagatelizować immanencję Boga w porządku przygodnym. Nie do końca zgadza się to też z jego metafizyką, w której traktuje on każdy byt przygodny jako złożenie z *esse* i *essentia*. Ponieważ sam akt istnienia *esse* jest tym, przy pomocy czego Bóg powołuje rzeczy do istnienia i utrzymuje je w istnieniu, przez ten akt jest On również w bardzo głęboki sposób obecny w samym stworzeniu. Co więcej, Akwinata jasno powiązał Boską immanencję z aktem istnienia bytów przygodnych, stwierdzając, że: „... *esse* rzeczy jest tym, co jest bardziej dla niej bardziej wewnętrzne od czegokolwiek innego ... A więc właściwym jest, aby Bóg istniał najbardziej fundamentalnie we wszystkich rzeczach” (Tomasz z Akwinu, 1894, *Summa Theologiae* I.8.I). Jest to podstawowa racja, dla której wszystko, w czym istnienie nie pokrywa się z istotą, zależy w swoim istnieniu od Stwórcy. Pojawia się więc głęboka więź i bliskość pomiędzy stworzeniem jako skutkiem i Stworzycielem jako przyczyną w tej zależności.

Istotne przesunięcie w rozumieniu natury zdarzeń cudownych miało miejsce wraz z nastaniem nowoczesnej metody naukowej w XVII wieku, które poskutkowało zmianą poglądu o fundamental-

nym tworzywie Wszechświata z ontologii substancjalnej na matematyczną strukturę praw przyrody. W przeciwieństwie do stanowiska Akwinaty, gdzie Bóg miał możliwość uzupełniać działania przyrody przez swoje bezpośrednie interwencje, w nowej ontologii jedyną możliwością działania Boga poza naturą byłoby bezpośrednie pogwałcenie jej praw. Cuda oznaczałyby wówczas wyjątkowe zdarzenia, które naruszają jednolitość przyrody. Według Hume'a prawa przyrody odkrywane są indukcyjnie w oparciu o powtarzalne obserwacje występujących w niej regularności, wskazując, że zdarzenia pojawiają się z dużym prawdopodobieństwem ze względu na ich deterministyczny przebieg. Ponieważ według Hume'a cuda są zdarzeniami rzadkimi, to znaczy mają niskie prawdopodobieństwo, ich empiryczne potwierdzenie nigdy nie może przewyżżyć świadectwa indukcyjnie zebranych danych jako wsparcia dla typowych zachowań przyrody. Ewentualne naruszenie praw przyrody nie może być nigdy stwierdzone z pewnością właściwą metodzie naukowej i dlatego zdarzenia cudowne nie posiadają koniecznej wiarygodności (Hume, 2004, s. 89–107). De Cruz i De Smedt argumentują, że taka konceptualizacja cudów jest niespójna, ponieważ jeżeli zachodziłyby one z wyższym prawdopodobieństwem, wówczas nigdy nie podważyłyby ustanowionego porządku praw przyrody (De Cruz i De Smedt, 2015, s. 159).

8.5.3 Augustyn „kognitywny”

Zastosowanie narzędzi religioznawstwa kognitywnego dla analizy natury cudów warto rozpocząć od prostego przykładu. Gdyby naszych antycznych przodków umieścić we współczesnym świecie telefonów komórkowych, to nie doświadczywszy wcześniej telefonu dzwoniącego bez widzialnego udziału sprawcy, uznaliby je z pewnością za zjawisko rzadkie i mało prawdopodobne, doznając tym samym zdziwienia i zaskoczenia. Tego typu zdarzenia muszą być ze swojej natury kontrintuicyjne, ponieważ intuicyjne przekonania nie mogłyby się wytworzyć z tego, co nie zdarza się często. Nie dysponując współczesną koncepcją pola elektromagnetycznego, brakowałoby im również możliwości fizycznego uzasadnienia, dlaczego telefony „same

z siebie” się uruchamiają. Nie mieliby więc żadnej szansy, aby kontrintuicyjność takich zdarzeń była kiedykolwiek w ich umysłach przewyciężona. Z tego też powodu dzwoniący telefon komórkowy byłby dla nich zdarzeniem cudownym, a aktywujący się przy tym mechanizm HADD nakazywałby rozumieć to zjawisko jako przyczynowane przez intencjonalnego sprawcę.

Sytuacja ulegnie natomiast istotnej zmianie, kiedy na skutek rozwoju nauki koncepcja pola elektromagnetycznego zacznie przenikać do ontologii potocznej powodując ostatecznie, że oczywistość fizycznej przyczyny nadchodzącego połączenia telefonicznego nie wywoła więcej działania mechanizmu HADD. Jeżeli jednak nauka dokona kolejnych spektakularnych odkryć, naruszających nawet zmodyfikowaną już ontologię potoczną, to można w uzasadniony sposób oczekiwać, że mechanizm HADD znów się uaktywni i przypisze intencjonalną sprawczość zjawiskom uznanym za rzadkie i kontrintuicyjne oraz wywołującym zdziwienie i zaskoczenie. Nie implikuje to jednak w żadnym wypadku ominięcia lub złamania praw przyrody i pozostaje w zgodzie z aktualnym stanem naukowej wiedzy o tym, jak funkcjonuje Wszechświat. Zastosowanie narzędzi standardowego kognitywnego modelu powstawania wierzeń religijnych pozwala więc już wstępnie dostrzegać spójność kluczowych elementów zdarzenia cudownego w kontekście naukowego obrazu świata z rysującą się preferencją dla poglądu Augustyna z Hippony, wedle którego cuda nie przeczą naturze i pozostają w zgodzie z jej prawami. Aby jednak w pełni orzekać o cudowności zdarzeń w sensie religijnym, trzeba dodatkowo pokazać, dlaczego za ich sprawcę może uznany być Bóg.

Podjmując się analiz zagadnień filozoficznych i teologicznych przy użyciu siatki pojęciowej nauk kognitywnych nietrudno się przekonać, że pojęciowa baza nauk kognitywnych zdecydowanie odbiega od tej, którą wykorzystuje klasyczna narracja filozoficzna i teologiczna (Brożek, 2013; Grygiel, 2011). Odnosi się to także do religioznawstwa kognitywnego, ponieważ badacze w tym obszarze niezbyt uważnie traktują w swoich analizach pewną znaczącą konceptualną niespójność. Chodzi tutaj przede wszystkim o bezpośrednie

utożsamienie nadprzyrodzoności z kontrintuicyjnością, które prowadzi do znaczącej niejasności w momencie, gdy czysto naturalne zdarzenie, nieposiadające widzialnej przyczyny, wyjaśniane jest działaniem intencjonalnego sprawcy. W rezultacie religijna interpretacja takich zdarzeń nie będzie w stanie rozróżnić pomiędzy tym, co wynika z działania samego Boga, a za co odpowiedzialne są tylko i wyłącznie naturalne siły przyrody. Trudność ta daje jednak bardzo dobry punkt wyjścia do podjęcia ostatniego problemu, dotyczącego spójności klasycznego rozumienia cudu w świetle standardowego modelu powstawania wierzeń religijnych, to jest problemu Bożego działania w świecie.

Zagadnienie Bożego działania w świecie, które ściśle wiąże się ze zdarzeniami cudownymi w kontekście obrazu świata spójnego z wynikami współczesnej nauki, jest nadal przedmiotem ożywionej dyskusji i kontrowersji (zob. np. Słomka, 2018). Chodzi bowiem głównie o to, czy obraz ten dopuszcza *szczególne działanie Boga*, za pomocą którego Bóg mógłby interweniować w sieć praw rządzących Wszechświatem albo przez ich złamanie, albo poprzez wykorzystanie luk w przyczynowym domknięciu Wszechświata. Zagadnienie to zostało podjęte przez grupę naukowców, filozofów i teologów w ramach obszernego projektu badawczego, określonego przez Wildmana jako *Projekt Bożego działania* (ang. *The Divine Action Project*) (Wildman, 2004). Większość uczestników projektu zgodziła się, że na gruncie naukowego obrazu świata preferowanym modelem Bożego działania jest *model nieinterwencyjny*, ponieważ trudno jest przyjąć, żeby z jednej strony Bóg kierował Wszechświatem zgodnie z jego prawami, a z drugiej naruszał ten porządek przez swoje interwencje. Taki pogląd zakwestionował Plantinga argumentując, że da się utrzymać zgodność szczególnego działania Boga za pomocą interwencji w kontekście współczesnych teorii naukowych, jak przykładowo mechanika kwantowa (Plantinga, 2008). Znaczący uczestnik wspomnianego projektu, angielski fizyk teoretyk i teolog John Polkinghorne twierdzi natomiast, co następuje:

Trudno to uznać za teologicznie wiarygodne, aby Bóg działał jako jakiś niebiański magik, wykonujący sporadyczne tricki, aby zaskoczyć ludzi, przez większość czasu nie robiąc jednak niczego. Taka kapryśna koncepcja działania Bożego jest zupełnie nie do przyjęcia. Z teologicznego punktu widzenia główny problem cudów tkwi w tym, jak takie całkowicie wyjątkowe zdarzenia mogą być uzgodnione z Boską stałością (Polkinghorne, 1998, s. 92).

Co ciekawe, myślenie Polkinghorne'a ujawnia pewną bliskość w stosunku do terminologii wykorzystywanej w religioznawstwie kognitywnym, szczególnie w momencie, gdy proponuje on koncepcję *obszaru* (ang. *regime*), czyli pewnego zakresu doświadczenia, w obrębie którego ludzki umysł przejawia określone oczekiwania co do przebiegu zdarzeń w przyrodzie. Można wręcz roboczo przyjąć, że koncepcja ta znaczeniowo pokrywa się z koncepcją ontologii potocznej. W ramach stosownego przykładu Polkinghorne rozważa przemiany fazowe, które mogą prowadzić do drastycznych zmian w zachowaniach ciał fizycznych, wynikających jednak z tych samych praw fizyki. Innymi słowy, drastyczne i nieintuicyjne zmiany podlegają niezmiennym prawom fizyki, a cuda wcale nie muszą implikować pogwałcenia tych praw. Innym stosownym przykładem w tej materii byłoby równanie pola Einsteina, które dla małych sił grawitacyjnych przewiduje płaskość czasoprzestrzeni spójną z ontologią potoczną. W momencie gdy jednak pojawi się silna grawitacja wywołana przez ciała fizyczne o ogromnej masie (np. gwiazdy), równanie to przewiduje całkowicie obcą dla postrzegania potocznego krzywiznę czasoprzestrzeni.

Polkinghorne czyni również szereg wartościowych uwag, pozwalających na teologiczną interpretację cudów w kontekście naukowego obrazu świata. Stwierdza on, że „cudów nie należy interpretować jako działania Boga przeciwko prawom natury (te prawa są same w sobie wyrazem Boskiej woli), ale dużo bardziej jako głębokie przejawy charakteru relacji Boga do stworzenia” (Polkinghorne, 1998, s. 92). W wyraźnie augustiańskim tonie Polkinghorne postuluje więc,

że cuda nie powinny ingerować w głęboką harmonię, istniejącą między Bogiem i Jego stworzeniem, i że powinny one być korelatami naturalnego biegu zdarzeń. Nie ulega wątpliwości, że w ten sposób Polkinghorne daje wyraz swojemu sygnalizowanemu już wcześniej przekonaniu, że działanie Boga w świecie można sensownie reprezentować jedynie w modelu nieinterwencjonistycznym. Model ten z kolei znajduje swoją najlepszą realizację we wzmiankowanym już w podrozdziale 5.4 *panenteizmie*, wedle którego świat Boskiej immanencji zanurzony jest w Boskiej transcendencji.

Przyjęcie nieinterwencjonistycznego modelu działania Boga w obrazie panenteistycznym pozwala z kolei na neutralizację wzmiankowanej już wcześniej konceptualnej trudności, wynikającej z utożsamienia kontrintuicyjności z nadprzyrodzonością. W tym modelu immanentny w stworzeniu Bóg osiąga swoje cele wyłącznie poprzez działanie praw przyrody, w których jest stale obecny. Ponieważ w takiej sytuacji działanie Boga zachodzi jedynie przez siły natury, kontrintuicyjność powstaje tylko w stosunku do zdarzeń, które zachodzą według praw nieznanych jeszcze nauce. Niejednoznaczność kontrintuicyjności zostaje więc ostatecznie przewyżczona. I co najważniejsze, w model nieinterwencjonistyczny bardzo dobrze wpisuje się augustiańskie rozumienie cudów jako działania samej przyrody, ponieważ w obrazie panenteistycznym, który temu modelowi odpowiada, wszystkie naturalne zdarzenia kwalifikują się jako nadprzyrodzone, gdyż zawsze odzwierciedlają przyczynowe działanie Boga przez prawa przyrody.

Okazuje się również, że konceptualna nieadekwatność klasycznego podziału rzeczywistości na przyrodzoną i nadprzyrodzoną była jasno artykułowana przez teologów. Przykładowo, znany niemiecki teolog Gisbert Greshake pisze:

Faktycznie nie istnieje żaden czysto naturalny porządek. To czym jest i co nazywamy stworzeniem, jest już rzeczywistość owym światem, który został ustanowiony z wolnej miłości w Synu i dla Syna i jego Pleromy (Pełni) został stworzony, a zatem owym światem, w którym człowiek

został powołany do życia z trójjedynym Bogiem. Jest to ów świat, o którym mówi prolog Janowy, że Logos już zawsze w nim był, o którym już w Starym Testamencie jasno stwierdzono, że Duch Boży go wypełnia, jest w nim i działa (Greshake, 2009, s. 33).

Przyjęcie stanowiska panenteizmu pozwala więc na przededefiniowanie powszechnie przyjmowanego podziału rzeczywistości na przyrodzoną i nadprzyrodzoną. Boska immanencja w stworzonym porządku czyni wszystkie zdarzenia naturalne dziełem Boga i nie ma żadnego obszaru rzeczywistości, który pozostawałby poza jego przyczynowym oddziaływaniem.

Studium natury zdarzeń cudownych, z wykorzystaniem standardowego modelu formowania wierzeń religijnych, pokazuje jego przydatność w wykazaniu znaczącej zgodności klasycznego augustyńskiego rozumienia cudów z obrazem świata, wspieranym przez współczesną naukę. Odbywa się to kosztem odejścia od klasycznego rozróżnienia pomiędzy tym, co naturalne i nadprzyrodzone, ponieważ Boska immanencja w przyrodzie sprawia, że wszystko, co się w niej zdarza, jest bezpośrednio dziełem Boga i dlatego ma charakter nadprzyrodzony. Nadal nierozstrzygnięte pozostaje jednak pytanie, czy kognitywne mechanizmy przypisujące intencjonalnego sprawcy zdarzeniu, którego przyczyna jest ukryta, to tylko narzędzia służące do zarządzania błędem, czy jednak pozwalają one na ujawnienie prawdy o przyrodzie (Barrett i Church, 2013; Van Eyghen, 2019). Dzięki tym mechanizmom odbiorca albo obserwator kontrintuicyjnego zdarzenia może z łatwością uznać, że jest ono spowodowane przez Boga i zinterpretować je jako cudowne. Proces ten jest ewidentnie kontekstualny, ponieważ przypisanie intencjonalnego sprawcy do danego zdarzenia jest zrelatywizowane do tego, co obserwator cudu traktuje jako spójne z potoczną ontologią, w którą jest aktualnie wyposażony. Kiedy takie przypisanie zostanie dokonane, dane zdarzenie nabiera religijnego znaczenia, ponieważ Bóg rozumiany jako intencjonalny sprawca wpisuje się w większość narracji religijnych obecnych we współczesnej kulturze (De Cruz i De Smedt, 2015, s. 172–178).

Tak funkcjonująca kontekstualność cudów zapobiega również podważaniu ich w momencie, kiedy zdarzenia z nimi związane uzyskają swoje naturalne wyjaśnienia, sięgające poza obszar wyznaczony przez ontologię potoczną. Mówiąc krótko, kanonizowani święci pozostają kanonizowani. Semantyczne rozumienie cudów pozostaje także w zgodzie z hermetycznym podejściem we współczesnej teologii i stało się standardowym rozumieniem w przypadkach, kiedy cuda wykorzystuje się jako przejawy Bożego działania. Jak pokazują De Cruz i De Smedt, kognitywne wsparcie dla cudów podwyższa również ich wiarygodność, ponieważ niezwykłość takich zdarzeń nie jest już przedmiotem całkowicie subiektywnej odpowiedzi udzielonej osobistymi gustami i preferencjami, ale wynika z naturalnych władz poznawczych człowieka (De Cruz i De Smedt, 2015, s. 160).

Zakończenie

TEOLOGIA ewolucyjna to pasjonująca przygoda oparta na systematycznym odkrywaniu śladów Stwórcy w świecie pełnym niespodzianek. Wydobywanie tych śladów na światło dzienne oraz oddzielenie „ziarna prawdy” od „artefaktów przesądów i błędnych interpretacji” było założeniem, od którego rozpoczęliśmy pracę nad tym projektem. Chcieliśmy wykazać, że w umyśle współczesnego człowieka nie musi być konfliktów między światem wiary, spotykanym w kościołach, modlitewnikach, katechizmach czy podręcznikach do teologii, a światem nauki, wynikającym z badań w laboratoriach, obserwatoriach, na stanowiskach archeologicznych oraz z teoretycznych modeli fizycznych.

Szybko okazało się jednak, że sama eliminacja potencjalnych konfliktów to dla nas za mało. W trakcie prowadzonych dyskusji i analiz zobaczyliśmy, że zintegrowanie danych teologicznych z aktualnym, naukowym obrazem świata może przyczynić się do pogłębionego spojrzenia na naturę Bożych interwencji w stworzenie i wzbogacić teologię o wymiary pozwalające jej wznieść się na wyższy poziom refleksji. Gdy stało się to dla nas oczywiste, intuicyjnie odkryliśmy wspólny mianownik rzeczywistości teologicznej i naukowej, a jednocześnie klucz do podobnych projektów w przyszłości: to człowiek jako aktywny podmiot w relacji do Boga i świata. Z tej perspektywy spójrzmy więc na kilka wniosków płynących z naszej publikacji.

Po pierwsze, Objawienie – aby można było myśleć o teologii otwartej na ewolucyjną interpretację świata – należy rozumieć jako relację między Bogiem a człowiekiem, która nieustannie dzieje się na aktywnej scenie świata, kształtowanej w dużej mierze przez ludzkie inicjatywy.

Po drugie, doktryna Kościoła rozwija się ewolucyjnie i niezmienne jest w niej głównie to, co służy budowaniu Bosko-ludzkiej relacji. Kontekst dla tej relacji jest dynamiczny, więc jego opis w nauczaniu Kościoła podlega nieustannym modyfikacjom i zależy od stanu rozwoju nauki, solidności interpretacji filozoficznych oraz dojrzałości naukowej i szerokości horyzontów teologów.

Po trzecie, teologia czerpie argumentację z każdego źródła, w którym próbuje się opisać człowieka i jego życie, skoro bowiem teologia ma być opowiadaniem o relacji Stwórcy i stworzenia, to każda nauka, która przyczynia się do charakterystyki „bohaterów” tej relacji, może stać się miejscem teologicznego poznania. Teolog powinien nieustannie szukać i wybierać dane pozwalające na lepsze rozumienie siebie samego i każdego stworzenia. Od tego, gdzie będzie sięgał i co wydobędzie, będzie zależała wiarygodność prezentowanego przez niego chrześcijaństwa.

Po czwarte, w procesie poznawania rzeczywistości i budowania nowych obrazów świata istotna jest refleksja metafizyczna, ponieważ rozpoznawanie racjonalności, która coraz mocniej wybrzmiewa na kolejnych etapach rozwoju naukowej refleksji nad kosmosem, służy zbliżaniu się do Boga, który jest Logosem. Każdy postęp człowieka w zgłębianiu logosu świata pozwala więc na dojrzałszy i pełniejszy udział w relacji ze Stwórcą. To od człowieka, który interpretuje dane badawcze, w dużej mierze zależy odkrycie *Logosu w logosie*.

Po piąte, tak jak u początku konfliktu nauki i wiary stał absolutyzujący określone systemy pojęć i obrazy świata człowiek, tak i u jego kresu stoi człowiek, umiejący w pokorze zmierzyć się z Tajemnicą. Nić porozumienia, wyrażona w metodologicznym zbliżeniu nauki i teologii, buduje się w postawie dialogicznej, kiedy tworzący naukę i teologię człowiek nawiązuje twórczy dialog z Księgą Natury czy też

Księgą Pisma. Nie będzie więc przesadą stwierdzenie, że w ten sposób nie tylko zażegnany zostaje konflikt pomiędzy nauką i teologią, ale także – i chyba przede wszystkim – otwiera się nowy paradygmat uprawiania teologii. Mówiąc za papieżem Franciszkiem, nauka i teologia spotykają się nie w „zajmowaniu jakiejś przestrzeni, ale w inicjowaniu procesów”.

Integrując na takim polu i z takim zamierzeniem dane z teologii i nauk ścisłych, można uogólnić główne stwierdzenie stojące za zwołaniem Soboru Watykańskiego II. Zebrani w Rzymie ojcowie soborowi chcieli oprzeć rozważania na metaforze, że człowiek jest drogą Kościoła. Zaryzykujemy dopełnienie tej formuły tezą, że człowiek jest również drogą nauki. Zastrzegamy jednocześnie, że w obydwu przypadkach nie chodzi o drogę, po której można się poruszać, podeptać, przejść bezrefleksyjnie, a więc taką, która biernie znosi ślady kół i ludzkich butów. Wszak droga to nie tylko to, co mamy pod stopami, ale także cała infrastruktura, której celem jest – *nomen omen* – doprowadzenie w bezpieczny sposób do celu. Chodzi więc o potraktowanie człowieka jako aktywnego podmiotu wyznaczającego kierunki ruchu, dostosowującego jego prędkości, stawiającego znaki i przemierzającego trakt, by szczęśliwie osiągnąć właściwy cel podróży. Co jest tym celem? Jest nim spotkanie z prawdziwym Źródłem wiedzy i mądrości, z odpowiedziami na wszelkie pytania. Jest nim stan zadziwienia pięknem i harmonią stworzenia.

Połączenie perspektywy ewolucyjnej z myślą chrześcijańską bez wątpienia zbliża do takiego stanu zachwyty i otwiera perspektywę dalszych intelektualnych przygód, zarówno na polu nauk empirycznych, jak i teologii. Zarys tych perspektyw nakreśliliśmy w kilku szkicach z drugiej części tej publikacji, choć zdajemy sobie sprawę, że te szkice to jedynie kontury wymagające wypełnienia w postaci dalszych prac badawczych i refleksji. Mamy nadzieję, że wyznaczają one kierunki myślenia nie tylko nam, ale wyznaczają je wszystkim, którzy poprzez naszą książkę dadzą się zaprosić do tej podróży.

Bibliografia

- Abelard, P. (2001). Tak i Nie. W: *Rozprawy* (s. 263–511). Warszawa: De Agostini Polska – Altaya Polska.
- Adams, M. M. (1999). *Horrendous Evils and the Goodness of God*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Alston, B. C. (2007). *What is Neurotheology?* Charleston, SC: BookSurge.
- Alszegehy, Z. i Flick, M. (1992). *Lo sviluppo del dogma cattolico*. Brescia: Queriniana.
- Anderwald, A. (2007). *Teologia a nauki przyrodnicze. Rola wiedzy przyrodniczej w dociekaniach teologicznych*. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.
- Anderwald, A. (2021). Dlaczego teologa interesują inne nauki? W: D. Wąsek (red.), *Teologia w dialogu z innymi naukami. Spotkania – kontrowersje – perspektywy* (s. 11–30). Kraków: Wydawnictwo SCRIPTUM.
- Anzelm z Canterbury. (2007). *Monologion. Proslogion*. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Arystoteles. (1990). Dzieła wszystkie. W: *Metafizyka* (T. II, s. 615–857). Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Arystoteles. (1992). Zoologia. W: *Dzieła wszystkie* (T. III, s. 340–614). Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Atkins, P. W. (2003). *Chemia fizyczna*. Warszawa: Wydawnictwo PWN.

- Augustyn z Hippony. (2018). *Państwo Boże*. Kęty: Wydawnictwo ANTYK.
- Ayala, F. J. (1995). The Myth of Eve: Molecular Biology and Human Origins. *Science*, 270(5244), 1930–1936.
- Ayala, F. J. (2007). Darwin's greatest discovery: Design without designer. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 104, 8567–8573.
- Ayala, F. J. (2009). *Dar Karola Darwina dla nauki i religii*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Bajer, D. (2011). Egzystencjalizm jako filozofia podmiotu. *IDEA – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych*, XXIII, 115–134.
- Balthasar, H. U. (1998). *Prawda jest symfoniczna*. Poznań: Wydawnictwo W DRODZE.
- Barbour, I. G. (1993). Jak układają się stosunki między nauką a teologią? Część I. *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce*, XV, 3–22.
- Barbour, I. G. (1994). Jak układają się stosunki między nauką a teologią? Część II. *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce*, XV, 3–22.
- Barbour, I. G. (1997). *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*. New York: Harper Collins Publishers.
- Barbour, I. G. (2016). *Mity. Modele. Paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Barrett, J. L. (2000). Exploring the Natural Foundations of Religion. *Trends in Cognitive Sciences*, 4(1), 29–34.
- Barrett, J. L. (2004). *Why Would Anyone Believe in God?* Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- Barrett, J. L. (2011). *Cognitive Science, Religion, and Theology: From Human Minds to Divine Minds*. West Conshohocken, PA: Templeton Press.
- Barrett, J. L. i Church, I. M. (2013). Should CSR Give Atheists Epistemic Assurance? On Beer-Goggles, BFFs, and Skepticism Regarding Religious Beliefs. *The Monist*, 96(3), 311–324.

- Bartnicki, S. (2013). *Wiarygodność Objawienia chrześcijańskiego według kardynała Avery Dullesa*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Bartnik, C. S. (2000). Znaczenie koncepcji „loci theologici” dziś. *Salvatoris Mater*, 2(1), 295–298.
- Basinger, D. (2018). *Miracles*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Behe, M. (1996). *Darwin's Black Box: The Biochemical Challenge to Evolution*. New York: The Free Press.
- Benedykt XVI. (2005). *Przemówienie papieskie podczas spotkania z Kurią Rzymską, 22.12.2005*. Dostęp: 2022-09-03, z: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/kuriarz_22122005.html.
- Bering, J. M. (2011). *The Belief Instinct: The Psychology of Souls, Destiny, and the Meaning of Life*. New York: W. W. Norton.
- Bobko, A. (2007). *Myślenie wobec zła*. Kraków – Rzeszów: Instytut Myśli Józefa Tischnera.
- Bocheński, J. (1988). *Między logiką i wiarą*. Montricher, Szwajcaria: Les Editions Noir sur Blanc.
- Boncinelli, E. (2009). Czy nauki neurologiczne przekreśliły duszę? W: *Czy dusza istnieje? Między nauką a wiarą*. Kielce: Wydawnictwo JEDNOŚĆ.
- Boros, L. (1988). *Spotkać Boga w człowieku*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Borto, P. (2007). *Tradycja a Objawienie w teologii Yves'a Congara i Henri de Lubaca*. Kielce: Wydawnictwo JEDNOŚĆ.
- Borto, P. (2020). *Magisterium Kościoła w sporze z modernizmem o fundamenty wiary. Analiza poglądów A. Loisy'ego, É. Le Roy i G. Tyrrella i ich ocena w świetle dokumentów antymodernistycznych oraz Vaticanum II*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Boyer, P. (2001). *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic Books.
- Bremer, J. (2010). *Wprowadzenie do filozofii umysłu*. Kraków: Wydawnictwo WAM.

- Bremer, J. (2013). *Czy wolna wola jest wolna? Kompatybilizm na tle badań interdyscyplinarnych*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Bremer, J. (2016). *Interdyscyplinarne znaczenie neuronauk*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Bremer, J. (2018). Problem osoby w świetle neuronauk. Czy osoba to jedynie użyteczna metafora? *Studia Teologii Dogmatycznej*, 4, 11–27.
- Brożek, B. (2013). Philosophy and Neuroscience: Three Modes of Interaction. W: J. Stelmach, B. Brożek i Ł. Kurek (red.), *Philosophy in Neuroscience* (s. 15–57). Kraków: Copernicus Center Press.
- Brożek, B. (2016). *Myślenie. Podręcznik użytkownika*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Bürkle, H. (2006). Offenbarung. Religionsgeschichtlich. W: W. Kasper (red.), *Lexikon für Theologie und Kirche* (T. 7, s. 983–985). Freiburg – Basel – Wien: Herder.
- Cabeza, R. i Kingstone, A. (2006). *Handbook of Functional Neuroimaging of Cognition*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Cano, M. (2016). *O źródłach teologii*. Olsztyn: Julian Wojtkowski.
- Casler, K. i Kelemen, D. (2008). Developmental Continuity in Teleo-functional Explanation: Reasoning about Nature among Romanian Romani Adults. *Journal of Cognition and Development*, 9(3), 340–362.
- Castellani, E. (2003). Symmetry and Equivalence. W: K. Brading i E. Castellani (red.), *Symmetries in Physics: Philosophical Reflections* (s. 425–436). Cambridge: Cambridge University Press.
- Chaberek, M. (2014). *Stworzenie czy ewolucja? dylematy katolika*. Warszawa: Fronda.
- Churchland, P. M. (1984). *Matter and Consciousness: A Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Churchland, P. S. (1986). *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.

- Churchland, P. S. (2013). *Moralność mózgu. Co neuronauka mówi o moralności*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Crutchfield, J. P., Farmer, J. D., Packard, N. H. i Shaw, R. S. (1995). Chaos. W: R. J. Russell, N. C. Murphy i A. R. Peacocke (red.), *Chaos and Complexity: Scientific Perspectives on the Divine Action* (s. 35–48). Vatican City State – Berkeley CA: Vatican Observatory Publications – Center for Theology and the Natural Sciences.
- Damasio, A. R. (2002). *Błąd Kartezjusza: emocje, rozum i ludzki mózg*. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Damiani, P. (2008). *O wszechmocy Bożej*. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Davis, P., Kenyon, D. H. i Thaxton, C. B. (1993). *Of Pandas and People: The Central Question of Biological Origins*. Dallas: Haughton.
- Dawkins, R. (2022). *Bóg urojony*. Warszawa: Wydawnictwo CiS.
- de Chardin, P. T. (1977). *Christianity and Evolution: Reflections on Science and Religion*. San Diego – New York: Harcourt Brace and Co.
- De Cruz, H. i De Smedt, J. (2012). Evolved Cognitive Biases and the Epistemic Status of Scientific Beliefs. *Philosophical Studies*, 157(3), 411–429.
- De Cruz, H. i De Smedt, J. (2015). *A Natural History of Natural Theology: The Cognitive Science of Theology and Philosophy of Religion*. Cambridge, MA; London: MIT Press.
- DeLoache, J. S. i LoBue, V. (2009). The Narrow Fellow in the Grass: Human Infants Associate Snakes and Fear. *Developmental Science*, 12(1), 201–207.
- de Lubac, H. (2011). *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*. Poznań: Wydawnictwo W DRODZE.
- Dembiński, B. (2010). *Późny Platon i Stara Akademia*. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.

- Dembski, W. A. (1998). *The Design Inference: Eliminating Chance through Small Probabilities*. Cambridge: Cambridge University Press.
- de Montclos, J. (1971). *Lanfranc et Brenger: la controverse eucharistique du XIe siecle*. Leuven: Peeters Publishers.
- Dennett, D. C. (2008). *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Dennett, D. C. (2021). *Natura umysłów*. Kraków: Copernicus Center Press.
- De Waal, F. (2013). *Małpy i filozofowie: skąd pochodzi moralność?* Kraków: Copernicus Center Press.
- Domning, D. P. i Hellwig, M. P. (2006). *Original Selfishness: Original Sin and Evil in the Light of Evolution*. London – New York: Routledge.
- D’Onofrio, G. (2005). *Historia teologii. Epoka średniowieczna*. Kraków: Wydawnictwo M.
- Dulles, A. (2000). *The New World of Faith*. Huntington, Ind.: Our Sunday Visitor.
- Dzidek, T. i Kamykowski, Ł. (1999). Teologia Objawienia i wiary. W: T. Dzidek, Ł. Kamykowski i A. Kubiś (red.), *Teologia fundamentalna. T. 3: Objawienie i Chrystus* (s. 17–43). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej.
- Dzidek, T. i Sikora, P. (2006a). Metody. W: T. Dzidek, Ł. Kamykowski i A. Napiórkowski (red.), *Teologia fundamentalna. T. 5: Poznanie teologiczne* (s. 151–176). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej.
- Dzidek, T. i Sikora, P. (2006b). Miejsca teologicznego poznania. W: T. Dzidek, Ł. Kamykowski i A. Napiórkowski (red.), *Teologia fundamentalna. T. 5: Poznanie teologiczne* (s. 89–124). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej.
- Dzidek, T. i Sikora, P. (2006c). Natura teologii. W: T. Dzidek, Ł. Kamykowski i A. Napiórkowski (red.), *Teologia fundamen-*

- talna. T. 5: Poznanie teologiczne* (s. 51–88). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej.
- Edwards, D. (2016). *Bóg ewolucji: teologia trynitarna*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Einstein, A. (2001). Jak widzę świat. W: S. Butryn (red.), *Albert Einstein: pisma filozoficzne* (s. 379–383). Warszawa: De Agostini Polska, Ediciones Altaya Polska.
- Franciszek. (2015). *Encyklika „Laudato si”*. Dostęp: 2022-08-17, z: www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html.
- Futuyma, D. J., Edwards, S. V. i True, J. R. (2008). *Ewolucja*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Gesché, A. (2005). *Chrystus*. Poznań: Wydawnictwo W DRODZE.
- Giberson, K. i McMullin, E. (2003). Życie i filozofia: rozmowa z Ernanem McMullinem. *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce*(33), 3–29.
- Giertych, M. (2016). *Ewolucja, dewolucja, nauka*. Warszawa: Wydawnictwo Giertych.
- Gilson, É. (1958). *Duch filozofii średniowiecznej*. Kraków: Instytut Wydawniczy PAX.
- Gilson, É. (1995). *La teologia mistica di San Bernardo*. Milano: Jaca Book.
- Gilson, É. (1998). *Tomizm*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Gilson, É. (2001). *Jedność doświadczenia filozoficznego*. Warszawa: De Agostini Polska Sp. z o.o.
- Greco, A. i Greco, S. (2017). *Neuroteologia generale. Da dove veniamo? Chi siamo? Dove andremo?* Catania: Carthago.
- Greshake, G. (2009). *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*. Wrocław: Wydawnictwo TUM.
- Greshake, G. (2010). *Życie silniejsze niż śmierć: o nadziei chrześcijańskiej*. Poznań: Wydawnictwo W DRODZE.

- Grygiel, W. P. (2011). Metodologiczne aspekty uprawiania filozofii umysłu w kontekście nauk kognitywnych. W: B. Brożek, J. Mączka i W. P. Grygiel (red.), *Oblicza racjonalności: wokół myśli Michała Hellera* (s. 51–62). Kraków: Copernicus Center Press.
- Grygiel, W. P. (2013). Physics in Service of Theology: A Methodological Inquiry. W: B. Brożek, A. Olszewski i M. Hohol (red.), *Logic in Theology* (s. 293–308). Kraków: Copernicus Center Press.
- Grygiel, W. P. (2015). Mózg jako struktura dyssypatywna. W: R. Słowiński (red.), *Dusza – umysł – wolna wola* (s. 61–75). Poznań: Polska Akademia Nauk, Oddział w Poznaniu.
- Grygiel, W. P. (2017). Science and Human Religiosity from the Perspective of the Cognitive Science of Religion. *Analecta Cracoviensia*, 49, 177–194.
- Grygiel, W. P. (2018). Człowiek wobec nauki – przez transgresję ku transcendencji. W: M. Lipowicz (red.), *Po człowieku? Między kryzysem a nadzieją* (s. 289–312). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie.
- Grygiel, W. P. (2019). Konceptualne wyzwania nauk kognitywnych dla antropologii filozoficznej i teologicznej. W: P. Artemiuk (red.), *Teologia fundamentalna wobec współczesnych wyzwań nauk o człowieku* (s. 155–171). Płock: Płocki Instytut Wydawniczy.
- Grygiel, W. P. (2020a). The doctrine of the intelligent design from the point of view of the cognitive science of religion. *Scientia et Fides*, 8(1), 165–181.
- Grygiel, W. P. (2020b). Evil and Suffering in the Evolving Universe. *Theologica Wratislaviensia*, 15, 83–100.
- Grygiel, W. P. (2020c). Mechanika arystotelesowska a współczesna fizyka. Na tropach ciągłości wewnętrznej logiki rozwoju nauki. *Filozofia Nauki*, 28(1), 5–24.
- Grygiel, W. P. (2021a). Cognitive Aspects of the Philosophical and Theological Coherence of the Concept of a Miracle within the

- Contemporary Scientific World View. *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce*, 70, 111–138.
- Grygiel, W. P. (2021b). *Jak scena stała się dramatem: filozofia w kontekście teorii względności*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Grygiel, W. P. (2021c). Kierunki reinterpretacji chrześcijańskiej doktryny o grzechu pierworodnym w perspektywie ewolucyjnej genezy gatunku ludzkiego. *Studia Teologii Dogmatycznej*, 7, 61–77.
- Gumiński, K. (1986). *Termodynamika procesów nieodwracalnych*. Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Guthrie, S. E. (1993). *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Gutowski, P. (2012). Czym jest „nowy ateizm”? W: M. Słomka (red.), *Nauki przyrodnicze a nowy ateizm* (s. 7–45). Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Halík, T. (2004). *Co nie jest chwiejne, jest nietrwałe. labiryntem świata z wiarą i wątpliwościami*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Halík, T. (2022). *Popołudnie chrześcijaństwa. Odwaga do zmiany*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Harris, S. (2012). *Koniec wiary: religia, terror i przyszłość rozumu*. Nysa: Wydawnictwo Błękitna Kropka.
- Hartle, J. (2010). *Grawitacja*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Haight, J. F. (2006). *Is Nature Enough?: Meaning and Truth in the Age of Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Haight, J. F. (2015). *Resting on the Future: Catholic Theology for an Unfinished Universe*. New York – London – Oxford – New Delhi – Sydney: Bloomsbury.
- Haight, J. F. (2018). *God After Darwin: A Theology of Evolution*. Westview Press: Boulder, CO.
- Hawking, S. W. i Mlodinow, L. (2011). *Wielki projekt*. Warszawa: Albatros.

- Heilman, K. M. i Donda, R. S. (2019). *Duchowe życie mózgu: siedli-
sko religijnego i duchowego umysłu*. Warszawa: Wydawnictwo
Naukowe PWN.
- Heisenberg, W. (1966). Natural Law and the Structure of Matter.
W: E. Hidryma (red.), *Frontiers of Modern Scientific Philosophy
and Humanism* (s. 26–41). Amsterdam: Elsevier Publications.
- Heller, M. (1981). *Wszeczeńświat i słowo*. Kraków: Wydawnictwo
ZNAK.
- Heller, M. (1982). Ewolucja pojęcia masy. *Analecta Cracoviensia*,
14, 79–91.
- Heller, M. (1984). Nieliniowa ewolucja nauki. *Roczniki Filozoficzne*,
22, 105–125.
- Heller, M. (1995). *Usprawiedliwienie Wszeczeńświata*. Kraków: Wy-
dawnictwo ZNAK.
- Heller, M. (1996). Naukowy obraz świata a zadanie teologa.
W: M. Heller, S. Budzik i S. Wszolek (red.), *Obrazy świata
w teologii i w naukach przyrodniczych* (s. 13–27). Tarnów: Wy-
dawnictwo BIBLOS.
- Heller, M. (1997). *Uchwycić przemijanie*. Kraków: Wydawnictwo
ZNAK.
- Heller, M. (2001). Teologia a nauki w okresie ojców Kościoła.
W: M. Heller, Z. Liana, J. Mączka i W. Skoczny (red.), *Nauki
przyrodnicze a teologia: konflikt i współistnienie* (s. 127–139).
Kraków – Tarnów: OBI – Wydawnictwo BIBLOS.
- Heller, M. (2003a). Chaos, Probability and the Comprehesibility of
the World. W: *Creative Tension: Essays on Science and Religion*
(s. 127–143). Philadelphia – London: Templeton Foundation
Press.
- Heller, M. (2003b). Generalizations: From Quantum Mechanics
to God. W: *Creative Tension: Essays on Science and Religion*
(s. 100–126). Philadelphia – London: Templeton Foundation
Press.

- Heller, M. (2003c). The Scientific Image of the World. W: *Creative Tension: Essays on Science and Religion* (s. 22–28). Philadelphia – London: Templeton Foundation Press.
- Heller, M. (2003d). Scientific Rationality and Christian Logos. W: M. Heller (red.), *Creative Tension: Essays on Science and Religion* (s. 47–57). Philadelphia – London: Templeton Foundation Press.
- Heller, M. (2004). *Filozofia przyrody. Zarys historyczny*. Kraków: Wydawnictwo ZNAK.
- Heller, M. (2005a). *Granice kosmosu i kosmologii*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.
- Heller, M. (2005b). Zagadnienia kosmologiczne przed Einsteinem. *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce*, 37, 32–40.
- Heller, M. (2006). Evolution of the Space-Time Structures. *Concepts in Physics*, 3, 32–40.
- Heller, M. (2009). *Teologia i wszechświat*. Tarnów: Wydawnictwo BIBLOS.
- Heller, M. (2010). Co to znaczy, że przyroda jest matematyczna? W: M. Heller i J. Życiński (red.), *Matematyczność przyrody* (s. 7–18). Kraków: Wydawnictwo PETRUS.
- Heller, M. (2011). *Elementy mechaniki kwantowej dla filozofów*. Kraków: OBI – Wydawnictwo BIBLOS.
- Heller, M. (2012). *Filozofia przypadku. Kosmiczna fuga z preludium i codą*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Heller, M. (2016). Teologia dzisiaj – detronizowanie królowej? lectio magistralis. W: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie (red.), *Promotio doctoris honoris causa Pontificiae Universitatis Cracoviensis Ioannis Pauli II. Reverendissimus Professor Michael Heller* (s. 53–62). Kraków.
- Heller, M. (2019a). *Nauka i Teologia niekoniecznie tylko na jednej planecie*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Heller, M. (2019b). *Ważniejsze niż Wszechświat*. Kraków: Copernicus Center Press.

- Heller, M. (2020). *Obecnie praktykowane metody nowej ewangelizacji „rozmijają się” ze światem nauki*. Dostęp: 2021-06-07, z: www.gosc.pl/doc/6565278. Ks-prof-Heller-Obecnie-praktykowane-metody-nowej-ewangelizacji.
- Heller, M. i Brotti, G. (2013). *Bóg i nauka. Moje dwie drogi do jednego celu*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Heller, M., Budzik, S. i Wszolek, S. (1996). *Obrazy świata w teologii i w naukach przyrodniczych*. Tarnów: Wydawnictwo BIBLOS.
- Heller, M. i Pabjan, T. (2007). *Elementy filozofii przyrody*. Tarnów: Wydawnictwo BIBLOS.
- Heller, M. i Pabjan, T. (2016). *Stworzenie i początek wszechświata. Teologia – Filozofia – Kosmologia*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Heller, M., Pysiak, L. i Sasin, W. (2005). Noncommutative Unification of General Relativity and Quantum Mechanics. *Journal of Mathematical Physics*, 46, 122501–16.
- Heller, M. i Życiński, J. (1990). *Dylematy ewolucji*. Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne.
- Hitchens, C. (2017). *Bóg nie jest wielki: jak religia wszystko za-truwa*. Katowice: Wydawnictwo Sonia Draga.
- Hochban, J. I. (1946). St. Irenaeus on the Atonement. *Theological Studies*, 7(4), 525–557.
- Hofmann, J. R. (2020). Catholicism and Evolution: Polygenism and Original Sin. Part I. *Scientia et Fides*, 8(2), 95–138.
- Hofmann, J. R. (2021). Catholicism and Evolution: Polygenism and Original Sin. Part II. *Scientia et Fides*, 9(1), 63–129.
- Honoré, J. (2019). *Myśl Johna Henry’ego Newmana*. Lublin: Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej „Gaudium”.
- Hugon ze św. Wiktora. (n.d.). Commentarius in Hierarchiam coelestem Sancti Dionysii Aeropagitae. W: *Patrologia Latina* (T. 175, s. 923–1154).
- Hume, D. (2004). *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*. Kraków: Zielona Sowa.

- Hünemann, P. (2003). *Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen*. Münster: Aschendorff.
- Jaeger, S. (1993). Humanism and Ethics at the School of St. Victor in the Early Twelfth Century. *Mediaeval Studies*, 44, 51–79.
- Jan Paweł II. (1984). Konstytucja Apostolska „Divinus perfectionis Magister”. *Prawo Kanoniczne*, 27(3–4), 277–282.
- Jan Paweł II. (1990). Posłanie Jego Świątobliwości Ojca Świętego Jana Pawła II do Ojca George’a Coyne’a Dyrektora Obserwatorium Astronomicznego w Castel Gandolfo. *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce*, 12, 2–12.
- Jan Paweł II. (1998a). *Encyklika „Fides et Ratio”*. Tarnów: Wydawnictwo BIBLOS.
- Jan Paweł II. (1998b). *List apostolski motu proprio „Ad tuendam fidem”*. Dostęp: 2022-09-02, z: <https://santojp2.pl/ad-tuendam-fidem/>.
- Jan XXIII. (1961). *Konstytucja Apostolska „Humanae Salutis”*. Dostęp: 2022-08-23, z: opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_xxiii/konstytucja/humanae_salutis_25121961.html.
- Jan XXIII. (1962). *Przemówienie na otwarcie Soboru Watykańskiego II*. Dostęp: 2022-08-23, z: opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_xxiii/przemowienia/vatii_otw_11101962.html.
- Kałuża, K. (2021). Grzech pierworodny w kontekście ewolucyjnego obrazu świata. W: D. Wąsek (red.), *Teologia w dialogu z innymi naukami. Spotkania – kontrowersje – perspektywy* (s. 113–153). Kraków: Wydawnictwo SCRIPTUM.
- Kamykowski, Ł. (1983). Teilhard i naukowcy. Projekt apologetyczny w konfrontacji z życiem. *Analecta Cracoviensia*, 15, 123–138. Dostęp: 2022-05-02, z: czasopisma.upjp2.edu.pl/analectacracoviensia/article/view/2855.
- Kamykowski, Ł. (2010). Miejsce Pisma Świętego w poznaniu Objawienia. Zarys problematyki teologiczno-fundamentalnej. W: *Biblia w teologii fundamentalnej* (s. 17–23). Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

- Kandel, E. R. (2020). *Zaburzony umysł: co nietypowe mózgi mówią o nas samych*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Karas, M. (2007). *Natura i struktura Wszechświata w kosmologii św. Tomasza z Akwinu*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kasper, W. (2015). *Evangelium und Dogma*. Freiburg: Herder.
- Kasper, W. (2016). *Świadek miłosierdzia: moja podróż z Franciszkiem*. Warszawa: Przedsiębiorstwo Wydawnicze „Arti”.
- Keane, G. J. (1999). *Creation Rediscovered: Evolution and the Importance of the Origins Debate*. Rockford, Illinois: TAN Books and Publishers.
- Kelemen, D. (1999). Why Are Rocks Pointy? Children’s Preference for Teleological Explanations of the Natural World. *Developmental Psychology*, 35(6), 1440–1452.
- Kelemen, D. (2004). Are Children „Intuitive Theists”? Reasoning about Purpose and Design in Nature. *Psychological Science*, 15(5), 295–301.
- Kierul, J. (2007). *Ład świata: Od kosmosu Arystotelesa do Wszechświata Wielkiego Wybuchu*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Kijas, Z. (2018). Rozwój dogmatów i jego kryteria. W: T. Dziudek, Ł. Kamykowski i A. Napiórkowski (red.), *Teologia fundamentalna. T. 5: Poznanie teologiczne* (s. 125–150). Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe. Dostęp: 2022-08-31, z: bc.upjp2.edu.pl/dlibra/docmetadata?id=5043.
- Kloskowski, K. (1999). *Filozofia ewolucji i filozofia stwarzania* (T. I). Warszawa: Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej.
- Koehn, D. (2005). *The Nature of Evil*. New York: Palgrave Macmillan.
- Kongregacja Nauki Wiary. (2010). List do biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii „Recentiores Episcoporum”. W: J. Królikowski i Z. Zimowski (red.), *W trosce o*

- pełnię wiary. *Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994* (s. 153–157). Tarnów: Wydawnictwo BIBLOS.
- Korzeniewski, B. (2005). *Od neuronu do (samo)świadomości*. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Kowalczyk, D. (2012). „Niedogmatyczna” prawda dogmatów. Dostęp: 2022-09-02, z: teologia.deon.pl/niedogmatyczna-prawda-dogmatow/.
- Krasicki, J. (2021). Problem zła w powojennej filozofii polskiej. *Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria*, 119(3), 63–73.
- Kropf, R. W. (2004). *Evil and Evolution: A Theodicy*. Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers.
- Krapiec, M. A. (1995). *Dlaczego zło: rozważania filozoficzne*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Kulisz, J. (1985). Grzech pierworodny w rozumieniu P. Teilharda de Chardin. *Collectanea Theologica*, 55, 45–59.
- Kłósak, K. (1960). Zagadnienie pochodzenia duszy ludzkiej a teoria ewolucji. *Roczniki Filozoficzne*, 8(3), 53–123.
- Kłósak, K. (1969). Teoria kreacjonistycznych początków duszy ludzkiej a współczesny ewolucjonizm. *Analecta Cracoviensia*, 1, 32–56.
- Lakoff, G. i Núñez, R. (2000). *Where Mathematics Comes From*. New York: Basic Books.
- Lehman, K. (1990). Tajemnica zła. *Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny*, 57(3), 22–31.
- Lemański, J. (2002). *Tora – Pięcioksiąg. Wprowadzenie w zagadnienia teologiczne i historyczno-krytyczne*. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego.
- Leslie, A. M. (1999). A Theory of Agency. W: D. Sperber, D. Premack i A. J. Premack (red.), *Causal Cognition: A Multidisciplinary Debate* (s. 121–141). Oxford: Clarendon.
- Liana, Z. (2010). Teologia a naukowe obrazy świata. W: J. Mączka (red.), *Wiara i nauka* (s. 69–89). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

- Lohfink, G. (2005). *Czy Bóg potrzebuje kościoła? O teologii ludu Bożego*. Poznań: Wydawnictwo W DRODZE.
- Lombard, P. (2013). *Cztery księgi sentencji*. Olsztyn: Julian Wojtkowski.
- Lovejoy, A. O. (1936). *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. Cambridge, Massachusetts – London, England: Harvard University Press.
- Łydka, W. i Juros, H. (1998). Wolność. W: A. Zuberbier (red.), *Słownik teologiczny* (s. 644). Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- Macquarrie, J. (1994). *God-talk. an examination of the language and logic of theology*. London: Xpress Reprints.
- Majewski, M. (2017). Grzech pierworodny. Nowe modele lektury Księgi Rodzaju w teologii katolickiej w kontekście współczesnych nauk przyrodniczych. *Ex Nihilo. Periodyk Młodych Religioznawców*, 17, 1–31.
- McGrew, T. (2019). Miracles. W: E. N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 ed.). Metaphysics Research Lab, Stanford University. plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/miracles/.
- Metzl, J. (2019). *Hacking Darwin: Genetic Engineering and the Future of Humanity*. New York: Sourcebooks, Inc.
- Mikołaj z Kuzy. (2014). *O oświeconej niewiedzy*. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Minkowski, H. (1952). Space and Time. W: H. A. Lorentz, A. Einstein, H. Minkowski i H. Weyl (red.), *The Principle of Relativity* (s. 73–91). New York: Dover.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna. (2000). Interpretacja dogmatów. W: J. Królikowski (red.), *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996* (s. 273–302). Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna. (2015). *Sensus Fidei w życiu Kościoła*. Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów.
- Murphy, N. C. (2006). *Bodies and Souls, or Spirited Bodies?* Cambridge: Cambridge University Press.

- Murray, M. J. i Goldberg, A. (2010). *Evolutionary Accounts of Religion: Explaining and Explaining Away*. W: J. Schloss i M. J. Murray (red.), *The Believing Primate: Scientific, Philosophical, and Theological Reflections on the Origin of Religion* (s. 179–199). Oxford: Oxford University Press.
- Mączka, J. (2001a). Przedkopernikańska kosmologia a teologia (średniowieczny obraz świata). W: M. Heller, Z. Liana, J. Mączka i W. Skoczny (red.), *Nauki przyrodnicze a teologia: konflikt i współistnienie* (s. 127–139). Kraków – Tarnów: OBI – Wydawnictwo BIBLOS.
- Mączka, J. (2001b). Średniowieczny konflikt nauki z teologią (potępienie z 1277 r.). W: M. Heller, Z. Liana, J. Mączka i W. Skoczny (red.), *Nauki przyrodnicze a teologia: konflikt i współistnienie* (s. 115–126). Kraków – Tarnów: OBI – Wydawnictwo BIBLOS.
- Nadbrzeżny, A. (2021). Od „grzechu Adama” do „grzechu świata”. Rozwój teologicznej refleksji na temat grzechu pierworodnego. W: D. Wąsek (red.), *Teologia w dialogu z innymi naukami. Spotkania – kontrowersje – perspektywy* (s. 89–112). Kraków: Wydawnictwo SCRIPTUM.
- Newberg, A. B. (2010). *Principles of Neurotheology*. Farnham, Surrey, England–Burlington, VT: Ashgate Pub.
- Newberg, A. B. (2014). *The Metaphysical Mind: Probing the Biology of Philosophical Thought*. Lexington: Thomas Jefferson University.
- Newberg, A. B. i Waldman, M. R. (2017). *Jak oświecenie zmienia twój mózg: nauka a transformacja duchowa*. Białystok: Studio Astropsychologii.
- Newman, J. H. (1915). *Przyświadczenia wiary*. Lwów: Księgarnia Polska B. Połonieckiego.
- Newman, J. H. (1999). *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*. Warszawa: Fronda.
- Nordengen, K. i Nordengen, G. (2018). *Mózg rządzi: twój niezastąpiony narząd*. Warszawa: Marginesy.

- Novo, F. J. (2020). The Theory of Evolution in the Writings of Joseph Ratzinger. *Scientia et Fides*, 8(2), 323–349.
- O’Collins, G. (2016). *Revelation. Towards a Christian Interpretation of God’s Self-revelation in Jesus Christ* (First edition ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Ogawa, S., Lee, T.-M., Kay, A. R. i Tank, D. W. (1990). Brain Magnetic Resonance Imaging with Contrast Dependent on Blood Oxygenation. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 87(24), 9868–9872.
- Ott, L. (1970). *Grundriss der katholischen Dogmatik*. Freiburg – Basel – Wien: Herder.
- Oviedo, L. (2022). Original Sin: The New Scientific Context as Challenge and Opportunity. *Theology and Science*, 20(1), 99–118.
- Peacocke, A. R. (1995). God’s Interaction with the World: The Implications of Deterministic Chaos and of Interconnected and Interdependent Complexity. W: R. J. Russell, N. C. Murphy i A. R. Peacocke (red.), *Chaos and complexity: Scientific perspectives on the divine action* (s. 263–288). Vatican City State – Berkeley, CA: Vatican Observatory Publications, Center for Theology and the Natural Sciences.
- Peacocke, A. R. (2004). Articulating God’s Presence in and to the World Unveiled by the Sciences. W: P. Clayton i A. R. Peacocke (red.), *In Whom We Live and Move and Have Our Being: Panentheistic Reflections on God’s Presence in a Scientific World* (s. 137–154). Grand Rapids, MI – Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Pedersen, O. (2016). *Dwie Księgi. Z dziejów relacji między nauką a teologią*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Pelikan, J. J. (2010). *Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny. Tom IV: Reformacja Kościoła i dogmatów (1300–1700)*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Penrose, R. (2004). *Droga do rzeczywistości*. Warszawa: Prószyński i S-ka.

- Picascia, M. L. (1994). Ugo di S. Vittore e la teologia dei doni. *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale*, 20, 31–50.
- Pieper, J. (2000). *Scholastyka*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Pietras, H. (1999). Pierwszy grzech ludzi według św. Ireneusza (*Adv. Haer.* V, 23, 1-2). W: H. Pietras (red.), *Grzech pierworodny* (s. 25–39). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Pius XII. (1950a). *Encyklika „Humani Generis”*. Dostęp: 2022-09-02, z: biblia.wiara.pl/doc/423146.ENCYKLIKA-HUMANI-GENERIS.
- Pius XII. (1950b). *Konstytucja Apostolska „Munificentissimus Deus”*. Dostęp: 2022-09-11, z: opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xii/konstytucje/munificentissimus_deus_01111950.html.
- Plantinga, A. (2008). What is „Intervention”? *Theology and Science*, 6(4), 369–401.
- Poirel, D. (1997). *Ugo di San Vittore. Storia, scienza, contemplazione*. Milano: Jaca Book.
- Polkinghorne, J. C. (1998). *Science and Theology: An Introduction*. London–Minneapolis: SPCK, Fortress Press.
- Polkinghorne, J. C. (2007). *Quantum Physics and Theology: An Unexpected Kinship*. London: Society for Promoting Christian Knowledge.
- Polkinghorne, J. C. (2008). *Jeden świat: wzajemne relacje nauki i teologii*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Prigogine, I. i Stengers, I. (1990). *Z chaosu ku porządkowi: nowy dialog człowieka z przyrodą*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Pyysiäinen, I. (2001). Cognition, Emotion, and Religious Experience. W: J. Andersen (red.), *Religion in Mind: Cognitive Perspectives on Religious Belief, Ritual, and Experience* (s. 70–93). New York: Cambridge University Press.
- Quine, V. O. W. (1969). *Z punktu widzenia logiki*. Warszawa: Wydawnictwo PWN.

- Rahner, K. (1967). Erbsünde und Evolution. *Concilium*, 3(6/7), 459–465.
- Rahner, K. (1992a). Doświadczenia katolickiego teologa. *Znak*, XLIV(441 (2)), 72–82.
- Rahner, K. (1992b). O możliwości wiary dzisiaj. W: *Nauka jako „wyznanie”* (s. 62–80). Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Rahner, K. (2005a). Historia dogmatów i teologii z wczoraj na dziś. W: *Pisma wybrane* (T. I, s. 90–124). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Rahner, K. (2005b). Teologia i antropologia. W: *Pisma wybrane* (T. I, s. 46–67). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Rahner, K., Cullmann, O. i Fries, H. (1966). *Sind die Erwartungen erfüllt? Überlegungen nach dem Konzil*. München: Max Hueber Verlag.
- Ratzinger, J. (1986). *Raport o stanie wiary: z Ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*. Warszawa: Wydawnictwo Michalineum.
- Ratzinger, J. (2006). Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen. *Acta Apostolicae Sedis*, 98, 728–739.
- Ratzinger, J. (2014). *Opera omnia. Rozumienie objawienia i teologia historii według Bonawentury*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ratzinger, J. (2018). *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*. Kraków: Wydawnictwo ZNAK.
- Reale, G. (2009). Pojęcie duszy. jeden z największych wytworów myśli greckiej. W: *Czy dusza istnieje? Między nauką a wiarą*. Kielce: Wydawnictwo JEDNOŚĆ.
- Reston, J. (1998). *Galileusz*. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Rogers, E. M. (1976). *Fizyka dla dociekliwych. Część II: Astronomia. Rozwój teorii astronomicznych*. Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Rondet, H. (1972). *Historia del dogma*. Barcelona: Editorial Herder.

- Roszak, P. (2021). *Extra scientiam nulla theologia? Rola poznania naukowego w dyskursie teologicznym*. W: D. Wąsek (red.), *Teologia w dialogu z innymi naukami. Spotkania – kontrowersje – perspektywy* (s. 31–55). Kraków: Wydawnictwo SCRIPTUM.
- Rubenstein, R. L. (1992). *After Auschwitz: History, Theology and Contemporary Judaism*. Baltimore–London: John Hopkins University Press.
- Rusecki, M. (2006). *Traktat o cudzie*. Lublin: Komitet Nauk Teologicznych PAN–Wydawnictwo KUL.
- Rusecki, M. (2007). *Traktat o objawieniu*. Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów.
- Schillebeeckx, E. (1968). O katolickie zastosowanie hermeneutyki. Tożsamość wiary w toku jej reinterpretacji. *Znak*, 7–8 (169–170), 978–1010.
- Schwichtenberg, J. (2015). *Physics from Symmetry*. Berlin: Springer.
- Schwitzgebel, E. (2021). Belief. W: E. N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 ed.). Metaphysics Research Lab, Stanford University. plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/belief/.
- Seewald, P. (2021). *Benedykt XVI. Życie*. Kraków: Wydawnictwo ZNAK.
- Sesboüé, B. (2003a). Faza druga. Od Soboru Trydenckiego do I Soboru Watykańskiego: nowa epoka w teologii. Od apologetyki do pojawienia się „żywego magisterium”. W: B. Sesboüé i C. Theobald (red.), *Historia dogmatów. Tom IV: Słowo zbawienia* (s. 113–191). Kraków: Wydawnictwo M.
- Sesboüé, B. (2003b). *Władza w kościele: autorytet, prawda i wolność*. Kraków: Wydawnictwo M.
- Sesboüé, B. (2019). *Introduzione alla teologia. Storia e intelligenza del dogma*. Brescia: Queriniana.
- Sobór Chalcedoński. (2005). Definicja wiary. W: A. Baron i H. Pietras (red.), *Dokumenty soborów powszechnych. Tom I (325–787)* (s. 214–225). Kraków: Wydawnictwo WAM.

- Sobór Trydencki. (2005). Pismo Święte i tradycje apostołskie. W: A. Baron i H. Pietras (red.), *Dokumenty soborów powszechnych. Tom IV (1511–1870)* (s. 210–215). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Sobór w Vienne. (2005). Dekrety. W: A. Baron i H. Pietras (red.), *Dokumenty soborów powszechnych. Tom II (869–1312)* (s. 532–637). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Sobór Watykański I. (2005a). Konstytucja dogmatyczna o Kościele Chrystusowym Pastor aeternus. W: A. Baron i H. Pietras (red.), *Dokumenty soborów powszechnych. Tom IV (1511–1870)* (s. 912–927). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Sobór Watykański I. (2005b). Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej Dei Filius. W: A. Baron i H. Pietras (red.), *Dokumenty soborów powszechnych. Tom IV (1511–1870)* (s. 888–911). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Sobór Watykański II. (2002a). Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”. W: *Sobór Watykański II: konstytucje, dekrety, deklaracje* (s. 193–208). Poznań: Pallottinum.
- Sobór Watykański II. (2002b). Dekret o formacji kapłańskiej „Optatum totius”. W: *Sobór Watykański II: konstytucje, dekrety, deklaracje* (s. 277–301). Poznań: Pallottinum.
- Sobór Watykański II. (2002c). Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen Gentium”. W: *Sobór Watykański II: konstytucje, dekrety, deklaracje* (s. 104–163). Poznań: Pallottinum.
- Sobór Watykański II. (2002d). Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym Dei Verbum. W: *Sobór Watykański II: konstytucje, dekrety, deklaracje* (s. 350–362). Poznań: Pallottinum.
- Sobór Watykański II. (2002e). Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”. W: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje* (s. 526–606). Poznań: Pallottinum.
- Sobór Watykański II. (2002f). *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*. Poznań: Pallottinum.
- Sokołowski, L. M. (2005). *Elementy kosmologii*. Kraków: Wydawnictwo ZamKor.

- Sørensen, J. (2005). Charisma, Tradition and Ritual. W: R. N. M. Harvey Whitehouse (red.), *Mind and Religion: Psychological and Cognitive Foundations of Religiosity* (s. 167–186). Walnut Creek: Altamira Press.
- Specker, E. (1960). Die Logik nicht gleichzeitig entscheidbarer Aussagen. *Dialectica*, 14, 239–246.
- Such, J. i Szczyński, M. (2002). *Filozofia nauki*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Słomka, M. (2018). *Działanie Boga w świecie: analiza filozoficzna*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Tempczyk, M. (2002). *Teoria chaosu dla odważnych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Terrin, A. N. (2004). *Religione e neuroscienze: una sfida per l'antropologia culturale*. Brescia: Morcelliana.
- Thiselton, A. C. (2009). *Hermeneutics. An Introduction*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Tischner, J. (1981). Człowiek zniewolony i sprawa wolności (Hegel – Dostojewski – Descartes). *Znak*, 319–320, 123–142.
- Tischner, J. (1987). Wokół spraw wiary i rozumu. W: M. Heller, A. Michalik i J. Życiński (red.), *Filozofować w kontekście nauki* (s. 35–45). Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne.
- Tomasz z Akwinu. (1894). *Summa Theologiae I*. Rzym: Forzani et S.
- Tomasz z Akwinu. (2003). *Summa Contra Gentiles* (T. I). Dębogóra – Poznań: Klub Książki Katolickiej – Wydawnictwo W DRODZE.
- Tomasz z Akwinu. (2007). *Summa Contra Gentiles* (T. II). Dębogóra – Poznań: Klub Książki Katolickiej – Wydawnictwo W DRODZE.
- Tooley, M. (2021). The Problem of Evil. W: E. N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 ed.). Metaphysics Research Lab, Stanford University. plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/evil/.

- Tresmontant, C. (1996). *Esej o myśli hebrajskiej*. Kraków: Wydawnictwo ZNAK.
- Tye, M. (2021). Qualia. W: E. N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 ed.). Metaphysics Research Lab, Stanford University. plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/qualia/.
- Vagaggini, C. (2005). *Teologia, pluralizm teologiczny*. Kraków: Homini.
- Van Eyghen, H. (2019). Is Supernatural Belief Unreliably Formed? *International Journal for Philosophy of Religion*, 85(2), 125–148.
- Vetulani, J. i Mazurek, M. (2015). *Bez ograniczeń: jak rządzi nami mózg*. Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Viola, C. É. (2000). *Anselmo d'Aosta. Fede e ricerca dell'intelligenza* (No. 16). Milano: Jaca Book.
- Ward, J. (1911). *The Realm of Ends or Pluralism and Theism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wąsek, D. (2010). *Koncepcja teologii Piotra Abelarda*. Kraków: Wydawnictwo UNUM.
- Wąsek, D. (2011). Aspekty językowe sporu o istnienie Boga. *Logos i Ethos*, 2(31), 61–73.
- Wąsek, D. (2013). Słowa Biblii a Objawienie. *Studia Leopoliensia*, 6, 207–217.
- Wąsek, D. (2014). *Nowa wizja zarządzania Kościołem*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Wąsek, D. (2015). Natura wolności i konsekwencje jej posiadania. Teologia katolicka w konfrontacji z neurobiologią. W: R. Słowiński (red.), *Dusza – umysł – wolna wola* (s. 47–60). Poznań: Polska Akademia Nauk, Oddział w Poznaniu.
- Wąsek, D. (2018). Teologia katolicka w dialogu z neuronaukami: przyczynek do dialogu. *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce*, LXIV, 167–181.

- Wąsek, D. (2020). *Metody w teologii*. Dostęp: 2022-08-25, z: www.copernicuscollege.pl/podreczniki/metodologia-nauk-spoecznych-i-humanistycznych.
- Wąsek, D. (2021a). Interdisciplinarity in Theology. W: B. Brożek, M. Jakubiec i P. Urbańczyk (red.), *Perspectives on Interdisciplinarity* (s. 155–173). Kraków: Copernicus Center Press.
- Wąsek, D. (2021b). Neuronauki w poszukiwaniu duszy. Wprowadzenie do debaty. W: D. Wąsek (red.), *Teologia w dialogu z innymi naukami. Spotkania – kontrowersje – perspektywy* (s. 157–173). Kraków: Wydawnictwo SCRIPTUM.
- Wąsek, D. i Gilski, M. (2021). *Optatam totius czyli jakiej formacji potrzebuje współczesny kandydat na księdza*. Kraków: Wydawnictwo SCRIPTUM.
- Werbick, J. (2014). *Wprowadzenie do epistemologii teologicznej*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Weyl, H. (1952). *Symmetry*. Princeton: Princeton University Press.
- Wildman, W. (2004). The Divine Action Project, 1988–2003. *Theology and Science*, 2(1), 31–75.
- Wincenty z Lerynu. (2002). *Pamiętnik. Commonitorium*. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny.
- Woźniak, R. J. (2012). *Różnica i Tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*. Poznań: Wydawnictwo W DRODZE.
- Woźniak, R. J. (2021). Jakiej koncepcji duszy potrzebuje współczesna teologia? W: D. Wąsek (red.), *Teologia w dialogu z innymi naukami. Spotkania – kontrowersje – perspektywy* (s. 175–196). Kraków: Wydawnictwo SCRIPTUM.
- Woźniak, R. J. (2022). *Praca nad dogmatem. Wybrane aspekty odnowy teologii dogmatycznej*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Wszolek, S. (1998). W obronie argumentu *God of the gaps*. *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce*, 23, 103–118.
- Wszolek, S. (2016). *Racjonalność wiary*. Kraków: Copernicus Center Press.

- Świeżyński, A. (2012). *Filozofia cudu: w poszukiwaniu adekwatnej koncepcji zdarzenia cudownego*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Życiński, J. (1988). *Teizm i filozofia analityczna* (T. II). Kraków: Wydawnictwo ZNAK.
- Życiński, J. (1992). *Bóg Abrahama i Bóg Whiteheada*. Tarnów: Wydawnictwo BIBLOS.
- Życiński, J. (2009). *Wszechświat emergentny. Bóg w ewolucji przyrody*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Życiński, J. (2013a). *Struktura rewolucji metanaukowej*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Życiński, J. (2013b). *Świat matematyki i jej materialnych cieni*. Kraków: Copernicus Center Press.

Indeks

- abiogeneza, 101
Anderwald A., 80, 81, 83
animacja, 191, 193, 195
antropologia, 18, 35, 90, 118–
120, 149, 150, 175, 177,
178, 187, 197
antydialektycy, 62, 65
Anzelm z Canterbury, 147
Arystoteles, 122, 123, 130, 132,
139, 142, 144, 145
Atran S., 197
Augustyn z Hippony, 18, 32, 77,
95, 125, 156, 165, 167,
221–223, 225, 228
Ayala F., 104, 105, 168
- błąd genetyczny, 205
Barbour I.G., 13, 131
Barrett J.L., 197–199, 201–207
Bartnik Cz., 61, 66, 67, 70
Behe M., 211, 212, 217
Benedykt XVI/J. Ratzinger, 34,
35, 42, 43, 90, 126–133,
143, 154, 163, 165, 166
Bernard z Clairvaux, 63, 66
Bocheński J., 149
Bonawentura, 34
Boncinelli E., 183–185
Boros L., 46
Boyer P., 197, 200
- Brahe T., 96
Bremer J., 119, 174, 189, 194
- Cano M., 66–68, 70–72
chaos deterministyczny, 112
chrystologia, 27
Churchland P.M., 119
Churchland P.S., 119, 189
cierpienie, 154, 155, 158–161,
168, 170, 172, 179
cud, 69, 199, 220, 222–233
 sens obiektywny, 222
 sens subiektywny, 222
Cullmann O., 52
- Damiani P., 62
Darwin Ch., 104–106, 114
Dawkins R., 37, 83, 205
De Cruz H., 208, 214, 218, 227,
233
De Smedt J., 208, 214, 218, 227,
233
dehellenizacja, 126, 128–130
Dembski W., 211
demitologizacja, 123, 124, 138
Dennett D.C., 161, 194, 204
determinizm, 111, 112, 227
dialektycy, 62, 64, 66
dobór naturalny, 105, 106, 114,
159, 161, 168, 170, 207,
210, 216

- dogmat, 26, 40, 42, 44, 62, 68
 o grzechu pierworodnym, 41, 165
 o nieomyślności papieskiej, 40
 o Niepokalanym Poczęciu NMP, 40
 o stworzeniu, 156
 o Wniebowzięciu NMP, 40
- dualizm, 119, 155, 178, 187
 substancjalny, 119
- Dulles A., 32
- Durkheim É., 205
- duśza, 32, 65, 119, 174–179, 183–189, 191–196
- działanie Boga w świecie
 interwencjonistyczne, 175, 191, 193, 227, 229
 nieinterwencjonistyczne, 149, 229, 231
- Dzidek T., 68
- Edwards D., 12, 28, 161, 171
- egzystencjalizm, 21, 139
- Einstein A., 87, 108, 129, 133, 141, 147
- ekumenizm, 57
- ekwant, 93
- eliminatywizm, 119, 194
- emergencja, 118, 195
- entropia, 110, 215
- ewolucja
 dogmatu, 43–45, 50, 53
 niestabilna, 112
 produkt uboczny, 198
 stabilna, 112
- fenomenologia, 139
- filozofia
 dialogu, 139
 fizyki, 87
 nauki, 73, 76, 90, 199
- podmiotu, 21
- praktyczna, 64
- procesu, 79, 144
- religii, 205
- teoretyczna, 64
- Franciszek, 34, 80
- Freud S., 205
- Friedmann A., 108
- genetyka, 106, 170, 182
- Gesché A., 26, 27
- Gilski M., 14
- Gilson É., 223
- Greshake G., 186, 187, 231
- Grygiel W.P., 87, 108, 119, 120, 129, 137, 139, 144, 147, 154, 163, 180, 208, 210, 220
- grzech pierworodny, 41, 64–66, 154, 159, 163, 165–173
- Gumiński K., 110
- Guthrie S.E., 197
- Hünemann P., 71–73
- Halík T., 45, 48, 60
- Harris S., 174
- Haught J., 12, 38, 158–162, 172, 173, 211
- Heller M., 13, 60, 75, 80, 81, 87, 109, 110, 113–116, 130, 131, 136–139, 143, 145, 147, 148, 157
- hermeneutyka, 25, 85
 ciągłości, 43, 55
 teologiczna, 69, 85
- Honoré J., 53
- Hoyle F., 109
- Hugon ze św. Wiktora, 64, 65
- Hume D., 221, 227

- immanencja, 128, 146, 148–150, 158, 161, 162, 226, 231, 232
- indeterminizm, 112
- instrumentalizm, 116
- inteligentny projekt, 100, 210
- Ireneusz z Lyonu, 167
- język teologii, 47–49, 59, 87, 121, 122, 138, 203, 219
kontekstualność, 85, 206
- Jan Duns Szkot, 127
- Jan Paweł II, 41, 88–90, 191
- Jan XXIII, 71
- Kłósak K., 193, 194
- Kałuża K., 14, 163
- Kamykowski Ł., 22
- Kandel E., 180, 190
- Kant I., 77, 128, 129
- Kasper W., 17, 26, 44
- Kelemen D., 214
- Kepler J., 93, 96, 97
- Kijas Z., 54, 56
- Klemens Rzymiski, 124
- kontrintuicyjność, 199–204, 206, 208, 209, 227–229, 231, 232
minimalna MCI, 201, 202
- Kopernik M., 93, 95, 96
- Krasicki J., 157
- Kropf R., 153, 155
- Lehman K., 162
- Lemański J., 164
- Lemaître G., 109
- Liana Z., 86–88
- Lohfink G., 191, 192
- łaska, 59, 69, 169
uświęcająca, 165, 166, 169
- Mączka J., 13, 95, 127
- Majewski M., 164, 171
- manicheizm, 156
- matematyczność przyrody, 116, 117
- Mayberg H.S., 183
- Mazurek M., 175
- McMullin E., 9
- metafizyka, 77, 123, 128, 130, 139, 142–145, 159, 161, 173, 226
- metafora, 18, 26, 39, 47–50, 59, 60, 91, 117, 125, 157, 164, 165, 171, 172, 194, 202, 219
- metateologia, 16, 61
- metryka
Schwarzszilda, 139
- Mikołaj z Kuzy, 128
- Mistrz Eckhart, 128
- mitochondrialna Ewa, 168
- mitologia, 164
- model
Friedmanna–Lemaître’a, 109
- monizm, 178
emergentny, 120, 149, 150
redukcjonistyczny, 119
- monogenizm, 41, 42, 166, 168, 169
- Murphy N., 131
- nadaktywny moduł wykrywania sprawczości HADD, 201, 202, 206, 207, 214, 217–219, 228
- Nadbrzeżny A., 163
- naturalizm
metodologiczny, 205
- naturalizm metodologiczny, 120
- neoplatonizm, 102, 125, 156

- neuronauki, 174, 175, 183, 189, 191, 195
- neuroobrazowanie, 181–183
- neuroteologia, 175, 176, 179, 180, 182, 191
- Newberg A., 183, 188
- Newman J.H., 39, 43, 52–56, 58
- Newton I., 97, 100, 108
- nominalizm, 127, 128
- Nordengen K., 189
- O'Collins G., 20, 21, 28
- obraz świata, 17, 19, 20, 31, 37, 50, 66, 85–88, 92, 104, 122, 135, 136, 138, 139, 144, 146, 147, 150, 207
- ewolucyjny, 17, 28, 37, 54, 59, 90, 122, 158, 162, 163, 167, 171
- naukowy, 34, 86–88, 121, 122, 138, 146, 148, 199, 208, 226, 228–230, 232
- przednaukowy, 226
- teologiczny, 79
- Ockham W., 127, 128
- ontologia
- potoczna, 141, 142, 145, 146, 199–201, 206–210, 228, 230, 232, 233
- strukturalistyczna, 115
- substancji, 115, 223, 227
- paleontologia, 101–103
- Paley W., 104, 105, 217
- panenteizm, 148, 231, 232
- Peacocke A.R., 13, 131, 162
- Pedersen O., 100, 102, 123
- Penrose R., 135
- Pius XII, 40, 41, 166
- Plantinga A., 229
- Platon, 77, 91, 92, 116, 134, 135, 156, 178
- pole
- potencjalności, 116
- racjonalności, 116
- poligenizm, 41, 169
- Polkinghorne J., 13, 33, 78, 131, 135, 229, 230
- poznanie teologiczne, 83, 87, 138, 150
- miejsce, 61, 66, 71, 72, 76, 77, 83, 84
- prehistoria biblijna, 164, 165, 167
- Prigogine I., 111
- program erlangenński, 133, 136, 137
- przypadek, 90, 100, 105, 113, 114, 156–158, 162, 211, 213, 216
- qualia, 160
- Quine W.v.O., 207
- Rahner K., 12, 23, 50, 51, 57–59, 146, 147, 163, 171
- Reale G., 178
- realizm
- krytyczny, 88, 135, 136
- naiwny, 79
- naukowy, 116
- reinterpretacja, 39, 42, 45, 51, 54, 55, 172, 175
- doktryny, 28, 38, 51, 83, 84, 118, 154, 163, 167, 168
- relacja (problem) umysł-ciało, 118, 119, 121, 149, 160
- religia, 17, 26, 38, 67, 72, 73, 77, 80, 88, 123, 127, 141, 149, 155, 164, 197, 198, 202–205, 218, 219

- religioznawstwo kognitywne,
 197, 198, 200, 202–206,
 210, 212, 217, 227, 228,
 230
 Roszak P., 19, 32
 rozwój (ewolucja) doktryny, 17,
 38, 42, 45, 50, 52, 54, 57,
 59
 kryteria, 53, 58
 Rusecki M., 17, 220, 222

 Słomka M., 229
 samoudzielanie się Boga, 23, 37,
 57
 Schillebeeckx E., 12, 25, 26, 178
 Seewald P., 132
 Sesboué B., 40, 41, 57
 Sikora P., 68
 Sobór
 Trydencki, 19, 66, 165, 171
 w Vienne, 179
 Watykański I, 20, 31, 40
 Watykański II, 12, 17, 21, 43,
 52, 57, 71, 72, 74, 89,
 132, 176
 Specker E., 133
 Stensen N., 103
 Sørensen J., 215
 Szymborska W., 14
 Świeżyński A., 222

 Teilhard de Chardin P., 75, 163,
 171, 172
 Tempczyk M., 110
 teologia
 apofatyczna, 46
 ewolucyjna, 11, 17, 22, 28,
 30, 34, 36, 38, 53, 54,
 59–61, 70, 84, 85, 119–
 121, 150, 175, 197, 203
 metoda, metodologia, 32, 33,
 67, 73, 78, 81, 90, 135,
 136
 naturalna, 153, 155
 Objawienia, 16, 20, 34
 stworzenia, 156
 teoria
 ewolucji, 20, 42, 60, 79,
 83–86, 88–90, 100, 103,
 104, 106, 114, 120, 150,
 151, 154, 163, 168, 170,
 182, 191, 197, 207, 210,
 217
 hylemorfizmu, 115
 układów dysypatywnych,
 110–113, 151, 216, 217
 umysłu ToM, 200, 201
 względności, ogólna, 87,
 108, 129, 137, 139, 144,
 145, 150
 względności, szczególna,
 142, 143, 198
 Terrin A.N., 175
 Tischner J., 31, 157, 158
 Tomasz z Akwinu, 32, 33, 77, 89,
 95, 100, 125, 126, 128,
 133, 142, 144, 145, 156,
 157, 187, 221–226
 Tradycja, 22, 23, 38, 40, 43, 51,
 57, 59, 66, 68, 76, 83,
 177
 tradycja, 19, 26, 47, 57, 67, 78,
 206
 transcendencia, 24, 143, 147–150
 Tresmontant C., 187, 188
 trychotomizm, 178
 twierdzenie
 Kochena-Speckera, 133
 Löwenheima-Skolema, 139

- uogólnienie, 133, 135, 140, 142–146, 150
- Vagaggini C., 16
- Vetulani J., 175
- Wąsek D., 20, 22, 33, 40, 45, 62, 66, 75, 77, 80, 174
- Werbick J., 76
- Weyl H., 134, 137
- Whitehead A.N., 79, 144
- Whitehouse H., 197
- wiązka włóknista, 144
- wielki łańcuch istnienia, 102
- Wielki Wybuch, 109, 110
- Wildman W., 229
- Willis T., 182
- Wincenty z Lerynu, 44, 57, 58
- Woźniak R., 13, 33, 35, 36, 45, 49, 50, 179
- wolna wola, 120, 189, 195, 223
- woluntaryzm, 127, 128
- Wszółek S., 31, 34
- zło, 154–158, 160–162, 164, 167, 169–172
- złożoność
- nieredukowalna, 211, 212
 - ukierunkowana, 212
- zasada
- antropiczna, 79
 - kopernikańska, 96
 - korespondencji, 142
- Życiński J., 13, 116, 120, 134, 139, 171

Nie ma wątpliwości, że Wojciech P. Grygiel i Damian Wąsek charakteryzują się szczególną wrażliwością na współczesne „znaki czasu”, do których należą między innymi niebywały rozwój nauk przyrodniczych oraz postęp w dziedzinie technologii. Bardzo dobrze rozumieją potrzebę budowania mostów między chrześcijańską teologią a współczesną kulturą intelektualną, zwłaszcza w kontekście niestety wciąż jeszcze propagowanej fragmentarycznej wizji świata. Autorom *Teologii ewolucyjnej* towarzyszy przy tym głęboka świadomość, że w procesie wzajemnej wymiany wyników badań należy zachować zarówno krytyczną otwartość, jak też stałe dążenie do jedności teologii z naukami przyrodniczymi, z poszanowaniem ich różnorodności i autonomii.

ks. dr hab. Antoni Nadbrzeźny

Wojciech P. Grygiel – profesor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie (Katedra Filozofii Przyrody, Wydział Filozoficzny), członek Komisji Filozofii Nauk PAU oraz Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych. Jego prace badawcze koncentrują się na epistemicznym i ontologicznym statusie symetrii w sformalizowanych teoriach fizycznych, a w dziedzinie relacji między nauką a teologią rozwija nowatorski kierunek zwany teologią ewolucyjną. Jest autorem wielu publikacji naukowych oraz książek, w tym *Stephena Hawkinga i Rogera Penrose'a spór o rzeczywistość* (CCPress 2014) oraz *Jak scena stała się dramatem* (CCPress 2021).

Damian Wąsek – profesor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie (Instytut Teologii Fundamentalnej, Ekumenii i Dialogu), członek Komisji Filozofii Nauk PAU oraz Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych. W ramach działalności naukowej porusza głównie tematy związane z kierunkami reformy Kościoła i interdyscyplinarnością teologii. Jest autorem wielu publikacji naukowych i publicystycznych oraz książek, w tym *Koncepcja teologii Piotra Abelarda* (Unum 2010) i *Nowa wizja zarządzania Kościołem* (WAM 2014).



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie



WYŻSZA SZKOŁA
INFORMATYKI I ZARZĄDZANIA
z siedzibą w Rzeszowie



Copernicus Center

Książka dostępna również jako e-book

www.ccpres.pl