



Piotr Bylica

**WSPÓŁCZESNY TEIZM NATURALISTYCZNY
Z PUNKTU WIDZENIA
MODELU POZIOMÓW ANALIZY**

BIBLIOTEKA FILOZOFICZNYCH ASPEKTÓW GENEZY 7

Instytut Filozofii Uniwersytetu Zielonogórskiego

**WSPÓŁCZESNY TEIZM NATURALISTYCZNY
Z PUNKTU WIDZENIA
MODELU POZIOMÓW ANALIZY**

**PROBLEM DZIAŁANIA SFERY NADNATURALNEJ
W PRZYRODZIE**

Biblioteka Filozoficznych Aspektów Genezy, t. 7

Piotr Bylica

**WSPÓŁCZESNY TEIZM NATURALISTYCZNY
Z PUNKTU WIDZENIA
MODELU POZIOMÓW ANALIZY**

**PROBLEM DZIAŁANIA SFERY NADNATURALNEJ
W PRZYRODZIE**

Instytut Filozofii Uniwersytetu Zielonogórskiego
Zielona Góra 2016



RECENZENT
dr hab. Józef Zon

SKŁAD I REDAKCJA TECHNICZNA
Dariusz Sagan

PROJEKT OKŁADKI
Olga Gazda

DRUK
Oficina Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego

SERIA
Biblioteka Filozoficznych Aspektów Genezy
Tom 7

REDAKTOR SERII
prof. dr hab. Kazimierz Jodkowski

© Copyright by Piotr Bylica
i Instytut Filozofii Uniwersytetu Zielonogórskiego
Zielona Góra 2016

ISBN 978-83-921720-2-4

Publikacja finansowana ze środków Narodowego Centrum Nauki
przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2013/09/B/HS1/00700

WYDAWCA
Instytut Filozofii Uniwersytetu Zielonogórskiego
Al. Wojska Polskiego 71A, 65-762 Zielona Góra
tel./fax (68) 328-31-20; e-mail: Sekretariat@ifil.uz.zgora.pl
www.ifil.uz.zgora.pl

SPIS TREŚCI

WSTĘP	7
ROZDZIAŁ 1. WPROWADZENIE DO MODELU POZIOMÓW ANALIZY	
A. Sposób ujęcia twierdzeń nauki i religii przyjęty w modelu poziomów analizy	17
B. Epistemiczne układy odniesienia a model poziomów analizy	21
C. Poziomy analizy	32
D. Zastosowanie modelu poziomów analizy w opisie tradycyjnego teizmu chrześcijańskiego	63
E. Podsumowanie	75
ROZDZIAŁ 2. TEIZM NATURALISTYCZNY O OGÓLNYM DZIAŁANIU BOGA W ŚWIECIE	
A. Cechy wspólne i różnice między mocnym teizmem naturalistycznym a słabym teizmem naturalistycznym	79
B. Ogólne a specjalne działanie Boga w świecie	88
C. Mocny teizm naturalistyczny o działaniu Boga w świecie	90
a) Barbour o działaniu Boga w świecie	91
b) Wypowiedzi innych przedstawicieli teizmu naturalistycznego	97
D. Werbalna zgodność a spory pomiędzy zwolennikami mocnego i słabego teizmu naturalistycznego w sprawie deizmu i <i>Boga luk</i>	107
E. Stopień rewizji tradycyjnego teizmu chrześcijańskiego przez mocny teizm naturalistyczny	112
F. Podsumowanie	114
ROZDZIAŁ 3. TEIZM NATURALISTYCZNY O SPECJALNYM DZIAŁANIU SFERY NADNATURALNEJ W ŚWIECIE	
A. Wybrane wypowiedzi przedstawicieli słabego teizmu naturalistycznego	119
B. Interwencje nadnaturalne i <i>Bóg luk</i>	125
C. Stanowisko Johna C. Polkinghorne'a w sprawie działania sfery nadnaturalnej w świecie	135

a) Teizm naturalistyczny Polkinghorne'a: elementy typowe	136
b) Teizm naturalistyczny Polkinghorne'a: elementy nietypowe	145
c) Problem spójności koncepcji Polkinghorne'a	152
D. Podsumowanie	153
ROZDZIAŁ 4. EKOLOGIZM I ANTYANTROPOCENTRYZM TEIZMU NATURALISTYCZNEGO	
A. Antropocentryzm tradycyjnego teizmu chrześcijańskiego	158
B. Wątki antyantropocentryzmu i ekologizmu w publikacjach teistów naturalistycznych	164
a) Brak wyróżnionego sposobu stworzenia człowieka	164
b) Niewyróżnione miejsce człowieka w przyrodzie w kontekście problemu celu ewolucji kosmicznej i biologicznej	168
c) Dusza ludzka a podmiotowość i godność człowieka	169
d) Wzajemna zależność człowieka oraz innych organizmów	170
e) Człowiek jako niebędący „gatunkiem wybranym”	171
f) Antropocentryzm jako przyczyna katastrofy ekologicznej	172
g) Cel ewolucji a eschatologia ekologiczna	173
h) Obecność Boga w każdym stworzeniu – antyantropocentryczny paradygmat ekoteologii	174
C. Podsumowanie	175
ROZDZIAŁ 5. KRYTYKA TEIZMU NATURALISTYCZNEGO W SPRAWIE DZIAŁANIA SFERY NADNATURALNEJ W PRZYRODZIE NA PODSTAWIE ARGUMENTACJI CLIVE'A S. LEWISA, ALVINA PLANTINGI I PHILLIPA E. JOHNSONA	
A. Clive'a S. Lewisa krytyka współczesnej teologii	178
B. Alvin Plantinga o antyinterwencjonizmie teistów naturalistycznych	190
C. Phillip E. Johnson o teistycznym naturalizmie	200
D. Podsumowanie	204
ZAKOŃCZENIE	209
BIBLIOGRAFIA	221
INDEKS RZECZOWY	239
INDEKS OSÓB	247

WSTĘP

Filozofię tradycyjnego teizmu chrześcijańskiego można scharakteryzować jako dualistyczną i interwencjonistyczną.¹ Naturalizm, jako filozoficzna koncepcja funkcjonowania przyrody, stanowiąca założenie współczesnej nauki, jest natomiast stanowiskiem monistycznym. Konsekwentnie wyklucza nadnaturalne interwencje w przyrodzie. Teizm naturalistyczny (TN) stara się godzić teistyczny chrześcijański obraz świata ze współczesnym obrazem naukowym. Ważne jest podkreślenie, że chodzi o współczesną naukę i jej związek z założeniami naturalizmu. Nie we wszystkich epokach występowało tak silne jak obecnie napięcie między nauką i teizmem chrześcijańskim. Powstanie nauki nowożytnej było silnie związane z teizmem chrześcijańskim, zarówno jeśli chodzi o teistyczną doktrynę o stworzeniu, jak i o ówczesną rolę chrześcijaństwa w kulturze europejskiej. Ważnym założeniem dla koryfeuszy nauki było przekonanie o racjonalnym porządku przyrody ugruntowanym w racjonalności nadnaturalnego Stwórcy.² Założenie naturalistyczne współczesnej nauki wyklucza odwo-

¹ Por. Kazimierz JODKOWSKI, „Kłopoty teistycznego ewolucjonizmu”, w: Grzegorz BUGAJAK i Jacek TOMCZYK (red.), **Kontrowersje wokół początków człowieka**, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2007, s. 210 [209-224]; Piotr BYLICA, „Główne założenia i problemy teizmu naturalistycznego w sprawie relacji sfery nadprzyrodzonej i świata”, w: Wiesław DYK (red.), **Biosfera. Człowiek i jego środowisko w aspekcie przyrodniczym, filozoficznym i teologicznym**, *Sozologia systemowa*, t. IV, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2012, s. 70-74 [55-95]; Piotr BYLICA, „NOMA as the Cure for Conflict Between Science and Religion: Reply to Ludwik Kowalski's Commentary on the NOMA Principle”, *Filozoficzne Aspekty Genezy* 2014, t. 11, s. 29-34.

² Por. np. Alfred N. WHITEHEAD, **Nauka i świat współczesny**, PAX, Warszawa 1988, s. 21-28; John Hedley BROOKE, **Science and Religion: Some Historical Perspectives**, Cambridge University Press, Cambridge 1999; Abp Józef ŻYCIŃSKI, **Inspiracje chrześcijańskie w powstaniu nauki nowożytnej**, Wyd. TN KUL, Lublin 2000; Reijer HOOYKAAS, **Religia i powstanie nowożytnej nauki**, przeł. Stanisław Ławicki, PAX, Warszawa 1975. Por. też Piotr BYLICA, „Wpływ teizmu chrześcijańskiego na rozumienie nauki oraz relacji między sferą przyrodniczą i nadprzyrodzoną w okresie rewolucji naukowej XVI-XVII w. a teza o wrodzonym konflikcie między nauką i religią”, *Kwartalnik Historii Nauki i Techniki* 2013, r. 58, nr 1, s. 73-90). Można też spotkać się z opiniami, że nauka, także współczesna, nie wyklucza istnienia Boga, ale zakłada jego istnienie w swoim dążeniu do doskonałego poznania świata: „Idealną granicą (lub szczytem) tego rozwoju jest wiedza doskonała — tylko prawdziwa, pełna oraz *par excellence* istotna (pod-

łania do czynników nadnaturalnych w wyjaśnianiu jakichkolwiek zjawisk obserwowanych w przyrodzie, jak i genezy ładu przyrodniczego. Ze względu na rodzaj i skalę sprzeczności zachodzących między tradycyjnymi ujęciami teizmu i naturalizmu zadanie, którego podejmują się teistyczni naturaliści, wydaje się szczególnie trudne. Wyzwanie to można porównać z dokonaną w średniowieczu przez Tomasza z Akwinu asymilacją teizmu chrześcijańskiego, który wcześniej przyjął dualistyczne elementy platonizmu, z filozofią Arystotelesa.

Sam termin „teizm naturalistyczny” występuje w literaturze i jest używany zamiennie z terminem „naturalizm teistyczny”. Jak pisał Arthur R. Peacocke: „Procesy odkrywane przez naukę są same w sobie działaniem Boga jako Twórcy i nie należy go szukać w żadnych dodatkowych oddziaływaniach lub czynnikach poza procesami świata tworzonego przez Boga. Tę perspektywę można słusznie nazwać «teistycznym naturalizmem»”.³ Niekiedy podejście to określa się mianem „chrześcijańskiego naturalizmu”⁴ czy „naturalizmu teologicznego”.⁵ Inna ważna dla tego nurtu kategoria charakteryzująca przyjęte w nim podejście do badań naukowych to „teologia nauki”. Zgodnie z charakterystyką podaną przez Hellera: „[...] przez teologię nauki należy rozumieć autentycznie

stawowa, głęboka czy ostateczna). Jest to wiedza, jaką przypisałibyśmy podmiotowi wszechwiedzącemu, czyli Bogu lub komuś (z epistemologicznego punktu widzenia) nieodróżnialnemu od Boga” (Jacek WOJTYSIAK i Miłosz HOLDA, „Czy nauka zakłada Boga?”, w: Jacek GOLBIAK i Monika HEREĆ (red.), **Relacja nauka-wiara. Nowe ujęcie dawnego problemu**, Wydawnictwo KUL, Lublin 2014, s. 234-235 [231-250]. Przyjmuje się tu więc, że dążenie nauki do poznania świata zakłada twierdzenie o istnieniu (jednostkowo-osobowego) podmiotu wiedzy doskonałej (por. WOJTYSIAK i HOLDA, „Czy nauka zakłada Boga...”, s. 232). Nawet jednak gdyby zgodzić się z argumentacją kryjącą się za tym wnioskiem, należy zauważyć, że założenie to byłoby założeniem nie tyle samej nauki, ile w ogóle działalności mającej charakter poznawczy.

³ Arthur R. PEACOCKE, **Drogi od nauki do Boga. Kres naszych wszelkich poszukiwań**, przeł. Joanna Gilewicz, Zysk i S-ka, Poznań 2004, s. 180. Por. też David Ray GRIFFIN, **Religion and Scientific Naturalism. Overcoming the Conflicts**, State University of New York Press, New York 2000, s. xvi, 15, 17, 40, 89, 247, 258, 290-293, 307; Howard VAN TILL, „Are Bacterial Flagella Intelligently Designed? Reflection on the Rhetoric of the Modern ID Movement”, *Science and Christian Belief* 2003, vol. 15, no. 2, s. 121 [117-140]; Christopher C. KNIGHT, „Divine Action: A Neo-Byzantine Model”, *International Journal for Philosophy of Religion* 2005, vol. 58, s. 184-188, 191, 194, 195 [181-199]; Christopher C. KNIGHT, „Theistic Naturalism and Special Divine Providence”, *Zygon* 2009, vol. 44, no. 3, s. 533-542; Józef ŻYCIŃSKI, **Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego**, *Prace Wydziału Filozoficznego*, t. 89, Wyd. TN KUL, Lublin 2002, s. 70.

⁴ Por. Michał HELLER, „Chrześcijański naturalizm”, *Roczniki Filozoficzne* 2003, t. LI, z. 3, s. 56 [41-58].

⁵ W ten sposób Heller nazywa ujęcie przyjmowane przez Życińskiego (por. Michał HELLER, „Naturalizm teologiczny Józefa Życińskiego”, w: Abp Józef ŻYCIŃSKI, **Transcendencja i naturalizm**, Copernicus Center Press, Kraków 2014, s. 12 [9-14]).

teologiczną refleksję nad naukami: nad faktem ich istnienia, ich podstawami, metodami i wynikami”.⁶ „Jako teologiczna refleksja nad naukami teologia nauki badałaby konsekwencje tego faktu, że nauki empiryczne badają świat stworzony przez Boga”.⁷ Zestawienie tych wypowiedzi z następną wskazuje, że dla tego podejścia nauka stanowi dane, które mają podlegać interpretacji teologicznej, a nie przedmiot krytyki. Ustalenia i założenia nauki stanowią w tym ujęciu dane wyjściowe, na podstawie których krytyce poddaje się tradycyjne źródła oraz twierdzenia teologiczne: „Celem teologii nauki jest krytyczna refleksja nad tymi danymi Objawienia, które pozwalają nam spojrzeć na naukę jako na specyficznie ludzką wartość”.⁸

Celem pracy jest prezentacja stanowiska współczesnego teizmu naturalistycznego odnośnie do relacji między sferą nadnaturalną a światem przyrody,⁹ by móc na tej podstawie ustalić stopień rewizji tradycyjnego teizmu chrześcijańskiego dokonanej przez teizm naturalistyczny oraz ocenić spójność logiczną teizmu naturalistycznego. By tego dokonać, użyty zostanie model poziomów analizy (MPA), porządkujący twierdzenia opisowe religii, filozofii i nauki, ale też pełniący rolę narzędzia pozwalającego porównywać twierdzenia nauki i religii, w tym twierdzenia przyjmowane w obu formach teizmu. Podział twierdzeń w tym modelu przebiega zgodnie z kryteriami ich empirycznego charakteru, stopnia ogólności oraz roli odgrywanej w nauce (tj. w naukach empirycznych lub przyrodniczych określanych angielskim terminem *science*). Ze względu na przyjęcie kryterium roli określonego rodzaju twierdzeń w analizach o charakterze naukowym można powiedzieć, że model ten wyróżnia twierdzenia opisowe, dzieląc je ze względu na ich „ważność” w rozstrzygnięciach mających miejsce w nauce. Model ten stanowić ma więc wspólną skalę pozwalającą ująć stopień

⁶ Michał HELLER, **Nowa fizyka i nowa teologia**, Wyd. Biblos, Tarnów 1992 s. 115. Por. też Wiesław M. MACEK, **Teologia nauki według Księdza Michała Hellera**, Wyd. UKSW, Warszawa 2014, s. 41

⁷ HELLER, **Nowa fizyka...**, s. 117. Por. też MACEK, **Teologia nauki...**, s. 43.

⁸ HELLER, **Nowa fizyka...**, s. 118. MACEK, **Teologia nauki...**, s. 44. Macek nie zwraca jednak uwagi na tę różnicę w traktowaniu nauki i tradycyjnych źródeł oraz twierdzeń teologii, jakie pociąga za sobą perspektywa tak ujętej teologii nauki. W rozdz. 2 podane zostaną wypowiedzi teistów naturalistycznych wprost stwierdzające konieczność dostosowania niektórych doktryn teizmu chrześcijańskiego do założeń i ustaleń nauki.

⁹ Termin „świat przyrody” jest w tej pracy używany zamiennie z terminami: „świat”, „rzeczywistość empiryczna”, „sfera naturalna”, „sfera empiryczna” „przyroda” jako odnoszący się do tej części rzeczywistości, która uznawana jest za różną od sfery bytów nadnaturalnych, do których tradycyjnie zalicza się Boga, aniołów lub Platoński świat Idei. W wyjątkowych sytuacjach, gdy termin „świat” używany jest w szerszym znaczeniu, odnosząc się do wszystkiego, co istnieje oprócz Boga, to kontekst wypowiedzi jednoznacznie wskazuje na to właśnie znaczenie.

modyfikacji tradycyjnego teizmu dokonanej przez teizm naturalistyczny oraz ocenić wewnętrzną spójność stanowisk, które można wyróżnić w ramach teizmu naturalistycznego.

Przedmiotem analiz w niniejszej pracy są poglądy głoszone przez współczesnych teistów naturalistycznych, do których zalicza się tu tych przedstawicieli tego stanowiska, których działalność na polu relacji nauki i religii przypada głównie na okres po wydaniu w roku 1966 książki Iana G. Barboura, **Issues in Science and Religion**, w tym stanowiska samego Barboura. W publikacji tej Barbour określił najważniejsze problemy relacji nauki i religii oraz propozycje ich ujęcia, które stały się wyznacznikami sposobów godzenia nauki i religii przyjętych w ramach TN. Pomija się więc tu bezpośrednią analizę prac takich myślicieli jak Alfred North Whitehead czy Pierre Teilhard De Chardin. Będą one tu jednak pośrednio badane w tym sensie, że wpływając znacząco na niektórych przedstawicieli współczesnego TN znajdują wyraz w ich poglądach, które są przedmiotem analiz tej pracy.

Wśród teistycznych naturalistów znajdujemy chrześcijańskich myślicieli, z których znaczne grono stanowią teologizujący przedstawiciele nauk przyrodniczych. Do najważniejszych należy wspomniany już Barbour, z wykształcenia fizyk, a następnie absolwent Yale Divinity School. Inny z naukowców-teologów w tym gronie to John C. Polkinghorne, który uzyskał najpierw stopień doktora fizyki i pracował naukowo, by — po ukończeniu studiów teologicznych — w końcu przyjąć święcenia kapłańskie w Kościele anglikańskim. Innym duchownym anglikańskim w tym gronie jest będący jednocześnie biochemikiem Arthur R. Peacocke. Podobnie biologiem jest Francisco J. Ayala, który przez krótki czas był też duchownym katolickim. Wśród związanych z Kościołem katolickim naukowców-teologów znajduje się kosmolog i jednocześnie ksiądz, Michał Heller.

Teistyczny naturalizm propagowany jest też przez takich filozofów i teologów, którzy nie prowadzą bezpośrednio badań w obszarze nauk przyrodniczych, lecz swoje publikacje poświęcają relacji nauki i religii. Należą do nich filozof religii i teolog David R. Griffin; filozof religii Thomas F. Tracy, związany z kościołem metodystów teolog i filozof Philip Clayton; filozof nauki, katolicki ksiądz i teolog Ernan McMullin; katolicki teolog John F. Haught; Nancy Murphy, będąca profesorem filozofii chrześcijańskiej w ewangelickim seminarium duchownym. Do polskich przedstawicieli tej grupy zaliczyć można Abpa Józefa Życińskiego, który, oprócz kompetencji teologicznych, posiadał też znaczący dorobek naukowy obejmujący publikacje z zakresu filozofii. Nie można też pominąć grupy przyrodników, co prawda niemających formalnych związków z naukami teologicznymi, jednak oddanych propagowaniu idei godzenia nauki

i religii. Należą do nich Howard Van Till, profesor fizyki, wychowany w rodzinie kalwinistycznej i kształcony w szkołach kalwinistycznych, katolicki biolog Kenneth R. Miller, George F. R. Ellis — profesor matematyki stosowanej, kosmolog i jednocześnie aktywny uczestnik w społeczności kwakrów.

Niektórzy z wyżej wymienionych badaczy byli laureatami prestiżowych nagród Fundacji Johna Templetona przyznawanych za wkład w rozwój idei religijnych oraz harmonizowanie nauki i religii. Należą do nich Barbour (1999), Peacocke (2001), Polkinghorne (2002), Ellis (2004), Heller (2008) oraz Ayala (2010). Fundacja ta wspiera finansowo także szereg badań z zakresu relacji nauki i religii zmierzających do harmonizowania tych dwóch dziedzin. W Polsce z grantów przyznawanych przez nią korzysta szczególnie powstałe z inicjatywy Hellera Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych oraz Fundacja Centrum Kopernika, której obecnym prezesem jest ks. prof. dr hab. Janusz Mączka. Wielu z wymienionych badaczy było też uczestnikami projektu poświęconego działaniu Boga w świecie, *Divine Action Project (DAP)*. Projekt ten obejmował sponsorowaną przez Watykańskie Obserwatorium Astronomiczne oraz The Center for Theology and the Natural Sciences z Uniwersytetu w Berkeley, serię konferencji i publikacji, w tym znaną serię książkową *Scientific Perspectives on Divine Action*.¹⁰

Wymieniono tu jedynie najważniejsze postacie omawianego nurtu. Dostrzec można, że w ich gronie znajdują się przedstawiciele zarówno badaczy przyrodników, jak i osób o wykształceniu przyrodniczym i teologicznym, czy też osoby specjalizujące się w filozofii bądź w dziedzinie teologii, spośród których część jest duchownymi. Są to przedstawiciele zarówno Kościoła katolickiego, jak i różnych kościołów protestanckich. Wskazuje to na szerokie rozpowszechnienie w chrześcijaństwie potrzeby dostosowania wiary chrześcijańskiej do kryte-

¹⁰ Por. Robert J. RUSSELL, Nancey MURPHY, and Arthur R. PEACOCKE (eds.), **Chaos and Complexity**, *Scientific Perspectives on Divine Action*, Vatican Observatory Publications, Center for Theology and the Natural Sciences, Vatican City State — Berkeley 1995; Robert J. RUSSELL, Nancey MURPHY, and C.J. ISHAM (eds.), **Quantum Cosmology and Laws of Nature**, *Scientific Perspectives on Divine Action*, Vatican Observatory Publications, Center for Theology and the Natural Sciences, Vatican City State — Berkeley 1996 (wyd. I 1993); Robert J. RUSSELL, William R. STOEGER, and Francisco J. AYALA, **Evolutionary and Molecular Biology**, *Scientific Perspectives on Divine Action*, Vatican Observatory Publications, Center for Theology and the Natural Sciences, Vatican City State — Berkeley 1998; Robert J. RUSSELL, Philip CLAYTON, Kirk WEGTER-MCNELLY, and John. C. POLKINGHORNE (eds.), **Quantum Mechanics**, *Scientific Perspectives on Divine Action*, Vatican Observatory Publications, Center for Theology and the Natural Sciences, Vatican City State — Berkeley 2001; Robert J. RUSSELL, Nancey MURPHY, Theo C. MEYER-ING, and Michael A. ARBIB (eds.), **Neuroscience and the Person**, *Scientific Perspectives on Divine Action*, Vatican Observatory Publications, Center for Theology and the Natural Sciences, Vatican City State — Berkeley 2002.

riów związanych racjonalnością nauk przyrodniczych, nawet kosztem znacznego przeinterpretowania podstawowych składników tradycyjnego teizmu chrześcijańskiego.

Praca niniejsza nie skupia się na czysto teologicznych aspektach teizmu naturalistycznego, tj. odnoszących się do koncepcji Boga jako takiego. W pracy nie rozpatruje się szczegółowo, choć nie są one zupełnie pominięte, takich zagadnień jak natura Boga czy odpowiedzialność Boga za zło i cierpienie w świecie. Ani analizy problemu natury Boga, ani sądy na temat genezy zła czy ostatecznych przyczyn cierpienia nie są składnikami nauki (w sensie *science*). Praca dotyczy relacji nauki i religii przede wszystkim w obszarze, który wspólny jest dla obu tych dziedzin. Podejmuje więc przede wszystkim zagadnienia filozofii przyrody oraz filozoficznych i metodologicznych składników koncepcji działania czynników nadnaturalnych w świecie w tym ich aspekcie, który związany jest z empirycznym charakterem nauki.

Zgodnie z porządkiem pracy w rozdziale pierwszym przedstawiony jest model poziomów analizy wraz z założeniami przyjętymi przy jego opracowaniu. Pokazany zostaje silny związek tego modelu z badaniami z zakresu współczesnej filozofii nauki, w tym z Kazimierza Jodkowskiego koncepcją epistemicznych układów odniesienia. Za jego pomocą przedstawione zostają rodzaje twierdzeń oraz relacji między twierdzeniami występującymi w filozofii, religii i nauce. Ważne dla dalszych rozważań jest szczególnie wskazanie, że zarówno w nauce, jak i w różnych religiach ważną rolę odgrywają nie tylko założenia filozoficzne, ale także twierdzenia empiryczne. W szczególności ujęty w ramach tego modelu zostaje system przekonań występujący w tradycyjnym teizmie chrześcijańskim. Za pomocą MPA wskazana zostaje kluczowa rola twierdzeń empirycznych od działaniu sfery nadnaturalnej w przyrodzie przyjmowanych w tym tradycyjnym systemie teistycznym. Ustalenia dokonane w tym rozdziale pozwalają też na dookreślenie ważnych kategorii używanych w dyskusjach o relacji między nauką a religią używanych przez teizm naturalistyczny, jak kategorie „nadnaturalnych interwencji” oraz „Boga luk” (*God of the gaps*).

W rozdziale drugim przedstawione zostały główne założenia wspólnie podzielane przez teistów naturalistycznych oraz wyróżniono dwie odmiany teizmu naturalistycznego — mocną i słabą — i dokładniej przedstawiono drugą z tych odmian. Przedstawiciele obu stanowisk, oprócz innych wspólnie podzielanych twierdzeń, głoszą tezę o jedynie nieinterwencyjnym działaniu Boga w świecie. Zastosowanie MPA pozwala wskazać, że mocny teizm naturalistyczny uznaje, że właściwe do opisu działania Boga w świecie są jedynie twierdzenia z dwu najwyższych poziomów analizy obejmujących nieempiryczne twierdzenia metafizyczne. Ograniczają się one do twierdzeń o ogólnym działaniu Boga w świe-

cie. Słaby teizm naturalistyczny przy wyjaśnianiu sposobów działania sfery nadnaturalnej w przyrodzie przyjmuje też możliwości specjalnego działania Boga w świecie i odwołuje się także do niektórych twierdzeń z niemetafizycznego poziomu analizy, z którego korzystają także nauki przyrodnicze. W rozdziale tym uwaga skupiona zostaje na opisie wykorzystania koncepcji o ogólnym działaniu Boga w sposobie godzenia nauki i religii przyjętym przez mocny teizm naturalistyczny. Wskazane zostaje, jak przyjęta przez teizm naturalistyczny strategia dostosowywania treści religijnych do współczesnego naukowego obrazu świata wpływa na reinterpretację twierdzeń metafizycznych o roli Boga w świecie. Przedstawione są argumenty w dyskusji między przedstawicielami mocnego i słabego teizmu naturalistycznego odnośnie do tego, czy koncepcja ograniczająca rolę Boga do działania ogólnego, wyrażanego tylko za pomocą twierdzeń metafizycznych, jest koncepcją teistyczną. Przedstawiane są tu też wątpliwości wyrażane wśród samych teistów naturalistycznych odnośnie do tego, czy tylko działanie Boga mające charakter ogólny może być określane jako działanie nieinterwencyjne oraz czy koncepcja o wyłącznie ogólnym działaniu Boga w świecie nie jest koncepcją deistyczną. MPA służy w tym rozdziale pokazaniu, że mocny teizm naturalistyczny prowadzi do rewizji tej części systemu przekonań tradycyjnego teizmu chrześcijańskiego, która uznaje ważną rolę twierdzeń o empirycznym charakterze działania sfery nadnaturalnej w świecie. Pozwala też wskazać na pozapoznawczy charakter przyczyn rewizji twierdzeń z poziomów metafizycznych dokonywanej przez teizm naturalistyczny, związany z rolą nauki i religii we współczesnym świecie oraz troską o utrzymanie kulturowego znaczenia pewnych elementów teizmu chrześcijańskiego.

W rozdziale trzecim przedstawione jest stanowisko przyjmujące twierdzenie o specjalnym działaniu Boga w świecie przyjmowane przez słaby teizm naturalistyczny. Opisane jest, w jaki sposób różni przedstawiciele tego ujęcia odwołują się do założeń ontologicznych związanych w naukowymi teoriami dotyczącymi procesów kwantowych, nieliniowych procesów dynamicznych lub koncepcjami poziomów organizacji przyrody, by przy ich użyciu wyjaśniać możliwe sposoby nieinterwencyjonistycznego specjalnego działania sfery nadnaturalnej w świecie. Dokładniej zostaje przeanalizowana rola, jaką dla słabych teistów naturalistycznych odgrywa koncepcja *Boga luk* oraz termin „nadnaturalna interwencja”. Wskazane w rozdziale pierwszym zastrzeżenia odnośnie do używania tych kategorii pozwalają wykorzystać tu MPA, by pokazać problemy z wewnętrzną spójnością słabego teizmu naturalistycznego, który z jednej strony stara się zachować tradycyjną koncepcję o specjalnym działaniu Boga w świecie, a jednocześnie, by pozostać w zgodzie z naukowym obrazem świata, nie zgadza się z ideą jawnego charakteru tego działania. Osobno zostaje tutaj przedstawione stanowisko Polkinghorne’a, który wydaje się iść najdalej

w ustępstwach na rzecz tradycyjnego teizmu. Okazuje się jednak, że i ono nie jest pozbawione wewnętrznych sprzeczności.

W rozdziale drugim przytoczone zostały wypowiedzi teistów naturalistycznych wskazujące na elementy teizmu tradycyjnego, które muszą ulec reinterpretacji, jeśli przyjmie się proponowane przez nich ujęcie roli Boga w świecie umożliwiające integrację religii i nauki. W rozdziale czwartym omówione jest stanowisko teizmu naturalistycznego w sprawie statusu człowieka w świecie, które jest konsekwencją przyjętej przez teizm naturalistyczny strategii godzenia nauki i religii. Rewizja tradycyjnego poglądu na temat sposobów działania Boga w świecie, w tym odnośnie do sposobu stworzenia człowieka zbiega się z rewizją tradycyjnej koncepcji naczelnej pozycji człowieka pośród innych stworzeń. Niekiedy ta antyantropocentryczna wizja zbliża się znacząco do ideologii ekologizmu. MPA użyty w tych analizach pozwala pokazać, że metafizyczne interpretacje statusu człowieka w świecie wykraczają poza to, co konieczne dla uzgodnienia nauki i religii, jeśli chodzi o twierdzenia z empirycznych poziomów analizy.

Rozdział piąty skupia się na krytyce teizmu naturalistycznego. Wykorzystane zostają w tym celu analizy zawarte w publikacjach Clive'a S. Lewisa, Alvina Plantingi i Phillipa E. Johnsona. Ich analizy i oceny okazują się pokrywać częściowo z uwagami wobec teizmu naturalistycznego formułowanymi już w poszczególnych częściach pracy. MPA i wypracowane przy jego użyciu dystynkcje służą tu wzmocnieniu mocy krytycznej ich argumentacji. Autorzy ci są zaprezentowani jako akcentujący rolę twierdzeń o empirycznym charakterze działania Boga w świecie. Wykorzystanie prowadzonych przez nich analiz wzmocnionych użyciem MPA pozwala dokładniej przedstawić niejasności występujące w podstawowych twierdzeniach teizmu naturalistycznego w sprawie działania Boga w świecie, problemy z wewnętrzną spójnością TN oraz wskazać dominację naturalizmu we współczesnych kręgach intelektualnych jako przyczynę rewizji teizmu tradycyjnego przez teizm naturalistyczny. MPA pozwala też wskazać na pewne mankamenty występujące w analizach tych trzech autorów. Zgodnie z przedstawioną w tym rozdziale argumentacją wydają się oni nie dostrzegać wystarczająco ostro, że metafizyczne twierdzenia wpływają nie tylko na akceptację określonych twierdzeń empirycznych, ale również na ich treść. Z tego powodu głoszą brak niezgodności twierdzeń o zachodzeniu cudów ze współczesnymi twierdzeniami nauki z poziomów empirycznych. Stanowisko teistów naturalistycznych jest tu przedstawione jako bardziej adekwatne i spójne, gdyż przyjmując założenia naturalistyczne w nauce, w sposób spójny z nimi są sceptyczni wobec twierdzeń empirycznych o nadnaturalnych interwencjach.

Wyniki badań prezentowanych w poszczególnych rozdziałach są w każdym z nich podsumowywane. Całościowe podsumowanie przedstawione zostało w Zakończeniu.

W książce w obszernym zakresie wykorzystałem niektóre moje prace wcześniej opublikowane lub złożone do druku.¹¹ W różnych miejscach pracy wykorzystuję też mniejsze fragmenty wcześniej opublikowanych artykułów.¹²

¹¹ Rozdział 1, A: Piotr BYLICA, „Kazimierza Jodkowskiego koncepcja epistemicznych układów odniesienia a teizm naturalistyczny Johna Polkinghorne’a”, w: Piotr BYLICA, Krzysztof J. KILIAN, Robert PIOTROWSKI i Dariusz SAGAN (red.), **Filozofia — nauka — religia. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Kazimierzowi Jodkowskiemu z okazji 40-lecia pracy naukowej**, Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra 2015, s. 191-197 [191-211]; Piotr BYLICA, „Wątki antyantropocentryzmu i ekologizmu w tekstach teistów naturalistycznych — z punktu widzenia modelu poziomów analizy (złożony i przyjęty do druku w: Wiesław DYK, Wiesław SKRZYPCZAK i Tadeusz DYK (red.), **Kosmosfera. Człowiek i jego środowisko w aspekcie przyrodniczym, filozoficznym i teologicznym**, *Sozologia systemowa*, t. VIII, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2016.

Rozdział 1, B: Piotr BYLICA, „Levels of Analysis in Philosophy, Religion, and Science”, *Zygon* 2015, vol. 50, no. 2, s. 304-328.

Rozdział 2: Piotr BYLICA, „Naturalistic Theism on General Divine Action” (złożony do druku w: *Studia Philosophiae Christianae*); Piotr BYLICA, „The Role of Metaphysics in Naturalistic Theism” (złożony do druku w: *Sophia. International Journal of Philosophy and Traditions*).

Rozdział 3, A, B: Piotr BYLICA, „Naturalistic Theism on Special Divine Action” (złożony do druku w: *Studia Philosophiae Christianae*).

Rozdział 3, C: Piotr BYLICA, „Kazimierza Jodkowskiego koncepcja epistemicznych układów odniesienia...”, s. 197-211.

Rozdział 4: BYLICA, „Wątki antyantropocentryzmu i ekologizmu...”.

¹² BYLICA, „Główne założenia i problemy teizmu naturalistycznego...”; Piotr BYLICA, „Naturalizm metodologiczny jako warunek naukowości w kontekście relacji nauki i religii”, *Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria* 2004, nr 3, s. 163-176; Piotr BYLICA, „Naturalizm nauk przyrodniczych a konflikt między nauką i religią”, *Kwartalnik Filozoficzny* 2007, z. 2, s. 147-159; Piotr BYLICA, „Problem pochodzenia i natury człowieka a teza o rozdzielnosci płaszczyzn nauki i religii”, w: BUGAJAK i TOMCZYK (red.), **Kontrowersje wokół początków człowieka...**, s. 195-208; Piotr BYLICA, „Rola naturalizmu w nauce: argument na rzecz eksternalizmu”, w: Tomasz MRÓZ i Marcin SIENKO, **Propositiones**, IF UZ, Zielona Góra 2005, s. 7-19; Piotr BYLICA, „Światopoglądowe aspekty teorii ewolucji w kontekście sporu o nauczanie ewolucjonizmu w Stanach Zjednoczonych”, *Zagadnienia Naukoznawstwa* 2005, nr 2, s. 167-179; BYLICA, „Wpływ teizmu chrześcijańskiego...”, s. 73-90; Piotr BYLICA, „Darwinizm i koncepcja wieloświata a religijne wyjaśnienie racjonalnego porządku i poznawalności przyrody”, *Zagadnienia Naukoznawstwa* 2012, t. XLVIII, z. 3, s. 195 [185-204]; Piotr BYLICA, „Zaburzenia dysocjacyjne czy opętanie przez Szatana? Historyczno-metodologiczna analiza stosunku psychiatrii do problemu opętania”, w: Józef ZON (red.), **Pogranicza nauki: protonauka — paranauka — pseudonauka**, *Filozofia Przyrody i Nauk Przyrodniczych*, t. 3. Wyd. KUL, Lublin 2009, s. 209-225; Piotr BYLICA, „Zarys modelu poziomów analizy w badaniach relacji nauki i religii”, *Filozoficzne Aspekty Genezy* 2012, t. 9, s. 221-

Publikacja niniejszej pracy została sfinansowana ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2013/09/B/HS1/00700. Tytuł projektu: *Zastosowanie modelu poziomów analizy w badaniach nad twierdzeniami współczesnego teizmu naturalistycznego na temat relacji między przyrodą i sferą nadprzyrodzoną*.

ROZDZIAŁ 1

WPROWADZENIE DO MODELU POZIOMÓW ANALIZY

A. Sposób ujęcia twierdzeń nauki i religii przyjęty w modelu poziomów analizy

Model opisany w tym rozdziale i stosowany w całej pracy ma służyć temu, by dokładniej uchwycić zagadnienia pojawiające się w dyskusji na temat relacji między nauką a religią. Sama kategoria „poziomów analizy” występuje już w literaturze z zakresu relacji nauki i religii. Barbour pisał o poziomach analizy naukowej, jednak użycie tej kategorii przez niego w niewielkim stopniu pokrywa się z tym, co niesie ze sobą prezentowany tutaj model poziomów analizy. Barbour miał bowiem na myśli poziomy analizy występujące w nauce jako związane z poziomami złożoności przedmiotów badanych przez różne dyscypliny naukowe.¹³ Podobne pod tym względem są hierarchiczne modele poziomów organizacji, które do analizy relacji przyczynowych używa Ellis.¹⁴

¹³ Por. Ian G. BARBOUR, **Issues in Science and Religion**, Harper & Row, New York — Hagerstown — San Francisco — London 1971, s. 331-333, 455.

¹⁴ Por. George F.R. ELLIS, „On the Nature of Causation in Complex Systems”, *Transactions of the Royal Society of South Africa* 2008, vol. 63, no. 1, s. 69-84; George F.R. ELLIS, „Physics and the Real World”, *Foundations of Physics* 2006, vol. 36, no. 2, s. 227-262. Ellis przedstawia tam ośmiopoziomowy model, w którym na najniższym piętrze znajduje się fizyka cząstek elementarnych, a na najwyższym socjologia, ekonomia i polityka.

W innym modelu prezentuje on pięć poziomów bytu: 1) fizyczny świat cząstek i energii; 2) świat indywidualnej i zbiorowej świadomości; 3) świat niezaktualizowanych możliwości; 4) niezależny od procesów myślowych człowieka platoński świat abstrakcyjnych relacji i struktur. Wyróżnia też „metaświat 0”, w którym znajdować się ma ostateczne uzasadnienie wszystkich procesów i obiektów występujących w światach niższego rzędu, stanowiące ich transcendentną przyczynę czy ontyczną podstawę wszystkiego, co istnieje w tych światach (por. George F.R. ELLIS, „Natures of Existence Temporal and Eternal”, w: George F.R. ELLIS, **The Far-Future Universe: Eschatology from a Cosmic Perspective**, Templeton Foundation Press, London 2002, s. 316-

Inną kategoryzację proponuje Mikael Stenmark, który pisze o wielowymiarowym modelu opisującym naukę i religię. Model ten nie prezentuje jednak logicznych relacji między tymi dziedzinami. Wymiary, o których pisze Stenmark, to cztery różne aspekty funkcjonowania nauki i religii: społeczny, teleologiczny (analiza celów), epistemologiczny (związany z metodologią) i teoretyczny (obejmujący wierzenia, opowieści, teorie występujące w nauce i religii).¹⁵ Model, który prezentowany jest w tej pracy, skupia się jedynie na logicznej relacji między opisowymi, poznawczymi, interpretowanymi realistycznie twierdzeniami filozofii, religii i nauki.

Bardziej zbliżone jest więc pod tym względem ujęcie proponowane przez Clayтона, który opisując relację nauki i religii wyróżnia trzy poziomy: 1) twierdzeń naukowych, 2) ich filozoficznej (metafizycznej) interpretacji, 3) interpretacji teologicznej, której twierdzenia na temat nauki korzystają przede wszystkim z twierdzeń poziomu drugiego.¹⁶ W modelu zaprezentowanym w tej pracy przyjmuje się, że twierdzenia teologiczne czy religijne mogą występować na każdym z przyjętych poziomów analizy.

Inne zbliżone ujęcie proponowane jest przez Nicholasa Maxwella, który prezentuje hierarchiczny model założeń przyjmowanych w nauce.¹⁷ Wyróżnia

351 (cyt. za: Abp Józef ŻYCIŃSKI, *Świat matematyki i jej materialnych cieni*, Copernicus Center Press, Kraków 2013, s. 32-37. Por. też ŻYCIŃSKI, *Transcendencja i naturalizm...*, s. 41-45).

¹⁵ Por. Mikael STENMARK, *How to Relate Science and Religion: A Multidimensional Model*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 2004 (cyt. za: Meric SROKOSZ, „Rev. of Mikael Stenmark, *How to Relate Science and Religion: A Multidimensional Model*, (William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 2004)”, *Science & Christian Belief* 2004, vol. 18, no. 2, s. 192-193).

¹⁶ Por. Philip CLAYTON, „Neuroscience, the Person, and God: An Emergentist Account”, w: RUSSELL, MURPHY, MEYER, and ARBIB (eds.), *Neuroscience and the Person...*, s. 186 [181-214]. Por. też Philip CLAYTON, *God and Contemporary Science*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1998 (cyt. za: CLAYTON, „Neuroscience...”, s. 186).

¹⁷ Por. Nicholas MAXWELL, „Unification and Revolution: A Paradigm for Paradigms”, *Journal for General Philosophy of Science* 2014, vol. 55, s. 139-142 [133-149]; Nicholas MAXWELL, „From Knowledge to Wisdom: The Need for an Academic Revolution”, *London Review of Education* 2007, vol. 5, no. 2, s. 103-110 [97-115]. We wcześniejszych publikacjach Maxwell wyróżniał dziesięć poziomów założeń, ujmując w tej wersji twierdzenia o własnościach Wszechświata umożliwiających nie tylko uprawianie nauki, ale w ogóle istnienie życia, które też jest warunkiem istnienia podmiotów poznających (por. Nicholas MAXWELL, „A Revolution for Science and the Humanities: From Knowledge to Wisdom”, *Dialog and Universalism* 2005, no. 1-2, s. 44-45 [29-57]; Nicholas MAXWELL, „The Need for a Revolution in the Philosophy of Science”, *Journal for General Philosophy of Science* 2002, vol. 33, s. 385-388 [381-408]). Szczególnie ważne według Maxwella dla właściwego ujęcia nauki jest dostrzeganie, jako założenia, twierdzenia, że Wszechświat jest pojmowalny (por. Nicholas MAXWELL, „Muller’s Critique of the Argument for Aim-

on siedem założeń, zaczynając od siódmego poziomu, który stanowi najogólniejsze założenie nauki o poznawalności przynajmniej fragmentu Wszechświata poprzez coraz bardziej szczegółowe założenia, kończąc na zdaniach opisujących obserwacje dokonywane przez naukowców. Twierdzenia na wszystkich poziomach traktuje jako hipotezy. Uznaje, że hipotezy z wyższych poziomów są mniej kontrowersyjne dla naukowców, bardziej powszechnie akceptowane niż te z niższych poziomów. Różnica między jego propozycją a prezentowaną w tej pracy polega na tym, że wyróżnione przez niego poziomy niekiedy nie wskazują rodzaju twierdzeń obejmującego pewną ich grupę i zawierają tylko jedno twierdzenie. Jest tak w przypadku wymienionego wyżej założenia o poznawalności świata. Podobnie poziom piąty zawiera jedno twierdzenie, że świat jest pojmowalny. Na poziom czwarty składa się zaś jedynie założenie uznające, że świat daje się opisać w sposób zrozumiały w terminach fizykalistycznych. Poziom trzeci zakłada, że współczesny sposób realizacji „projektu” fizykalistycznego jest najlepszą jego postacią. Poziom drugi wyraża założenie, że obecnie dostępne teorie naukowe są najlepszymi teoriami w ramach tego projektu. Poziom pierwszy to założenie o akceptacji bazy empirycznej. Poziom szósty obejmuje twierdzenie o możliwości dokonywania ocen przyjętej metodologii badawczej, dotyczy zatem nie rzeczywistości przedmiotowej, ale natury samej nauki. Hierarchiczny model Maxwella obejmuje więc jedynie określone szczegółowe założenia nauki. Zaproponowany w tej pracy model poziomów analizy porządkuje wszelkie twierdzenia opisowe na temat rzeczywistości należące zarówno do nauki, jak i filozofii czy religii, wskazując pewne wspólne własności tych twierdzeń i na tej podstawie przypisując je do określonych poziomów.

Oczywiście MPA, jak każdy model, nie jest dokładnym odzwierciedleniem złożoności przedmiotu, który jest za jego pomocą prezentowany. Jednak dzięki temu zabiegowi upraszczającemu możliwe się staje uchwycenie głębszych, czasami trudnych do zauważenia, relacji pomiędzy różnymi naukowymi i religijnymi koncepcjami czy problemami spotykanymi w tych dziedzinach. Pozwala on dobrze przedstawić relacje zachodzące między twierdzeniami metafizycznymi a twierdzeniami przyjmowanymi w nauce i religii. W szczególności ułatwia wskazanie, jak założenia filozoficzne wpływają na sens poznawczy i znaczenie przypisywane twierdzeniom szczegółowym oraz teoriom spotykanym w nauce i religii oraz na przypisywanie twierdzeniom tych dziedzin określonej wartości logicznej. Pozwala także określić podobieństwa i różnice pomiędzy religią, filozofią i nauką, a przede wszystkim relację pomiędzy współczesną nauką a te-

izmem chrześcijańskim, co bardzo ułatwia dokonanie krytycznej oceny różnych ujęć relacji między nauką a religią.

Model został skonstruowany z myślą o analizie pewnych szczególnych twierdzeń teizmu naturalistycznego, ustaleniu różnicy między teizmem naturalistycznym a teizmem klasycznym. Ma służyć sprawdzeniu, czy narzucająca się na pierwszy rzut oka wewnętrzna sprzeczność teizmu naturalistycznego jest tylko pozorna, czy jest to stanowisko, które jednak daje się utrzymać, jeśli weźmie się pod uwagę analizę logiczną jego twierdzeń. Model ten ponadto okazuje się mieć szersze zastosowanie. Pozwala bowiem dostrzec interesujące uporządkowanie twierdzeń poznawczych spotykanych w filozofii, nauce i religii oraz wzajemne relacje między tymi twierdzeniami w obrębie tych dziedzin, jak i między tymi dziedzinami.

Oczywiste jest, że nauka i religia mogą być rozpatrywane z różnych punktów widzenia, w których kładzie się akcent na różne ich aspekty. W klasycznym ujęciu w religioznawstwie religię opisuje się jako zjawisko charakteryzowane za pomocą takich kategorii jak „doktryna”, „etos”, „kult”. Wskazuje się też na instytucjonalne czy społeczne aspekty jej funkcjonowania. Łatwo tu zauważyć pewne podobieństwo z tym, co można mieć na myśli, gdy mówi się o nauce. Naukę można bowiem ujmować od strony jej wytworów, czyli teorii i formułowanych praw oraz twierdzeń szczegółowych na temat przedmiotu jej badań. Analiza nauki może też dotyczyć praktyki naukowej, czyli tych działań uczonego, które prowadzą do formułowania oraz uzasadniania twierdzeń naukowych. Mówiąc o nauce, można mieć na myśli tzw. „naukową postawę” względem rzeczywistości, utożsamianą zwykle z racjonalizmem przeciwstawianym irracjonalizmowi oraz z zespołem różnie identyfikowanych wartości oraz postaw, jak na przykład: dążenie do prawdy, rzetelność, uczciwość badań, wytrwałość, pomyślność itp.¹⁸ Badając naukę, można też skupiać się na instytucjonalnym as-

¹⁸ Tradycyjnie naukowe standardy działań poznawczych uznawano za tożsame ze standardami działań racjonalnych (por. Joseph AGASSI, „Can Religion Go Beyond Reason?”, *Zygon* 1969, vol. 4, no. 2, s. 147 [128-168]). Ze względu na możliwość różnego rozumienia racjonalności odchodzi się niekiedy od takiego utożsamienia, które było typowe dla filozofii pozytywistycznej oraz wskazuje się, że kryterium racjonalności musi być inne niż zgodność z nauką (por. AGASSI, „Can Religion Go Beyond Reason...”, s. 149). Wskazuje się też, że o ile filozofowie bronią idei racjonalności poznania ludzkiego jako takiego, w którym naczelną rolę w decyzjach o przyjmowaniu określonych twierdzeń odgrywają racje logiczne, to psychologowie skłonni są raczej podkreślać, że w wielu sytuacjach człowiek zachowuje się nieracjonalnie, że rozumowania praktyczne łamią reguły logicznego myślenia. W ujęciu psychologicznym wskazuje się, że w rozumowaniu praktycznym często większą rolę niż racje odgrywa cel (por. Urszula ŻEGLEŃ, „Problem racjonalności i irracjonalności poznania. Co nowego wnosi podejście naturalistyczne?”, w: Monika WALCZAK (red), **Metodologia: Tradycja i perspektywy**, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, s. 242-245 [234-251]).

peckie jej funkcjonowania. Analizując zarówno religię, jak i naukę, można interesować się ich psychologicznymi, socjologicznymi, historycznymi, kulturowymi aspektami.

Model poziomów analizy skupia się tylko na jednym z tych aspektów uznanym tu za wspólny dla filozofii, nauki i religii, mianowicie służy przedstawieniu twierdzeń opisowych, czyli twierdzeń o charakterze poznawczym. Dla twierdzeń, które są przedmiotem analiz, przyjmuje się interpretację realistyczną, tzn. że twierdzenia na każdym z poziomów analizy traktuje się jako głoszące, że taka a tak jest albo tak a tak nie jest, lub inaczej — „jak się rzeczy mają”.

MPA przyjmuje perspektywę empiryczną w uporządkowaniu twierdzeń ze względu na spełnianie empirycznego kryterium sensowności oraz testowalności twierdzeń. Nie wyklucza się w nim jednak tego, by dane twierdzenie metafizyczne traktować jako poznawczo sensowne przy uwzględnieniu innych kryteriów, jak na przykład tworzenia koherentnego systemu z innymi twierdzeniami. W sprawie pochodzenia wiedzy i uzasadniania twierdzeń MPA przyjmuje perspektywę dedukcjonistyczną zamiast indukcjonistycznej.

Kryteriami podziału twierdzeń są ich empiryczność (empiryczna testowalność), stopień ogólności oraz rola, jaką dany typ twierdzeń odgrywa w nauce. Twierdzenia najwyższych poziomów charakteryzują się największą ogólnością oraz brakiem treści empirycznej. Twierdzenia najniższego poziomu są szczegółowymi twierdzeniami obserwacyjnymi opisującymi zdarzenia obserwowane w danym miejscu i czasie w świecie empirycznym. Rozumiane są one jednak jako twierdzenia uteoretyzowane w tym znaczeniu, że ich sens wyznaczony jest przez teorie, w ramach których są one formułowane. Uporządkowanie poziomów odpowiada logicznemu pierwszeństwu twierdzeń z wyższych poziomów względem tych położonych niżej. Jest to też porządek wzrastającej bezpośredniej roli danego typu twierdzeń w „codziennej” praktyce naukowej, czyli przy stawianiu i sprawdzaniu hipotez, konstruowaniu wyjaśnień dla faktów oraz teorii niższego rzędu, formułowaniu twierdzeń obserwacyjnych.

B. Epistemiczne układy odniesienia a model poziomów analizy

Popularny jest pogląd, że badania relacji między nauką a religią powinny być ugruntowane w znajomości teorii naukowych opracowanych w różnych dziedzinach nauki, a także powinny uwzględniać aktualną argumentację teologiczną, jaką stosuje się w odpowiedzi na problemy powstałe w relacji między tymi dziedzinami. Do tego postulatu należy jednak dodać wymóg uwzględniania dyskusji oraz ustaleń z zakresu metodologii nauki i filozofii nauki. W litera-

turze można spotkać analizy religii oraz relacji nauki i religii uwzględniające dyskusje z obszaru filozofii nauki. Do najbardziej znanych należą publikacje Barboura¹⁹ oraz Murphy.²⁰

Różnica pomiędzy założeniami przyjętymi w zaprezentowanym tu modelu a tymi, które kryją się za analizami relacji nauki i religii prowadzonymi przez Barboura i Murphy, polega na tym, że w modelu tym nie zakłada się z góry wyższości współczesnych naukowych systemów przekonań względem naukowych systemów przekonań występujących w przeszłości czy innych wcześniejszych lub obecnych form wiedzy. Innymi słowy, model sam w sobie nie wskazuje, czy to religia powinna być dostosowywana do współczesnej nauki, czy powinno być odwrotnie (nie rozstrzyga nawet kwestii, czy dążenie do takiego ich pogodzenia jest przedsięwzięciem wartościowym). Przyjmuje się tu jednak, że model ten jest pomocny w ocenie przyjętych strategii, co jest możliwe właśnie ze względu to, że jest względem nich neutralny.

Przy konstruowaniu przedstawionego poniżej modelu przyjęto w szczególności, że dla właściwego ujęcia relacji między nauką a religią należy uwzględnić kluczowe w tym obszarze zagadnienia, jak: istota nauki i spór o kryterium demarkacji, problem niezdeteminowania teorii przez fakty, uteoretyzowanie obserwacji, niewspółmierność teorii naukowych, rolę filozofii i innych czynników pozaempiryczno-logicznych w powstawaniu i uzasadnianiu twierdzeń itp. Lista najważniejszych autorów podejmujących te kwestie obejmuje takie postacie jak: Rudolf Carnap, Moritz Schlick, Otto Neurath, Hans Reichenbach, Karl R. Popper, Thomas Kuhn, Paul Feyerabend, Imre Lakatos, Joseph Agassi czy Larry Laudan. Te właśnie dyskusje były przedmiotem analiz w pracach Kazimierza Jodkowskiego, zanim zajął się problematyką relacji nauki i religii. MPA można traktować jako uszczegółowienie Jodkowskiego koncepcji epistemicz-

¹⁹ Por Ian G. BARBOUR, **Myths, Models and Paradigms: A cComparative Study in Science and Religion**, Harper & Row Publishers, New York — Evanston — San Francisco — London 1974, rozdz. 6-8 (wydanie polskie: Ian G. BARBOUR, **Mity. Modele. Paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii**, przeł. Marek Krośniak, Znak, Kraków 1984); Ian G. BARBOUR, **Religion in an Age of Science. The Gifford Lectures 1989-1991. Volume 1**, Harper One, b.m.w., 1990, rozdz. 2-3; Ian G. BARBOUR, **When Science Meets Religion**, HarperOne, San Francisco 2000, s. 24-27.

²⁰ Por Nancey C. MURPHY, „Acceptability Criteria for Work in Theology and Science”, *Zygon* 1987, vol. 22, no. 3, s. 279-297; Nancey C. MURPHY, „From Critical Realism to a Methodological Approach: Response to Robbins, Van Huyssteen, and Hefner”, *Zygon* 1988, vol. 23, no. 3, s. 287-290; Nancey C. MURPHY, „Truth, Relativism, and Crossword Puzzles”, *Zygon* 1989, vol. 24, no. 3, s. 299-314; Nancey C. MURPHY, „The Limits of Pragmatism and the Limits of Realism”, *Zygon* 1993, vol. 28, no. 3, s. 351-359; Nancey C. MURPHY, „Theology and Science Within a Lakatosian Program”, *Zygon* 1999, vol. 34, no. 4, p. 629-642.

nych układów odniesienia (EUO), która powstała na gruncie analiz wymienionych wyżej problemów filozofii nauki. MPA przyjmuje więc kontekst problemowy oraz różne ustalenia w zakresie filozofii nauki, które pojawiają się w pracach Jodkowskiego.

Istotne dla koncepcji EUO są tu przede wszystkim analizy Jodkowskiego takich wzajemnie powiązanych problemów dwudziestowiecznej filozofii nauki jak kryterium demarkacji i rola filozofii w nauce,²¹ uteoretyzowanie obserwacji,²² rola paradygmatów w nauce,²³ niewspółmierność teorii naukowych²⁴ i problemy realizmu naukowego oraz relatywizmu.²⁵

²¹ Por. Kazimierz JODKOWSKI, „Rola filozofii w rozwoju nauki — argument na rzecz eksternalizmu”, w: Kazimierz JODKOWSKI (red.), **Czy istnieją granice poznania?**, *Realizm. Racjonalność. Relatywizm*, t. 9, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1991, s. 33-71.

²² Por. Kazimierz JODKOWSKI, „Spór o kryterium teoretyczności pojęć”, *Studia Filozoficzne* 1980, nr 3, s. 59-77; Kazimierz JODKOWSKI, „Problem uteoretyzowania faktów naukowych”, *Zagadnienia Naukoznawstwa* 1983, t. 19, z. 4, s. 419-445; Kazimierz JODKOWSKI, **Teza o niewspółmierności w ujęciu Thomasa S. Kuhna i Paula K. Feyerabenda**, *Realizm. Racjonalność. Relatywizm*, t. 1, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1984; Kazimierz JODKOWSKI, „Płaszczyzny niewspółmierności w ujęciu T.S. Kuhna i P.K. Feyerabenda. Zmienność obserwacyjna”, *Studia Filozoficzne* 1984, nr 5, s. 119-134; Kazimierz JODKOWSKI, **Wspólnoty uczonych, paradygmaty i rewolucje naukowe**, *Realizm. Racjonalność. Relatywizm*, t. 22, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1990; Kazimierz JODKOWSKI, „Teoria, język, fakt, obserwacja i odniesienie przedmiotowe w Kuhnowskiej koncepcji paradygmatów”, w: Kazimierz JODKOWSKI (red.), **Teoretyczny charakter wiedzy a relatywizm**, *Realizm. Racjonalność. Relatywizm*, t. 17, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1995, s. 219-244.

²³ Por. Kazimierz JODKOWSKI, „Milczące funkcjonowanie paradygmatu”, *Studia Filozoficzne* 1981, nr 1, s. 53-65; JODKOWSKI, **Teza o niewspółmierności...**; JODKOWSKI, „Płaszczyzny niewspółmierności...”; Kazimierz JODKOWSKI, „Paradygmat”, w: Zdzisław CACKOWSKI, Jerzy KMITA i Klemens SZANIAWSKI (red.), **Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny**, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN, Wrocław — Warszawa — Kraków — Gdańsk — Łódź 1987, s. 456-464; Kazimierz JODKOWSKI, „Od krytycznego racjonalizmu do anarchizmu epistemologicznego”, w: Andrzej ZACHARIASZ (red.), **Profil racjonalności**, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Międzyuczelniany Instytut Filozofii i Socjologii [Wydawnictwo UMCS], Lublin 1988, s. 135-158; Kazimierz JODKOWSKI, „Pojęcie paradygmatu a wspólnotowy charakter nauki w ujęciu Thomasa S. Kuhna”, *Annales UMCS, Sectio I, Philosophia-Sociologia* 1983, vol. 8, s. 41-56; JODKOWSKI, **Wspólnoty uczonych...**; Kazimierz JODKOWSKI, „J.D. Snedda i W. Stegmüllera próba racjonalnej interpretacji niektórych idei Kuhnowskiej koncepcji paradygmatów”, w: Kazimierz JODKOWSKI (red.), **Na czym polega racjonalność nauki?**, *Realizm. Racjonalność. Relatywizm*, t. 7, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1991, s. 29-78; JODKOWSKI „Teoria, język, fakt...”.

²⁴ Por. Kazimierz JODKOWSKI, „Filozofia nauki Paula K. Feyerabenda. Stadium umiarkowane”, *Studia Filozoficzne* 1979, nr 11, s. 59-75; Kazimierz JODKOWSKI, „O dwu rodzajach niewspółmierności interteoretycznej w ujęciu Paula K. Feyerabenda”, *Studia Filozoficzne* 1980, nr 7, s. 79-91; JODKOWSKI, **Teza o niewspółmierności...**; JODKOWSKI, „Płaszczyzny niewspółmierności...”; Kazimierz JODKOWSKI, „Problem wyboru spośród niewspółmiernych teorii. Analiza sta-

Badania Jodkowskiego z zakresu metodologii nauki powadzą do wniosku o nieadekwatności obrazu nauki, w którym powszechnie przypisuje się nauce cechy uznawane za charakterystyczne dla właściwie realizowanej działalności poznawczej: „Powszechnie definiuje się naukę jako przedsięwzięcie, które powinno być racjonalne, krytyczne, antydogmatyczne, intersubiektywnie komunikowalne i sprawdzalne. [...] Jednak taki obraz nauki nawet jako ideał jest nie do przyjęcia. W literaturze filozoficzno-naukowej możemy znaleźć sporo tekstów przekonująco krytykujących ten czy inny aspekt wspomnianego ideału [...]”.²⁶

nowiska P.K. Feyerabenda z tzw. okresu umiarkowanego”, *Studia Filozoficzne* 1984, nr 1, s. 109-120; Kazimierz JODKOWSKI, „Nauka w oczach Feyerabenda”, w: Kazimierz JODKOWSKI (red.), **Czy sprzeczność może być racjonalna?**, *Realizm. Racjonalność. Relatywizm*, t. 4, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1986, s. 227-270; Kazimierz JODKOWSKI, „Interpretacje Kuhnowskiej tezy o niewspółmierności”, *Roczniki Filozoficzne* 1984, t. 32, z. 3, s. 173-198; Kazimierz JODKOWSKI, „Kontemplatywny versus performancyjny model wiedzy a Feyerabendowska krytyka nauki (miejsce nauki w hierarchii wartości różnych tradycji i form życia)”, *Studia Filozoficzne* 1989, nr 10 (287), s. 99-113; JODKOWSKI, **Wspólnoty uczonych...**; JODKOWSKI, „Teoria, język, fakt...”; Kazimierz JODKOWSKI, „O dialektycznej korespondencji kolejno po sobie następujących teorii naukowych”, w: JODKOWSKI (red.), **Teoretyczny charakter wiedzy...**, s. 451-468; Kazimierz JODKOWSKI, „Is the Causal Theory of Reference a Remedy for Ontological Incommensurability?”, *Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities* 2000, vol. 72, s. 133-151. Na ten temat por. też Krzysztof J. KILIAN, **Poglądy filozoficzne Paula Karla Feyerabenda. Część I. Program metodologiczny**, Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra 2014, s. 50-71.

²⁵ Por. Kazimierz JODKOWSKI, „Czy koncepcja podobieństwa do prawdy (*verisimilitude*) jest rzeczywistym ratunkiem przed zagrożeniem relatywistycznym?” [polemika z artykułem Józefa ŻYCIŃSKIEGO, „Językowe uwarunkowania relatywizmu poznawczego”, w: Jan POMORSKI (red.), **Wartość relatywizmu jako postawy poznawczej. Materiały I Seminarium RRR, Lublin 13-14 maja 1986**, *Realizm. Racjonalność. Relatywizm*, t. 11, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1989, s. 13-32], w: POMORSKI (red.), **Wartość relatywizmu...**, s. 33-37; Kazimierz JODKOWSKI, „Z jakim relatywizmem bezskutecznie walczy Wojciech Sady? [polemika z artykułem Wojciecha SADEGO, „Rewolucje w nauce jako argument przeciwko relatywizmowi”, w: POMORSKI (red.), **Wartość relatywizmu...**, s. 73-97], w: POMORSKI (red.), **Wartość relatywizmu...**, s. 123-146; Kazimierz JODKOWSKI, **Wspólnoty uczonych...**; Kazimierz JODKOWSKI, „Popper a Kuhn w sprawie wzrostu wiedzy”, *Zagadnienia Naukoznawstwa* 1990, t. 26, z. 3, s. 463-468; Kazimierz JODKOWSKI, „Problem irracjonalizmu i relatywizmu Kuhna”, *Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria* 1992, t. 1, nr 1, s. 125-130; JODKOWSKI, „Teoria, język, fakt...”; JODKOWSKI, „O dialektycznej korespondencji...”; JODKOWSKI, „Is the Causal Theory...”.

²⁶ Kazimierz JODKOWSKI, „Uczony w ciemnym budynku. Na marginesie metafory Elżbiety Kałuszyńskiej”, w: Józef DĘBOWSKI i Ewa STARZYŃSKA-KOŚCIUSZKO (red.), **Nauka. Racjonalność. Realizm. Między filozofią przyrody a filozofią nauki i socjologią wiedzy. Pani Profesor Elżbiecie Kałuszyńskiej w darze**, Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Olsztyn 2013, s. 55 [55-67].

O korzyściach dla rozwoju nauki mających wynikać z przyjęcia ideału pluralizmu Jodkowski pisze Kazimierz JODKOWSKI, „Epistemiczne układy odniesienia i «warunek Jodkowskiego»”,

Od roku 1995 pojawiają się publikacje Jodkowskiego dotyczące sporu kreacjonizm-ewolucjonizm, sporu o naukowość teorii inteligentnego projektu oraz szerszej dyskusji o relacji nauki i religii. Odwołuje się on w nich do swych wcześniejszych badań metodologicznych. Zwiększa w ten sposób stopień eksplikacji zarówno problemów, których spory te bezpośrednio dotyczą, jak i wcześniej omawianych zagadnień z zakresu metodologii czy filozofii nauki. Owocami tych analiz są trzy propozycje teoretyczne. Pierwszą jest koncepcja relacji nauki i religii określana przez Jodkowskiego mianem „dyskordyzmu przerywanego”. Drugą tzw. „warunek Jodkowskiego”, mający stanowić kryterium uprawnionego wprowadzania w obszar dyskusji naukowych koncepcji teoretycznych radykalnie odmiennych od propozycji dominujących. Trzecią jest koncepcja EUO, związana z radykalną różnicą między teoriami naukowymi, która to różnica dotyczy najbardziej podstawowych założeń nauki jako całości.

Epistemicznymi układami odniesienia Jodkowski nazywa najogólniejsze założenia determinujące sposób uprawiania nauki: ²⁷ „Epistemiczny układ odniesienia to szereg najogólniejszych założeń, jak można i jak nie można uprawiać nauki, założeń, bez których uprawianie nauki nie jest możliwe, a tym samym założeń, których naukowo nie da się uzasadnić bez popadnięcia w błędne koło.

w: Anna LATAWIEC i Grzegorz BUGAJAK (red.), **Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata 7**, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2008, s. 108 [108-123].

Wydaje się, że akcentowanie przez Jodkowskiego postulatu pluralizmu ma być radą na, rozpoznany — jak sam twierdzi na podstawie analiz metodologicznych — nieusuwalny z nauki dogmatyzm, zrywanie przez uczonych z kryteriami racjonalności, nieuniknioną założeniowość nauki itd. Koncepcję EUO wraz z postulatem pluralizmu można więc paradoksalnie, wbrew wyrażanej przez Jodkowskiego krytyce wspomnianego tradycyjnego ideału nauki jako działalności realizującej tradycyjnie rozumiane kryteria racjonalności, potraktować jako właśnie obronę tego ideału. Być może jednak ideał ten nie jest i nie może być realizowany przez naukę, która związana jest z tylko jednym EUO. Wydaje się, że Jodkowski milcząco popiera ten ideał poznania racjonalnego. Gdy odnosi go do nauki, to ma raczej na myśli naukę rozumianą jako po prostu działalność poznawczą, a nie jako jedynie kulturowo, ekonomicznie czy psychologicznie uwarunkowany sposób realizacji tych czy innych pozapoznawczych celów, jak: robienie kariery, sposób na zarabianie, zapewnienie sobie pozycji społecznej czy po prostu „zabijanie czasu”, jak głosi tytuł autobiografii Paula Feyerabenda (por. Paul K. FEYERABEND, **Zabijanie czasu**, przeł. Tomasz Bieroń, Znak, Kraków 1996).

²⁷ Por. Kazimierz JODKOWSKI, „Epistemiczne układy...”, s. 115; Kazimierz JODKOWSKI, **Spór ewolucjonizmu z kreacjonizmem. Podstawowe pojęcia i poglądy**, *Biblioteka Filozoficznych Aspektów Genezy*, t. 1, Wyd. Megas, Warszawa 2007, s. 180; Kazimierz JODKOWSKI, „Konflikt nauka-religia a teoria inteligentnego projektu”, w: Kazimierz JODKOWSKI (red.), **Teoria inteligentnego projektu — nowe rozumienie naukowości?**, *Biblioteka Filozoficznych Aspektów Genezy*, t. 2, Wyd. Megas, Warszawa 2007, s. 160 [145-180]; Kazimierz JODKOWSKI, „Epistemiczny układ odniesienia teorii inteligentnego projektu”, *Filozofia Nauki* 2006, nr 1 (53), s. 95 [95-105].

Założenia te przyjmowane są arbitralnie, co nie znaczy, że bez powodu. Ale powody te mają najczęściej charakter pozaempiryczny i światopoglądowy”.²⁸ Koncepcja EUO i jej zastosowanie przez Jodkowskiego w analizach nauki nie wynika więc z samych badań nad sporem teorii inteligentnego projektu czy kreacjonizmu z ewolucjonizmem, choć pojawia się ona właśnie w analizach tego sporu: [w sporze między kreacjonizmem i ewolucjonizmem — PB], „[...] żadna ze stron nie kwestionuje tego podstawowego założenia (ewolucjoniści — naturalizmu metodologicznego, kreacjoniści — nadnaturalizmu metodologicznego wyznaczonego przez dosłownie rozumianą treść Biblii) i dopiero w tak wyznaczonych ramach przejawia charakterystyczną dla siebie aktywność, ramy te nazywałem epistemicznym układem odniesienia”.²⁹

W artykule „Uczony w ciemnym budynku” Jodkowski podsumowuje swoje 20-letnie metodologiczne analizy stwierdzeniem o roli „szerszego kontekstu” w tzw. teoretycznym „obciążeniu” obserwacji. Píše także o wpływaniu „szerszego kontekstu” na rozumienie, „a może i nawet wartość logiczną” poszczególnych twierdzeń teorii, która wtedy wyznaczana jest przez całe systemy teoretyczne czy teorie o wyższym stopniu ogólności.³⁰ Problem EUO pojawia się w pytaniu Jodkowskiego, czy nauka jako całość uzależniona jest także od jakiegoś szerszego kontekstu i czy istnieje możliwość rewizji w ramach nauki takich podstawowych założeń: „Ale czy tak właśnie jest z nauką na najwyższym poziomie ogólności? Czy zakłada ona w ogóle coś wstępnie o naturze badanej rzeczywistości (a także o sposobach jej badania)? A jeśli zakłada, to co zakłada? I czy wskutek jakichś niepowodzeń (jakich?) uczeni łatwo zmieniają to, co zakłada?”³¹ „[...] Dopiero po przyjęciu tego czy innego epistemicznego układu odniesienia można uprawiać naukę. Ale jeśli tak jest, to naukowo nie można argumentować na jego rzecz, bo popełnilibyśmy błąd *petitio principii*. Naukowa argumentacja zakłada bowiem wcześniejsze przyjęcie jakiegoś epistemicznego układu odniesienia. Można stosować nie racjonalne argumenty, a jedynie perswazję, odwoływać się do filozofii, światopoglądu itp.”³²

²⁸ Kazimierz JODKOWSKI, „Zasadnicza nierozstrzygalność sporu ewolucjonizm-kreacjonizm”, *Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria* 2012, nr 3 (83), s. 215 [201-222]. Por. też Kazimierz JODKOWSKI, „Nienaukowy fundament nauki”, *Lectiones & Acroases Philosophicae* 2013, t. VI, nr 1, s. 96 [59-108].

²⁹ JODKOWSKI, „Epistemiczny układ odniesienia...”, s. 98. Por. też JODKOWSKI, „Konflikt nauka-religia...”, s. 164; JODKOWSKI, „Zasadnicza nierozstrzygalność...”, s. 219; JODKOWSKI, „Nienaukowy fundament...”, s. 102-103.

³⁰ Por. JODKOWSKI, „Uczony w ciemnym budynku...”, s. 56.

³¹ JODKOWSKI, „Uczony w ciemnym budynku...”, s. 57.

³² JODKOWSKI, „Uczony w ciemnym budynku...”, s. 64.

Jodkowski przedstawia naturalizm jako założenie nie tylko ewolucjonizmu,³³ ale jako także EUO współczesnej nauki w ogóle.³⁴ Demaskuje przy tym pozorną neutralność światopoglądową naturalizmu metodologicznego:

Naturalizm metodologiczny ma sens, gdy a) Boga nie ma, albo b) gdy jest, ale nie działa, lub c) gdy działa, ale niedostrzegalnie, niewykrywalnie metodami empirycznymi. Naturalizmowi metodologicznemu sprzyjają więc poglądy ateistyczne, deistyczne lub koncepcja „Boga ukrywającego się”. Druga i trzecia koncepcja mają charakter niszowy i w religiach teistycznych obie są uznane za herezje. Dlatego praktycznie rzecz biorąc, naturalizm to opcja ateistyczna. Natomiast nadnaturalizm, w każdej ze swoich realnie istniejących form (chrześcijańskiej, judaistycznej, islamskiej czy Hare Kriszna), jest opcją teistyczną. Czy odwołanie się do tego faktu pozwala wyjaśnić rozkład sympatii wśród uczonych?³⁵

Naturalizm metodologiczny sam w sobie nie wyklucza istnienia i działania sfery nadnaturalnej w przyrodzie. Jest on bowiem jedynie postulatem dotyczącym uprawionych w nauce sposobów wyjaśniania. Jednak odpowiadając na pytanie o model rzeczywistości, do której skutecznego poznawania bądź opanowywania warto zastosować to metodologiczne narzędzie, okazuje się, że najlepiej odpowiada ono modelowi nieisteistycznemu.

Funkcjonowanie EUO w nauce podważa ideał bezzałożeniowości poznania naukowego. Koncepcja EUO wiąże się z rewizją obrazu nauki jako wolnej od dogmatyzmu, wskazywaniem ważnej roli filozofii w nauce oraz rozważaniami na temat pluralizmu naukowego. Jodkowski bezpośrednio popiera podejście pluralistyczne w sprawie możliwości uprawiania nauki w ramach różnych EUO. Wprost stwierdza, że „[...] naturalizm nie jest jedynym możliwym epistemicznym układem odniesienia, w ramach którego można uprawiać naukę [...]”,³⁶ a także że „[...] dopuszczenie nienaturalistycznych epistemicznych układów odniesienia zwiększa pluralizm naukowy, co — jak każdy pluralizm — może przyczyniać się do rozwoju samej nauki”.³⁷ Odnośnie do tego ostatniego zdania można zapytać, o rozwoju której nauki Jodkowski mówi. Może chodzić przynajmniej o trzy różne „nauki”: po pierwsze, o jakąś naukę wyższego rzędu, rozumianą po prostu jako działalność poznawczą w ogóle, której rozwój polegać

³³ Por. JODKOWSKI, „Epistemiczny układ odniesienia...”, s. 98, 104.

³⁴ Por. JODKOWSKI, „Epistemiczne układy odniesienia...”, s. 115.

³⁵ JODKOWSKI, „Uczony w ciemnym budynku...”, s. 64.

³⁶ JODKOWSKI, „Epistemiczne układy odniesienia...”, s. 108. Por. też JODKOWSKI, „Epistemiczne układy odniesienia...”, s. 116.

³⁷ JODKOWSKI, „Epistemiczne układy odniesienia...”, s. 108.

miałby na rzeczywistym (obiektywnym) sukcesie poznawczym; po drugie, może to być rozwój nauki związanej ze starym EUO, w której dzięki krytyce lepiej dostrzeże się pewne problemy i/lub zwiększone zostaną wysiłki praktyczne i teoretyczne, co doprowadzi do rozwiązania nowych lub starych problemów bądź dokona jakichś nowych odkryć; po trzecie, może to być rozwój nowego sposobu uprawiania nauki, polegający być może na jego większym uszczegółowieniu czy zastąpieniu starego ujęcia. W każdym razie Jodkowski przyjmuje, że wśród filozoficznych założeń nauki dopuszczalne jest stosowanie założeń alternatywnych względem naturalizmu, co mogłoby pozwolić na uprawianie nauki, która nie byłaby w konflikcie z religią:

Skoro nauka znajduje się pod wpływem rozmaitych „pozanaukowych” czynników, to wśród tych ostatnich mogą się znajdować czynniki religijne. [...] Uczeni zaangażowani religijnie (nie znaczy to tylko „wierzący”, ale także i „zaangażowani ateści”) mogą kształtować swoje pomysły teoretyczne zgodnie ze swoimi przekonaniami. Nie ma tu „widma Średniowiecza”, niebezpieczeństwa zdominowania nauki przez jedną religię, bo — po pierwsze — wśród uczonych istnieje pluralizm postaw wobec religii od pozytywnych, poprzez neutralne, do jawnie wrogich i — po drugie — ostatecznym kryterium akceptacji teorii jest i tak doświadczenie. Istnieje więc możliwość, by nie wpadać w panikę, gdy nauka niezgodna jest z religią (bo uczeni zaangażowani po stronie tej religii mogą wymyślać lepsze empiryczne teorie, które będą już zgodne z ich religią), ani też w tryumfalizm, gdy akurat wspomnianej niezgodności nie ma (bo może to tylko być chwilowy stan rzeczy). Zachowuje się w ten sposób istotne cechy tak religii (jej dogmatyczność i niezmiennność), jak i nauki (zmiennej i podatnej na różnorodne pozanaukowe wpływy) [...]”.³⁸

Przyjęcie pluralizmu w nauce miałoby więc pozwolić na to, by mimo stosowania założeń związanych z religią, tak samo jak przy założeniach antyreligijnych, nauka nie popadała w dogmatyzm. Dzięki temu każda ze stron mogłaby prowadzić badania i poddawać je wzajemnej ocenie. Dopuszczenie do dyskusji między ujęciami, które są alternatywne względem siebie na tak podstawowym poziomie, pozwoliłoby na zachowanie istotnych cech religii oraz nauki, czyli, z jednej strony, stałości podstawowych twierdzeń, a z drugiej, zmienności i wrażliwości na wyniki badań empirycznych.

Do powyższego obrazu pluralizmu nauki w zakresie jej filozoficznych założeń można zgłosić następujące dwa zastrzeżenia. Po pierwsze, idea roli doświadczenia jako „ostatecznego kryterium akceptacji teorii” musi być rozumiana w sposób uwzględniający wszystkie te zastrzeżenia co do uzależniania do-

³⁸ Kazimierz JODKOWSKI, „NOMA, cudy i filtr eksplanacyjny”, *Roczniki Filozoficzne* 2005, t. 53, nr 2, s. 98-99 [83-103].

świadczenia od czynników pozaempirycznych, o których Jodkowski pisał wielokrotnie w swoich publikacjach. Po drugie, spełnienie warunku pluralizmu w nauce, dotyczącego podstawowych filozoficznych założeń nauki, a szczególnie roli naturalizmu metodologicznego, nie jest do zrealizowania bez zgody czegoś, co można by nazwać „duchem epoki”. Problem ten także wiąże się z opisywanym przez Jodkowskiego wpływem czynników kulturowych czy kulturowo-społecznych na naukę. Obecny „duch epoki” wydaje się jednak sprzyjać nurtom, którym bliżej jest do wykluczania tradycyjnej religii z różnych obszarów życia społecznego i kulturalnego oraz zastępowania jej ujęciami spowinowacnymi raczej z naturalistycznymi założeniami nauki. W tym kontekście możliwość realizacji ideału pluralizmu epistemicznych układów odniesienia wydaje się trudna do spełnienia.

Obserwacja dyskusji, które były toczone w filozofii nauki oraz wnioski Jodkowskiego, które doprowadziły do sformułowania EUO, pozwala wskazać kilka ustaleń mających kluczowe znaczenie w badaniach nad relacją nauki i religii, w tym we właściwym ujęciu samego modelu poziomów analizy: 1) nie można wskazać ostrego kryterium demarkacji między nauką a metafizyką czy między nauką a religią lub pseudonauką; 2) filozofia, w tym założenia metafizyczne, odgrywa ważną rolę w nauce, wyznaczając ogólne warunki uprawiania nauki, ale także wpływając na treść teorii naukowych oraz szczegółowych twierdzeń empirycznych; 3) każda obserwacja ma charakter uteoretyzowany; 4) niektóre różnice w założeniach teorii naukowych skutkować mogą częściową niewspółmiernością tych teorii; 5) te same dane empiryczne mogą być wyjaśnione w ramach nawet radykalnie odmiennych systemów teoretycznych związanych z różnymi filozoficznymi założeniami na temat badanej rzeczywistości. Ważnym dla badania relacji nauki i religii ogólnym wnioskiem z tych rozważań jest fallibilistyczna teza o hipotetycznym charakterze wszelkich twierdzeń nauki, także tych mających charakter empiryczny.

Ta hipotetyczność wszelkich twierdzeń okazuje się cechą działalności poznawczej w ogóle, co łatwo można przedstawić za pomocą zaproponowanego modelu poziomów analizy, pokazującego logiczny porządek poznania jako zachynającego się od założeń najbardziej ogólnych i prowadzących do twierdzeń coraz bardziej szczegółowych, „dziedziczających” jednak założeniowy charakter swoich logicznych „antenatów”. Można powiedzieć, że model ten porządkuje rodzaje założeń ujętych jako sądy poznawcze na temat rzeczywistości, przyjmowane przy dochodzeniu do innych sądów poznawczych. W ten sposób pozwala odróżnić sytuacje, w których twierdzenia są wyprowadzane z innych ze względu na związki analityczne i epistemiczne między nimi, od tych, w których związki takie są jedynie pozorne, zaś kluczową rolę w przyjmowaniu określonych twierdzeń pełnią czynniki pozalogiczne i pozaepistemiczne. Ta cecha mo-

delu okaże się kluczowa w rozpoznaniu tego, czy modyfikacja tradycyjnego teizmu przez teizm naturalistyczny jest uzasadniona ustaleniami współczesnej nauki i ewentualnie, w jaki sposób, czy też — i w jakim stopniu — modyfikacja ta jest raczej wynikiem oddziaływania pozapoznawczych czynników, np. społeczno-kulturowych (które nie są już przedmiotem dokładnej analizy, jako wykraczające poza poznawczy aspekt nauki i religii, do badania którego model został skonstruowany).

Przy eksplikacji modelu poziomów analizy warto też odwołać się do ewolucji poglądów XX-wiecznej filozofii nauki, której analiza doprowadziła Jodkowskiego do sformułowania koncepcji EUO. W pierwszej połowie XX w., tzw. logiczni empiryści wprowadzili popularny podział twierdzeń na sensowne i pozbawione sensowności poznawczej. Wśród nieanalitycznych sądów o rzeczywistości starali się przede wszystkim odróżnić mające wartość poznawczą twierdzenia nauki od, ich zdaniem, pozbawionych wartości poznawczej sądów, do których zaliczali szereg twierdzeń filozofii czy religii. O sensowności twierdzeń stanowić miało posiadanie przez nie treści empirycznej, możliwej do wyznaczenia zgodnie z kryteriami empirycznej weryfikowalności bądź konfirmowalności. Twierdzenia, które tych kryteriów nie spełniały, określali mianem „metafizycznych”. Uznawali, iż nie ma dla nich miejsca w nauce, na której twierdzenia, poza sędami logiko-matematycznymi, powinny składać się jedynie te, które można empirycznie potwierdzić lub sprawdzić. Wśród sądów naukowych różniali twierdzenia obserwacyjne oraz teoretyczne. Zakładali przy tym istnienie neutralnego teoretycznie języka obserwacyjnego oraz możliwość obserwacji wolnej od wcześniejszego przyjęcia jakichkolwiek teorii. Dzięki niej uczoney miałby mieć dostęp do tzw. nagich faktów, które mógłby opisywać w neutralnym teoretycznym języku i z których można by wywieść wszystkie terminy i zdania teoretyczne (w tym prawa i teorie naukowe).

Krytyka wymienionych stanowisk toczyła się w gronie logicznych empirystów, ale prowadzona była także z pozycji tzw. uhistorycznionej filozofii nauki czy socjo-historycznego nurtu filozofii nauki. Podważała zasadność takiego ostrego odróżniania twierdzeń naukowych i metafizycznych, jak i twierdzeń obserwacyjnych i teoretycznych, a także doprowadziła do rewizji wymienionych założeń i kryteriów. Wskazywano na ważną rolę filozofii w nauce. Choć różnie była ona ujmowana, zasadniczo zgadzano się, że szereg filozoficznych założeń i twierdzeń, które logiczni empiryści określiliby jako metafizyczne i obojętne dla nauki, stanowi istotny składnik badań naukowych. Dychotomiczny podział twierdzeń na obserwacyjne i teoretyczne odrzucony został wraz z przyjęciem konkurencyjnej tezy o uteoretyzowaniu obserwacji.

MPA stanowi swego rodzaju pokłosie zasygnalizowanych wyżej dyskusji. W przeciwieństwie do celu, jaki mieli logiczni empiryści, nie służy on oddzielaniu twierdzeń wartościowych od bezwartościowych. Podział przyjęty przez logicznych empirystów traktuje się tu jednak jako pierwsze przybliżenie typologii wszelkich twierdzeń o charakterze poznawczym, w której za najbardziej typowe czy wzorcowe uznaje się tzw. „sądy obserwacyjne”. Stąd spośród pięciu proponowanych tu rodzajów twierdzeń niektóre określić można jako metafizyczne, a inne jako empiryczne, rozróżniając je ze względu na empiryczną sprawdzalność drugich, w stosunku do braku możliwości takiego sprawdzenia w wypadku tych pierwszych. Uwzględnienie ustaleń ze strony ujęć krytycznych względem neopozytywizmu wyraża się w uwzględnieniu w MPA poziomów twierdzeń o charakterze filozoficznym, które na różny sposób odgrywają ważną rolę w nauce, a także w religii, i wpływają na treść oraz akceptację twierdzeń z poziomów empirycznych.

W porównaniu z koncepcją Jodkowskiego zaproponowany tu model pozwala na bardziej szczegółowe przedstawienie relacji między nauką a religią. Na podstawie tego, co pisze Jodkowski,³⁹ można wywnioskować, że wyróżnia on trzy rodzaje (poziomy) twierdzeń, które można określić jako: 1) empiryczno-teoretyczne (charakterystyczne dla nauki uteoretyzowane twierdzenia obserwacyjne oraz prawa i teorie naukowe); 2) filozoficzne, ale ważne dla nauki, jak założenia o deterministycznym lub niedeterministycznym charakterze pewnych procesów przyrodniczych; być może też zaliczałyby się tu założenia o świecie jako całości, jak założenia o poznawalności czy matematyczności przyrody oraz twierdzenia naturalizmu metafizycznego oraz 3) metafizyczne — zupełnie obojętne dla nauki, jak twierdzenia o bycie jako takim itp. Jodkowski jednak w żadnej pracy nie przedstawił wprost systematycznej wykładni tego zagadnienia. Z punktu widzenia proponowanego pięciopoziomowego modelu zaprojektowanego do analizy teizmu naturalistycznego ujęcie Jodkowskiego, o ile jest trafnie tu zrekonstruowane, niewystarczająco dokładnie oddaje złożoność badanego stanowiska oraz relacji nauki i religii. MPA pozwala na dostrzeżenie różnic między trzema rodzajami twierdzeń filozoficznych, z których każdy odgrywa inną ważną rolę w nauce lub religii. Pozwala przez to precyzyjniej ująć silną i słabą wersję TN. MPA lepiej pokazuje ważną w teizmie chrześcijańskim rolę religijnych twierdzeń o regularnościach ujętych jako twierdzenia empiryczne. Niemniej koncepcja EUO oraz badana przez Jodkowskiego problematyka z zakresu filozofii nauki, która stanowi element kontekstu ważny dla sformułowania tej koncepcji, są istotne jako punkt wyjścia dla opracowania MPA.

³⁹ Jodkowski wprost nie przedstawił tej koncepcji w żadnej publikacji. Wskazywał na nią natomiast w rozmowach przy okazji różnych spotkań.

C. Poziomy analizy

Dwie poniższe tabele poglądowo prezentują ogólną charakterystykę MPA (Tab. 1) oraz przykłady ilustrujące ogólny sposób uporządkowania twierdzeń w ramach tego modelu (Tab. 2). Model składa się z pięciu poziomów twierdzeń. Dwa z nich, poziom „najgłębszej” metafizyki oraz „płytszej” metafizyki, zajmują najwyższe miejsca w modelu. Twierdzenia w nich występujące stanowią wzorcowe przykłady twierdzeń metafizycznych w ujęciu logicznego empiryzmu i nie odgrywają roli w rozstrzygnięciach między konkurującymi koncepcjami a twierdzeniami obserwacyjnymi pojawiającymi się w nauce. Dwa najniższe poziomy, tj. poziom *twierdzeń o regularnościach* i poziom *twierdzeń obserwacyjnych*, mają charakter empiryczny w tym sensie, że są wzorcem twierdzeń mających spełniać kryteria empirycznej testowalności i sensowności. Po-

Tabela 1. Ogólna charakterystyka modelu poziomów analizy.

P1 — „najgłębsza” metafizyka	Najbardziej ogólne, nietestowalne empirycznie i pozbawione sensowności poznawczej (według kryterium neopozytywistów) twierdzenia metafizyczne o istnieniu jako takim, o ostatecznej podstawie istnienia.
P2 — metafizyka „płytsza”	Metafizyczne twierdzenia o najbardziej ogólnych własnościach rzeczywistości empirycznej, w tym twierdzenia o wartościach.
P3 — ontologia przyrody	Twierdzenia o ontologicznym porządku rzeczywistości przyrodniczej zawarte (zwykle milcząco) w koncepcjach funkcjonowania poszczególnych obszarów rzeczywistości empirycznej przyjmowane w różnych dziedzinach nauki, jak i w religijnych koncepcjach działania sfery nadnaturalnej w przyrodzie.
P4 — twierdzenia o regularnościach	W przypadku nauki — ogólne twierdzenia wyrażane w postaci praw i teorii dotyczące regularności obserwowanych w świecie, włączając klasyfikację; w religiach — twierdzenia wyrażające ogólne, rozpoznawalne przez obserwację, reguły działania sfery nadnaturalnej w rzeczywistości empirycznej.
P5 — twierdzenia obserwacyjne	Twierdzenia szczegółowe opisujące zdarzenia i własności obserwowane w świecie przyrodniczym czy w rzeczywistości empirycznej w określonym miejscu i czasie.

średni poziom *ontologii przyrody* zawiera założenia filozoficzne na temat ontologii świata naturalnego wykorzystywane w poszczególnych teoriach naukowych

czy dziedzinach nauki. MPA pozwala pokazać, w jakim sensie można mówić, że wyróżnione tu typy twierdzeń występują także w religii, a przez to stanowi ramę roboczą, w obrębie której można dokonać porównania twierdzeń nauki i religii. Poniżej znajduje się szczegółowy opis wymienionych poziomów oraz relacji między nimi. By przedstawić funkcjonowanie tego modelu wskazane zostaną przykładowe twierdzenia należące do poszczególnych poziomów oraz omówione zostaną relacje między nimi.

Tabela 2. Przykładowe twierdzenia ujęte w ramach MPA.

P1	Istnieje świat zewnętrzny poza naszym umysłem. Byt jest, a niebytu nie ma; Każdy byt jest istotą istniejącą. Byt bytuje, nicłość „nicościuje”. Bóg stale podtrzymuje świat w istnieniu. Duch Święty od Ojca i Syna pochodzi.
P2	Świat jako całość jest poznawalny, matematyczny, piękny itp. Świat istnieje w jakimś celu, jego istnienie ma sens. Świat to samoczynny proces, w który nie ingeruje nic z zewnątrz. Boski <i>Logos</i> jest obecny w świecie.
P3	Zdarzenia kwantowe są indeterministyczne. Procesy chaotyczne są deterministyczne. W sferze fizycznej nie występuje oddziaływanie na odległość. Ewolucja biologiczna zachodzi w sposób całkowicie przypadkowy. Nic spoza świata nie ingeruje w procesy fizyczne, biologiczne, psychiczne, społeczne, historyczne. Człowiek jest bytem wyłącznie naturalnym. Człowiek ma niematerialną duszę.
P4	$F = ma$. Ontogeneza jest rekapitulacją filogenezy. Zabicie koguta w odpowiednim czasie spowodzi deszcz. Odpowiednio wykonane mantry przez oddziaływanie na bogów zapewnią płodność, dostatek, zdrowie itp. Wielką moc posiada wytrwała modlitwa sprawiedliwego.
P5	Spadł deszcz. Jezus i Piotr chodzili po wodzie. W warstwie X znajduje się skałmieniość Y. Anna ma atak na tle zaburzeń dysocjacyjnych. Anna jest opętana przez Szatana. Wody Morza Czerwonego rozstały się po tym, jak Mojżesz uniósł swoją łaskę. François Audelan chory na przewlekłą białaczkę szpikową został 14 września 2012 roku uzdrowiony za wstawiennictwem bł. Jerzego Popiełuszki.

Poziom 1 — *poziom „najgłębszej” metafizyki*. Termin „metafizyka” może być różnie rozumiany. Z punktu widzenia podejścia przyjętego przy konstrukcji MPA ważne są dwa spośród jego różnych znaczeń. Pierwsze z nich wyznaczone jest przez podejście typowe dla filozofii klasycznej. W tym ujęciu przez „twierdzenia metafizyczne” rozumie się twierdzenia, które opisują najbardziej ogólne własności bytu, istnienia czy sam byt i istnienie. Inne ważne tu rozumienie zostało przyjęte przez logicznych empirystów. Zgodnie z nim twierdzenia metafi-

zyczne to te, których znaczenie oraz wartość logiczna nie jest kontrolowalna przez doświadczenie. Rudolf Carnap zaliczał do nich: „[...] twierdzenia, które pretendują do roli twierdzeń reprezentujących wiedzę o czymś, co leży ponad czy poza wszelkim doświadczeniem, np. o prawdziwej *istocie* rzeczy, o *rzeczach samych w sobie*, o *absolucie* itp.”⁴⁰ Wszystkie twierdzenia metafizyczne pierwszego typu są więc jednocześnie twierdzeniami drugiego typu, bo nie mają charakteru twierdzeń empirycznych. Istnieją jednak twierdzenia metafizyczne w sensie podanym przez neopozytywistów, które nie należą do zakresu twierdzeń w ujęciu klasycznym. Przykładem takiego twierdzenia podanym przez Carnapa jest sąd głoszący, że istnieje nieobserwowalne pole lewitacyjne. Jest ono metafizyczne, bo nie można z niego dedukować żadnych zdań obserwacyjnych.⁴¹

Poziom 1 zawiera więc twierdzenia zaliczane przez logicznych empirystów do twierdzeń metafizycznych. Są one pozbawione treści empirycznej. Z punktu widzenia empirycznych kryteriów sensowności są uznane za pozbawione wartości poznawczej. W żaden sposób nie wpływają one na treść teorii naukowych i w tym sensie są dla nauki obojętne. Stanowią one za to istotną część filozoficznych i religijnych systemów przekonań. Głoszą metafizyczne tezy na temat bytu i istnienia jako takiego. Na tym poziomie wypowiada się sądy o Bogu (Absolucie itp.) jako źródle czy podstawie wszelkiego istnienia, mówi się o atrybutach Boga, analizuje się relacje między bytem koniecznym a bytem przygodnym, rozważa się, czy ontologiczna podstawa rzeczywistości ma charakter osobowy czy bezosobowy. Stąd też przykładowe twierdzenia z tego poziomu to „Istnieje byt konieczny”, „Każda rzecz i każdy proces są nieustannie w niewykrywalny doświadczalnie sposób podtrzymywane przez Boga w istnieniu”, „Byt jest, a niebytu nie ma”, „Nicość nicościuje”, „Podstawą wszystkiego, co istnieje, jest materia w ruchu” itp.

Ten poziom obejmuje również twierdzenia religijne o tzw. ogólnym działaniu Boga przeciwstawianym specjalnemu działaniu Boskiemu w świecie. Kate-

⁴⁰ Rudolf CARNAP, **Filozofia jako analiza języka nauki**, przeł. Andrzej Zabłudowski, PWN, Warszawa 1969, s. 10. Wyróżnienia dokonane przez Carnapa. W dalszej części pracy we wszystkich cytatach zachowuje się oryginalne wyróżnienia, o ile nie jest wprost stwierdzone, że zostały zmodyfikowane.

⁴¹ Por. CARNAP, **Filozofia jako analiza...**, s. 9. W sprawie stanowiska logicznego empiryzmu odnośnie do sensowności poznawczej twierdzeń por. np.: JODKOWSKI, **Wspólnoty uczonych...**, s. 28-47; Artur KOTERSKI, **Weryfikacjonistyczne kryteria demarkacji w filozofii nauki Koła Wiedeńskiego**, Centrum Nauki Języka Angielskiego Metodą Callana Akces, Poznań 2002; Józef ŻYCIŃSKI, „Empiryzm logiczny a kryteria naukowości we współczesnej fizyce teoretycznej”, w: ZON (red.), **Pogranicza nauki...**, s. 13-21.

gorie te będą omawiane bardziej szczegółowo w części poświęconej wykorzystywaniu ich przez teistów naturalistycznych.⁴² Tu wystarczy wskazać, że ogólne działanie Boga to taki rodzaj działania, które obejmuje jednocześnie cały świat, zaś szczególne działanie Boga to działanie, które ma miejsce jedynie w pewnym czasowym i przestrzennym obszarze świata. Ogólnym działaniem jest więc podtrzymywanie świata w istnieniu przez Boga. Specjalnym działaniem Boga byłyby odpowiedzi na kierowane do niego modlitwy czy wpływanie na określone zdarzenia historyczne lub przyrodnicze.

Poziom 2 — poziom „płytszej” metafizyki. Twierdzenia z tego poziomu także nie są testowalne empirycznie, zatem też spełniają kryteria logicznego empiryzmu jako twierdzenia metafizyczne. Poziom ten zawiera najbardziej ogólne twierdzenia na temat własności rzeczywistości empirycznej, uporządkowania świata empirycznego, jak na przykład twierdzenia o ogólnej racjonalności lub matematycznym charakterze tego porządku, poznawalności świata, deterministycznym lub indeterministycznym charakterze świata jako całości, monistycznym, dualistycznym czy pluralistycznym charakterze świata empirycznego jako całości.⁴³ Ten poziom obejmuje dyskusje, czy sposób funkcjo-

⁴² Por. rozdz. 2 i 3. W sprawie ogólnego i specjalnego działania Boga w świecie por. też: Nicholas SAUNDERS, *Divine Action and Modern Science*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, s. 17-23; Adam ŚWIEŻYŃSKI, *Filozofia cudu. W poszukiwaniu adekwatnej koncepcji zdarzenia cudownego*, Wyd. UKSW, Warszawa 2012, s. 169-174; Adam ŚWIEŻYŃSKI, *Ontology of Miracle. Supernaturalism, God's Action and System Approach Towards the Ontology of Miracle*, Wyd. UKSW, Warszawa 2012, s. 93-99.

⁴³ Przykładowe rozważania występujące na tym poziomie analizy: „Okazuje się, że struktura wszechświata jest przedziwnie podobna do tych struktur, których studiowaniem zajmuje się matematyka. Podobieństwo jest tak zadziwiające, że niektórzy myśliciele są skłonni traktować je jako coś w rodzaju identyczności. Chcąc to podkreślić, powiadają oni, że *przyroda jest matematyczna*, lub że jest zbudowana z matematyki” (Michał HELLER, „Co to znaczy, że przyroda jest matematyczna?”, w: Michał HELLER i Józef ŻYCIŃSKI (red.), *Matematyczność przyrody*, Wyd. Petrus, Kraków 2010, s. 8 [7-18]). Można jednak wyobrazić sobie inne ujęcia rzeczywistości, wyrażane twierdzeniami należącymi do P2. Na przykład przedstawiałyby one świat jako całość na podobieństwo do ludzkich uczuć. Jak pisze Heller: „Jeżeli świat chętnie ulega zmatematyzowanym badaniom, to musi on posiadać pewną własność, która go do tego uzdalnia. Nazwijmy ją własnością *M*. [...] światy mogą być pozbawione własności *M* na wiele różnych sposobów. Przede wszystkim można [...] wyimaginarować sobie świat całkowicie amatematyczny. Powszechnie sądzi się, że ludzkie uczucia i namiętności (takie jak miłość czy nienawiść) nie dadzą się zmatematyzować. Świat, który byłby podobny do ludzkich namiętności, nazwijmy irracjonalnym światem” (HELLER, „Co to znaczy...”, s. 12). Życiński przeciwstawia twierdzeniu o matematyczności przyrody twierdzenie o jej literackości (por. Józef ŻYCIŃSKI, „Jak rozumieć matematyczność przyrody?”, w: HELLER i ŻYCIŃSKI (red.), *Matematyczność przyrody...*, s. 20-24 [19-36]).

Heller wskazuje też, że świat może być matematyczny na różne sposoby, tj. funkcje matematyczne potrzebne do jego opisu mogą być mniej lub bardziej trudne do poznania. W skrajnym

nowania świata lepiej wyraża teoria form substancjalnych i Wszechświata-organizmu, czy koncepcja Wszechświata-maszyny.⁴⁴

Poziom ten obejmuje także twierdzenia na temat sensu świata czy istnienia, włączając tu twierdzenia o wartościach interpretowane jako sądy opisowe, ale także twierdzenia zawarte w różnych stanowiskach na temat ontologicznego statusu twierdzeń o wartościach. Występowałyby tu też twierdzenia głoszone w sporach o relatywistyczną i antyrelatywistyczną interpretację świata, w sporach o powszechniki itp. Występowałyby tu także sformułowania przekonań, że świat jako całość jest piękny, wspaniały albo okrutny, brzydki itp.

Istotna różnica między twierdzeniami tego poziomu a twierdzeniami poziomu pierwszego jest taka, że choć oba rodzaje mają charakter metafizyczny, to twierdzenia poziomu „*plytszej*” *metafizyki* są ważnymi założeniami kryjącymi się za przyjmowanymi przez ludzi postawami i ocenami świata oraz uzasadniają ten czy inny rodzaj podejmowanej aktywności. Niektóre z tych twierdzeń są szczególnie ważne dla prowadzenia działalności naukowej czy poznawczej w ogóle. Twierdzenia o poznawalności czy racjonalnym charakterze ładu przyrodniczego są kluczowym założeniem nauki jako takiej. Przyjęcie tej czy innej

przypadku świat mógłby być matematyczny, ale mimo to dla nas niepoznawalny (por. HELLER, „Co to znaczy...”, s. 13). Twierdzenie o matematyczności świata nie jest więc tożsame z twierdzeniem o jego poznawalności. Twierdzenie o matematyczności świata może też pociągać za sobą różne ujęcia rzeczywistości ze względu na różne sposoby rozumienia statusu ontologicznego pojęć i twierdzeń matematyki. Te różne interpretacje także byłyby wyrażane twierdzeniami P2. W sprawie analizy filozoficznych założeń matematyki oraz ich konsekwencji dla obrazów świata z nimi związanych por. Zygmunt HAJDUK, „Ontologiczne założenia matematyki”, w: HELLER i ŻYCIŃSKI (red.), **Matematyczność przyrody...**, s. 103-120; Józef TUREK, „Filozoficzne implikacje matematyzacji przyrody”, w: HELLER i ŻYCIŃSKI (red.), **Matematyczność przyrody...**, s. 121-137.

⁴⁴ W sprawie tego typu dyskusji w filozofii i nauce nowożytnej por. np. BROOKE, **Science and Religion...**, s. 119-124; Gary B. DEASON, „Reformation Theology and the Mechanistic Conception of Nature”, w: David C. LINDBERG and Ronald L. NUMBERS (eds.), **God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science**, University of California Press, Berkeley — Los Angeles — London 1986, s. 167-191; Margaret C. JACOB, „Christianity and the Newtonian Worldview”, w: LINDBERG and NUMBERS (eds.), **God and Nature...**, s. 238-255; Roger HANH, „Laplace and the Mechanistic Universe”, w: LINDBERG and NUMBERS (eds.), **God and Nature...**, s. 256-276; Jacques ROGER, „The Mechanistic Conception of Life”, w: LINDBERG and NUMBERS (eds.), **God and Nature...**, s. 277-295; Nancey R. PEARCEY and Charles B. THAXTON, **The Soul of Science: Christian Faith and Natural Philosophy**, Crossway Books, Wheaton 1994, s. 79-120; BARBOUR, **Issues in Science...**, s. 34-43; Michał HELLER i Józef ŻYCIŃSKI, **Wszechświat — maszyna czy myśl? Filozofia mechanicyzmu: powstanie — rozwój — upadek**, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1988; Michał HELLER, Józef ŻYCIŃSKI, Tadeusz PABJAN, Małgorzata GŁÓDŹ, Jerzy SZCZĘSNY i Jacek URBANIEC, **Wszechświat — maszyna czy myśl. Filozofia mechanicyzmu: powstanie, rozwój, upadek**, Copernicus Center Press, Kraków 2014; HOOYKAAS, **Religia i powstanie nowożytnej nauki...**, s. 25-32.

interpretacji statusu twierdzeń o wartościach wiąże się bezpośrednio z problemem dokonywania wyboru działań uznanych za właściwe czy z ocenami ludzkich działań.

Twierdzenia z tego poziomu stanowią więc ważną część religijnych i filozoficznych systemów przekonań. W przypadku filozofii stanowią część metafizyki w sensie klasycznym (podobnie jak twierdzenia z P1) lub aksjologii. W przypadku religii występują tu także związane z P1 przekonania mówiące o ogólnym działaniu Boga wyrażonym w stałości i niezmienności ładu przyrodniczego czy o wymiarze aksjologicznym świata jako ugruntowanym w Bogu, Absolutie czy Istocie Najwyższej. Byłyby to przykładowo twierdzenia o Boskim *Logosie* obecnym w Prawach Przyrody, a przez to immanentnie obecnym w świecie. Twierdzenia, że źródło istnienia jest również źródłem racjonalnego porządku świata oraz jego aksjologicznego wymiaru czy że racjonalność Stwórcy odzwierciedla się w stworzonym świecie⁴⁵ są przykładami związków między metafizycznymi twierdzeniami P1 i P2. Zdaniem Hellera jest bardzo prawdopodobne, że świat zupełnie niematematyczny, czyli nieracjonalny, nie mógłby w ogóle istnieć.⁴⁶ W ten sposób Heller wyraża możliwy związek między rodzajami twierdzeń zaliczanych tu do dwu różnych poziomów: twierdzeń o matematycznej naturze świata (P2) i o istnieniu jako takim (P1). Inny sposób połączenia tych poziomów wyraża się w twierdzeniu głoszonym przez Leibniza, że matematyczność świata (P2) wywodzi się z matematyczności boskiego umysłu (P1): „Cum Deus calculat, fit mundus”.⁴⁷

⁴⁵ Por. Michał HELLER, „On Theological Interpretations of Physical Creation Theories”, w: RUSSELL, MURPHY and ISHAM (eds.), *Quantum Cosmology...*, s. 102-103 [93-103]; John C. POLKINGHORNE, „Where Is Natural Theology Today?”, *Science and Christian Belief* 2006, vol. 18, no. 2, s. 177-178 [169-179]; John C. POLKINGHORNE, *Jeden świat. Wzajemne relacje nauki i teologii*, przeł. Marek Chojnacki, Wyd. WAM, Kraków 2008, s. 146; John C. POLKINGHORNE, „The Anthropic Principle and the Science and Religion Debate”, *Faraday Papers* 2007, no. 4, s. 4 [1-4]; John C. POLKINGHORNE, „The Science and Religion Debate — An Introduction”, *Faraday Papers* 2007, no. 1, s. 2-3 [1-4]; Ian G. BARBOUR, „Taking Science Seriously without Scientism: A Response to Taede Smedes”, *Zygon* 2008, vol. 43, no. 1, s. 265 [259-269]. Por. też BYLICA, „Darwinizm i koncepcja...”, s. 195). Idee tego typu zawarte są też w: George V. COYNE i Michał HELLER, *Pojmowalny wszechświat*, przeł. Robert M. Sadowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2007.

⁴⁶ Por. HELLER, „Co to znaczy...”, s. 14, 19.

⁴⁷ Por. np. Witold MARCISZEWSKI, „Matematyczność przyrody a matematyczność języka”, w: HELLER i ŻYCIŃSKI (red.), *Matematyczność przyrody...*, s. 140 [138-144]. Por. też stanowisko Hellera w sprawie działania Boga w świecie prezentowane w niniejszej pracy (rozdz. 2, podrozdz. C).

Innym oprócz twierdzenia o poznawalności świata założeniem ważnym dla nauki jako całości jest obecnie powszechnie przyjmowana w nauce teza naturalizmu. Głosi ona, że materialny świat przyrody jest zamkniętym systemem przyczyn i skutków, pozbawionym czynników niebędących ostatecznie ugruntowanymi w tym systemie; w system ten nie ingerują więc żadne inne czynniki spoza świata, gdyż takie nie istnieją, a jeśli by nawet istniały, to nie czynią tego w sposób rozpoznawalny empirycznie. Założenie to i jego wpływ na naukę oraz relację nauki i religii, a w szczególności jego rola w TN są jednym z głównych przedmiotów analiz tej pracy. Na razie jednak wystarczy tu zwrócić uwagę, że zarówno to metafizyczne założenie, jak i to mówiące o poznawalności świata są założeniami nauki jako całości, to znaczy nie rozstrzygają o przyjęciu tych czy innych koncepcji wcześniej uznanych za naukowe. W tym sensie nie wpływają w sposób szczególny na treść teorii naukowych i naukowych zdań obserwacyjnych. Wpływają na nie natomiast w sposób ogólny — twierdzenia, które nie są z nimi zgodne, nie są uznawane za twierdzenia naukowe. W szczególności dotyczy to założenia naturalizmu. W tym sensie naturalizm jest, jak wyraża to Jodkowski, epistemicznym układem odniesienia, podającym ogólny konieczny warunek tego, co jest, a co nie jest nauką. Założenie o poznawalności świata wydaje się również stanowić taki ogólny warunek. Stwierdzenie w jakimś konkretnym przypadku niepoznawalności zjawiska wyklucza jakkolwiek możliwość prowadzenia naukowych badań nad tym zjawiskiem.

Poziom 3 — poziom *ontologii przyrody* — obejmuje twierdzenia filozoficzne na temat określonych fragmentów rzeczywistości przyrodniczej przyjmowane w poszczególnych teoriach przyrodniczych, systemach teorii czy dziedzinach i dyscyplinach naukowych lub wykorzystywane w ich filozoficznej interpretacji, w której te twierdzenia przypisuje się nauce. Niektóre z twierdzeń ontologii przyrody są integralną częścią teorii naukowych i bywają niekiedy przyjmowane jedynie milcząco. Przykładowe twierdzenia to: „Między obiektami fizycznymi nie zachodzi oddziaływanie na odległość”, „Proces ewolucji jest niekierowany — nie ma żadnego celu”, „Świadomość nie jest niczym więcej, jak skutkiem działania komórek w mózgu”, „Procesy kwantowe są indeterministyczne”, „Procesy chaotyczne są deterministyczne”, „Świadomość jest emergentną własnością mózgu”, „Człowiek jest złożeniem materialnego ciała i niematerialnej, nieśmiertelnej duszy”.

Poziom ontologii przyrody zawiera więc twierdzenia, które są przedmiotem zawężonych do pewnych obszarów przyrody dyskusji między atomizmem a hylemorfizmem, determinizmem a indeterminizmem, redukcjonizmem a antyredukcjonizmem, finalizmem a mechanycyzmem, nadnaturalizmem i interwencjonizmem a antyinterwencjonizmem, monizmem a dualizmem (w kwestii relacji ciała i umysłu ludzkiego) itp. Wymienienie w ramach poziomu ontologii przy-

rody twierdzeń głoszonych w ramach nadnaturalizmu i interwencjonizmu nie oznacza przyjęcia, że Bóg czy inne byty naturalne traktowane są tu jako byty przyrodnicze. Przyjęcie lub odrzucenie tych stanowisk wiąże się z pewną koncepcją funkcjonowania określonych obszarów przyrody jako otwartych lub zamkniętych na działanie czynników zakładane w tych stanowiskach.

W religii twierdzenia o tej czy innej ontologicznej postaci określonych fragmentów rzeczywistości bywają wykorzystywane w różnych koncepcjach sposobu działania Boga w świecie czy w koncepcjach dotyczących relacji między duszą i ciałem oraz ewentualnego wpływu na człowieka różnych bytów nadnaturalnych. Przedstawiciele TN właśnie w różnych zgodnych ze współczesną nauką koncepcjach na temat ontologii przyrody, związanych z indeterminizmem lub skrajną złożonością procesów przyrodniczych, widzą możliwość, by teistyczną doktrynę o działaniu Boga w świecie zharmonizować z naukowym obrazem rzeczywistości. Najpopularniejsze sposoby takiego harmonizowania polegają na odwołaniu do indeterministycznej natury procesów kwantowych czy nieprzewidywalności procesów chaotycznych.⁴⁸

Twierdzenia z tego poziomu traktowane były przez logicznych empirystów jako metafizyczne, a przez to za takie, dla których nie ma miejsca w nauce. W przeciwieństwie do nich przedstawiciele socjo-historycznej szkoły filozofii nauki wykazywali, że twierdzenia takie odgrywają w nauce kluczową rolę. Choć nie są to twierdzenia bezpośrednio testowalne przez obserwację, to są one przyjmowane przez naukowców lub odrzucane wraz z testowalnymi empirycznymi teoriami, z którymi są one związane. Takie filozoficzne założenia zazwyczaj nie są przedmiotem dyskusji w nauce, a przyjmowane są raczej milcząco. Wyrażane bywają natomiast wprost przez uczonych zajmujących się popularyzacją nauki, kiedy to mogą oni sobie pozwolić na filozoficzne rozważania.

Różnica między poziomem ontologii przyrody a poziomem „płytszej” metafizyki polega na tym, że twierdzenia filozoficzne z P3 są wykorzystywane w niektórych teoriach czy dziedzinach nauki, podczas gdy twierdzenia z P2 są założeniami odnoszącymi się do nauki jako całości lub do działalności poznawczej w ogóle, mówią o świecie jako całości. Relacja między twierdzeniami tych poziomów ma charakter różnorodny. Teza P2 o ogólnym indeterminizmie świata nie wyklucza logicznie twierdzenia P3, że pewien rodzaj procesów przyrodniczych ma charakter deterministyczny. Można głosić bez sprzeczności, że świat w ogólności rozwija się w sposób indeterministyczny i jednocześnie, że na przykład same nieliniowe procesy dynamiczne mają charakter deterministyczny.

⁴⁸ Jest to popularne podejście wśród teistów naturalistycznych. W tej sprawie por. rozdz. 3, podrozdz. A.

ny. Jeśli ktoś przyjmuje jakieś twierdzenie P2, to można się spodziewać, że będzie je stosował w interpretacji kwestii bardziej szczegółowych. Wydaje się jednak, że nie ma tu konieczności logicznej co do każdego z możliwych twierdzeń P2. Dla wielu jednak twierdzeń występuje tu jednak logiczna relacja podporządkowania zdania szczegółowego zdaniu ogólnemu. Jeśli przyjmuje się sąd P2, że świat jako całość jest uporządkowany deterministycznie, to jednocześnie uznaje się, że o jakimś z poszczególnych procesów czy rodzajów należy orzec sąd P3, że zachodzi on w sposób deterministyczny. Jeśli zakłada się, że cały materialny świat przyrody jest przyczynowo domknięty (P2), to będzie się wykluczać występowanie czy działanie czynnika nadnaturalnego w określonym obszarze przyrody (P3). W takich sytuacjach występuje proste wnioskowanie dedukcyjne. W sytuacji, gdy ktoś na podstawie tezy o ogólnym indeterminizmie świata (P2) uznaje, że procesy we wszystkich dziedzinach przyrody są indeterministyczne (P3), mamy natomiast do czynienia z czymś, co można by określić jako *odgórną ekstrapolację*, ze względu na brak analitycznego związku między tym, co głoszą P2 i P3.

Z drugiej strony możliwa jest też sytuacja, gdy ktoś uogólnia twierdzenie o ontologii przyrody z danej dyscypliny naukowej, rozciągając jego zastosowanie do całej rzeczywistości. Przykładowo, inspirując się (P3) interpretacjami procesu ewolucji jako niekierowanego i pozbawionego celowości, może ktoś uznać (P2), że świat jako całość jest systemem rozwijającym się bez żadnego celu. Tego typu wnioskowanie można by przez analogię określić mianem *ekstrapolacji oddolnej*.

Poziom 4 — poziom *twierdzeń o regularnościach* — jest poziomem analizy, który można określić jako empiryczny, jako że zawiera twierdzenia naukowe opisujące regularności obserwowane w rzeczywistości empirycznej. Na tym poziomie występują też religijne twierdzenia tego typu. Obejmuje on ogólne twierdzenia teorii i praw naukowych lub — w przypadku religii — twierdzenia o ogólnych regułach rządzących działaniem sfery nadnaturalnej w świecie empirycznym. W przypadku naukowych twierdzeń P4 dotyczących związków przyczynowych, to mają one wtedy postać zdań opisujących relację *jeśli-to-zawsze* lub *jeśli-to-z-pewnym prawdopodobieństwem* w przypadku zjawisk podlegających prawom statystycznym.⁴⁹ Zaliczają się do tego poziomu także zdania subsumpcyjne dotyczące świata empirycznego, stwierdzające, że każdy bądź żaden desygnat danej nazwy jest lub nie jest desygnatem innej nazwy. Występowałyby tu też twierdzenia o prawidłowościach podawane w wyjaśnieniach strukturalnych. Twierdzenia z tego poziomu są więc zdaniami ogólnymi, które

⁴⁹ Por. Hans REICHENBACH, *The Rise of Scientific Philosophy*, University of California Press, Berkeley 1951, s. 6, 158.

są używane jako wyjaśnienia poszczególnych zdarzeń zaobserwowanych w danym miejscu i czasie.

Z indukcjonistycznego punktu widzenia twierdzenia P4 byłyby empiryczne w tym sensie, że ujmowano by je jako indukcyjne uogólnienia szczegółowych twierdzeń obserwacyjnych. Także z punktu widzenia falsyfikacjonizmu miałyby one charakter empiryczny, gdyż podlegają testowaniu za pomocą odwołania do zdarzeń obserwowanych w świecie i opisywanych w zdaniach szczegółowych. Biorąc pod uwagę zagadnienie wyjaśniania, empiryczność tych twierdzeń polega na tym, że wyjaśnienie obserwowanych faktów rozumie się jako relację podporządkowania zdań o tych faktach zdaniom wyrażającym dane ogólne prawo.

O ile nie ma potrzeby wykazywania, że tego typu twierdzenia występują w nauce, to w przypadku religii sprawa nie jest taka oczywista. Czy można mówić o jakichś zdaniach o regularnościach, które dotyczyłyby działania sfery nadnaturalnej w świecie? Czy w jakimś ze znanych systemów religijnych można znaleźć jakieś twierdzenia o stałej, niezmiennej lub choćby względnie stałej relacji pomiędzy światem nadnaturalnym a naturalnym, do której można by się odwołać, by wyjaśnić określone zaobserwowane fakty?

W tym miejscu należy podkreślić, że ten poziom analizy nie obejmuje twierdzeń o ogólnym działaniu Boga (ODB), które należą do P1 lub P2. Takie twierdzenia mogą być używane jako rodzaj wyjaśnień dla określonych zdarzeń zaobserwowanych w świecie w określonym miejscu i czasie, ale takie wyjaśnienia mają inny status. Przykładowo, gdy odpowiadamy na pytanie „Dlaczego deszcz teraz pada?”, to odpowiedzią typu P1 mogłoby być twierdzenie, że Bóg podtrzymuje w istnieniu wszystko, co się dzieje, zatem podtrzymuje także padający obecnie deszcz. Twierdzenie o podtrzymywaniu w istnieniu mówi o ODB i należy do poziomu „najgłębszej” metafizyki i jako takie może być zastosowane do jakiegokolwiek procesu czy faktu zaobserwowanego w świecie. W przypadku pytania o to, dlaczego akurat pada deszcz, a nie śnieg, to *explanans* będzie zawierał to samo zdanie o ODB mówiące, że Bóg podtrzymuje to zjawisko w istnieniu lub że Boski *Logos* jest stale immanentnie obecny w świecie. To samo twierdzenie z poziomu „najgłębszej” metafizyki może być zastosowane do jakichkolwiek danych obserwacyjnych i będzie ono zgodne nawet ze wzajemnie sprzecznymi zdaniem obserwacyjnymi: niezależnie czy stwierdzamy, że o tej i o tej godzinie w danym miejscu pada deszcz, czy że nie pada, obie stwierdzone sytuacje można wyjaśnić jako wynik tego, że Bóg podtrzymuje je w istnieniu. Dlatego właśnie z punktu widzenia empirycznych kryteriów sensowności poznawczej twierdzenia P1 i P2 uznać można za nieposiadające treści empirycznej, a przez to pozbawione wartości poznawczej. Jeśli w ogóle można mó-

wić o nich, że cokolwiek wyjaśniają, to w innym sensie niż gdy mówimy o mocy wyjaśniającej twierdzeń P4.

Problem więc polega na tym, czy w religii można znaleźć twierdzenia typu P4. Otóż religie świata obfitują w opisy regularności związanej z różnymi regułami, stałymi relacjami między przyrodą a światem nadnaturalnym, choć często występują one jako milcząco przyjęte założenia. Można tam jednak wskazać tego typu twierdzenia, odnośnie do których przyjmuje się, że dane obserwacyjne mogły stanowić o potwierdzeniu lub odrzuceniu takiego twierdzenia, co różniłoby je od twierdzeń P1 i P2.

Oto kilka przykładów. Gdy mędrcy *Mama* z kolumbijskiego plemienia Kogi dokonują odpowiednich rytuałów, by sprawić, aby deszcz zaczął padać, to zakładają, że bogowie ześlą deszcz. Rodzaj i sposób wykonania rytuałów nie jest dowolny. Przebiega zgodnie z tym, co nakazała Wielka Matka, i muszą się im podporządkowywać także inni niżsi bogowie czy duchy. To, że mędrcy *Mama* zabijają koguta, by wysłać jego duszę do bogów, oraz wykonują wiele różnych gestów, jest wynikiem ich przekonań, że gdyby tego nie uczynili, to pora deszczowa nie nadeszłaby we właściwym momencie lub nie nadeszłaby wcale. Występuje tu więc założenie o występowaniu pewnych reguł czy adekwatności pewnych twierdzeń o regularnościach opisujących pewien porządek rzeczy, jeśli chodzi o relację między bogami a przyrodą. Oczywiście kosmologia Indian Kogi obejmuje także najbardziej ogólne twierdzenia P1 i P2, jednak one nie odgrywają roli w wyborze opisanego rytuału, jako że jest on wyznaczany przez bardziej szczegółowe reguły mówiące o relacji między bogami a przyrodą. Z tego powodu wydaje się uzasadnione umieszczenie twierdzeń o tych regułach na empirycznym poziomie twierdzeń o regularnościach, zamiast na poziomach metafizycznych.

Wiele podobieństw do opisaney sytuacji można także zauważyć w praktykach szamanów z różnych części świata. W szamanistycznym systemie przekonań skuteczność działań szamanów związana jest z wiedzą o strukturze świata naturalnego, ale także z wiedzą o strukturze świata bogów czy duchów, wiedzą o zasadach dotyczących związków między różnymi duchami a obszarami czy aspektami przyrody, na które one wpływają. Szaman musi też znać reguły mówiące o sposobach wpływania na te istoty duchowe, by móc w ten sposób uzyskać pożądane skutki. Niektóre z tych skutków mogą być obserwowane przez członków społeczności, na przykład takie jednostkowe fakty jak uzdrowienie określonej osoby, padanie deszczu czy udana wyprawa łowiecka.

Wszystkie te reguły i twierdzenia o określonym porządku relacji między światem duchów a światem przyrody często są bardzo skomplikowane, dlatego osoba, która ma zostać szamanem, musi przejść odpowiednie szkolenie, by móc

się z nimi wszystkimi zapoznać. Jest to więc pod tym względem podobna sytuacja do tej, gdy ktoś przygotowuje się, by zostać naukowcem w określonej dziedzinie. Znaczna część jego kształcenia polega na zapoznaniu się z regułami czy twierdzeniami mówiącymi o regularnościach obserwowanych w świecie w zakresie objętym daną dyscypliną naukową. Jedną z ważnych różnic w tym procesie kształcenia polega na tym, że w ramach szamanistycznego systemu przekonań przyjmuje się, że część tej wiedzy można osiągnąć jedynie dzięki bezpośredniemu kontaktowi z bogami, który jest możliwy jedynie dzięki wejściu w stan ekstazy transu.

Także rytuały religii wedyjskiej, szczególnie te opisane w **Brahmanach**, stanowiących zredagowany przez braminów dodatek do **Wed**, stanowią dobry przykład założeń występowania religijnych twierdzeń o regularnościach. W **Brahmanach** zakłada się, że odpowiednie, poprawne wykonanie mantr przyniesie określony skutek za sprawą brahmana, czyli pewnej bezosobowej siły obecnej w każdej z tych mantr. Siła ta przenika cały świat i podlegają jej także bogowie. Specjalne rytuały są przeznaczone dla określonych bogów i dla uzyskania specjalnych skutków, jak płodność, zapewnienie dużej ilości bydła, zdrowia, bogactwa itd. Między systemem szamanistycznym a zakładanym w **Brahmanach** występuje tu interesująca różnica, jeśli chodzi o kwestię skuteczności działań: o ile w ujęciu szamanistycznym trans ekstazy jest warunkiem nawiązania kontaktu z duchami, by móc przekonać je do realizacji pewnych zamierzeń szamana, to w systemie indyjskim, w młodszym okresie wedyjskim, nie uznawano wcale, by dla skuteczności rytuału było konieczne jakiekolwiek zaangażowanie emocjonalne.

Warto w tym miejscu zająć się kwestią relacji między magią a religią. Kłasyk, wyznaczony przez Frazera sposób rozróżniania między magią a religią przypisuje magii założenie, że skuteczność określonych działań związane jest z bezosobowymi, ukrytymi siłami natury, zaś w przypadku religii przyjmuje się, że wiąże się ona z jakimiś bytami osobowymi, jak duchy czy bogowie.⁵⁰ Jeśli przyjąć to rozróżnienie, to magia z jej określonymi twierdzeniami o regularnościach nie różniłaby się zasadniczo od współczesnej nauki, skoro ta także odwołuje się do bezosobowych praw przyrody, sił i procesów, by wyjaśnić zajście określonych zdarzeń, lub dąży do osiągnięcia zamierzonych skutków, jak różne wykorzystywane w praktyce rozwiązania technologiczne:

Gdy magia sympatyczna występuje w formie nieskażonej, wówczas zakłada, że w przyrodzie następstwo jest nieuniknione i niezmiennie i odbywa się bez wpływu

⁵⁰ Por. James George FRAZER, **Złota gałąź**, przeł. Henryk Krzeczkowski, PIW, Warszawa 1965, rozdz. IV.

jakiegokolwiek czynnika duchowego czy osobistego. Tak więc podstawowa koncepcja jest identyczna w magii i współczesnej nauce, u jej podstaw leży wiara *implicite*, ale realna i stanowcza, w ład i jednolitość przyrody. Czarownik nie ma żadnych wątpliwości co do tego, że te same przyczyny spowodują zawsze te same skutki i że odpowiednim praktykom, którym towarzyszyć będą właściwe zaklęcia, muszą towarzyszyć upragnione wyniki, chyba że zaklęcia będą udaremnione i zniszczone przez potężniejsze czary innego czarownika. Nie błaga on żadnej siły wyższej, nie zabiega o względy kapryśnej i nieobliczalnej istoty, nie korzy się przed żadnym straszliwym bóstwem.⁵¹

Z drugiej strony trudnością pojawiającą się przy tak ostrym rozróżnieniu jest to, że zarówno w magii, jak i religii nie ma aż tak wyraźnej różnicy w ujmowaniu jakichś czynników jako osobowych czy bezosobowych. Magia często ma do czynienia z duchowymi czynnikami osobowymi. Na fakt ten wskazywał również sam Frazer: „[...] religia, przyjmując, że świat kierowany jest przez siły świadome, których zamiary mogą być zmienione siłą perswazji, jest fundamentalnie wroga zarówno magii, jak i nauce, obie bowiem uważają za rzecz pewną, że biegu natury nie określają namiętności lub kaprysy istot posiadających osobowość, ale działanie niezmiennych praw funkcjonujących mechanicznie. [...] To prawda, że magia ma często do czynienia z duchami, które są siłami osobowymi tego rodzaju, jakie zakłada religia, ale gdy czyni to we właściwej formie, postępuje z nimi zawsze podobnie jak z siłami nieożywionymi, to znaczy ogranicza je i przymusza, miast starać się pozyskać ich względy lub przebłagać je, jak robi to religia”.⁵² Na wczesnym etapie rozwoju ludzkości antagonizm między magią a religią, jak pisał Frazer, nie był tak ostry, a funkcje czarownika i kapłana często się łączyły. Rytuały religijne i magiczne odprawiane były równocześnie. W niektórych kulturach także na późniejszym etapie przetrwało takie „pomieszanie” religii z magią.⁵³

Twierdzenia opisujące związki między bogami a różnymi aspektami świata naturalnego oraz życia ludzkiego występujące w różnych religiach politeistycznych są przykładami twierdzeń o relacjach między zdarzeniami o charakterze empirycznym a porządkiem występującym w sferze nadnaturalnej. Przyjmuje się, że wyznawcy powinni kierować swoje modlitwy do tego, a nie innego boga, w zależności od rodzaju problemu, który chcą rozwiązać. Jednak także w religiach monoteistycznych, jak chrześcijaństwo (choć z wykluczeniem sporej części odłamów protestanckich), znaleźć można przekonania o pośrednictwie okre-

⁵¹ FRAZER, *Złota gałąź...*, s. 70.

⁵² FRAZER, *Złota gałąź...*, s. 73.

⁵³ Por. FRAZER, *Złota gałąź...*, s. 74-76.

ślonych świętych w rozwiązaniu określonych problemów, włączając w to rozwiązania, które wiążą się z jakimiś zdarzeniami obserwowalnymi. Przykładowo w ramach systemu przekonań występującego w Kościele Rzymskokatolickim mówi się o tym, że jeśli ktoś coś zgubi i ma problem ze znalezieniem tego, to właściwą osobą, o której wstawiennictwo powinien się modlić, jest św. Antoni — „patron rzeczy zgubionych”, a nie św. Mikołaj, który jest patronem dziewic i niezamężnych kobiet.

Jeśli chodzi o kwestię podobieństwa między naukowymi i religijnymi twierdzeniami o regularnościach, to podział na osobowy i bezosobowy charakter czynników, o których mowa w tych twierdzeniach, nie jest jednak istotny. Ważne jest to, że zarówno w religii, magii, jak i nauce można znaleźć założenia, które wyrażają się w twierdzeniach opisujących określony porządek, który wiąże się bezpośrednio z wystąpieniem jakichś faktów obserwowanych w świecie empirycznym.

Różnica między współczesnym fundamentalnym założeniem nauki, zgodnie z którym może ona odwoływać się jedynie do przyczynowych lub strukturalnych relacji zamkniętych w obrębie przyrody czy rzeczywistości empirycznej, a tym, że różne systemy religijne zakładają istnienie jakiegoś porządku w rzeczywistości nadnaturalnej oraz uporządkowanie przyczynowych relacji między sferą nadnaturalną a naturalną, jest kolejną, pozornie tylko ważną, różnicą z punktu widzenia MPA. Nie jest to ważne w tym modelu, gdyż kryterium przyporządkowywania twierdzeń do określonych poziomów nie jest charakter rzeczywistości, do której się odnoszą, ale rodzaj głoszonych zdań pod względem ich związku z doświadczeniem. Ważne jest to, że zarówno nauka, jak i wiele religii głosi wprost lub milcząco zakłada istnienie jakiegoś porządku, który wiąże się z tym, co można zaobserwować i ująć w szczegółowych zdaniach opisujących określone zdarzenia zachodzące w danym miejscu i czasie. W nauce porządek ten jest porządkiem identyfikowanym z bezosobowymi prawami przyrody czy też regularnościami przyrodniczymi, podczas gdy w religiach przy wyjaśnieniu danego zdarzenia może pojawić się odwołanie do określonego porządku obejmującego byty osobowe w sferze nadnaturalnej.

Może pojawić się w tym miejscu zarzut, że często nie można przewidzieć działań człowieka, będącego bytem osobowym, a zatem trudno mówić o regularnościach w działaniach postulowanych nadnaturalnych bytów osobowych. Nie byłoby więc analogii między twierdzeniami o regularnościach występującymi w nauce a tymi, o jakich domniemuje się, że występują w religii. Odwołanie w nauce do czynników bezosobowych można by wtedy traktować jako warunek przewidywalności i powtarzalności zjawisk, który w istotny sposób związany jest z możliwością empirycznej testowalności twierdzeń nauki. Tymcza-

sem duchy czy bogowie mogą być kapryśni i niechętni do poddawania się mocy rytuałów. Taka sytuacja zakładana jest w niektórych religiach. Przykładowo w wedyzmie: Asurowie są właśnie bogami, którzy nie chcą się podporządkowywać władzy mantr i odpowiadają za nieład obserwowany w świecie. Nie we wszystkich jednak religijnych systemach przekonania zakłada się, że bogowie dysponują pełną wolnością. Niezależnie od tego, jest faktem, że możliwość nieskuteczności rytuału jest w tych różnych systemach brana pod uwagę, więc powtarzalność i przewidywalność jest ograniczona. Mimo tego nie podważa to ujmowania niektórych twierdzeń religijnych jako twierdzeń o regularnościach. Ważne jest bowiem, że te różne religijne czy religijno-magiczne systemy zakładają, że rezultat rytuału, będący zamierzonym skutkiem, jak i ten niezamierzony, jest związany z porządkiem występującym w sferze nadnaturalnej i relacją między tym porządkiem a światem empirycznym. Ważne jest, że zakłada się w tych systemach przekonania występowanie pod tym względem jakiejś regularności, a nie jest ważne, czy jest to regularność typu *jeśli-to-zawsze* czy *jeśli-to-prawdopodobnie*, czy jakiegoś zbliżonego typu. Mogą to być twierdzenia probabilistyczne, a więc stwierdzające, jak te byty *zazwyczaj* się zachowują.

Dwa inne argumenty można jeszcze wysunąć przeciwko tezie, że mamy do czynienia z istotną różnicą między naukowymi a religijnymi twierdzeniami o regularnościach, jeśli chodzi o powtarzalność i przewidywalność. Po pierwsze, niektóre procesy będące powszechnie uznanym przedmiotem badań naukowych charakteryzują się ograniczoną przewidywalnością, a niektóre skrajną nieprzewidywalnością, pomimo tego, że przebiegają zgodnie z bezosobowymi prawami przyrody. Przykładami są wspomniane już wcześniej nieliniowe procesy dynamiczne czy procesy kwantowe. Brak ścisłej przewidywalności tych naukowo badanych procesów jest wynikiem innych czynników niż wolna wola bytów osobowych, mianowicie złożoności tych procesów, ich wrażliwości na warunki początkowe czy szczególnie rodzaj niezdeterminowania, jaki zakłada się w mechanice kwantowej. Jak jednak wskazano wyżej, rodzaj czynników, do których się odwołujemy, nie jest zasadą przyjętego tu podziału twierdzeń. Po drugie, istnieją uznane powszechnie za naukowe dyscypliny, które prowadzą badania empiryczne nad zachowaniami bytów osobowych — ludzi. Nawet w tych naukach formułuje się twierdzenia o regularnościach. Są nimi prawa formułowane w psychologii, socjologii czy ekonomii, choć w dyscyplinach tych ma się do czynienia z problemami powtarzalności i przewidywalności badanych zjawisk.

Analizując problem twierdzeń o regularności w judeochrześcijańskiej wersji teizmu, należy pamiętać że P4 zawiera twierdzenia o specjalnym działaniu sfery nadnaturalnej w świecie, a nie o ogólnym działaniu Boga. Omawiane tu twierdzenia nie głoszą więc, choć nie wykluczają, stałej immanentnej obecności Bo-

ga w prawach przyrody czy stałego podtrzymywania świata przez Boga. Judeo-chrześcijański system przekonań zawiera szereg twierdzeń o specjalnym działaniu czynników nadnaturalnych w świecie. Twierdzenia te mówią nie tylko o działaniu Boga, ale także innych, niższych nadnaturalnych stworzonych istot, jak aniołowie, włączając w to aniołów upadłych.

Oczywiście ta wersja teizmu obejmuje także opisy obserwowalnych zdarzeń mających być efektem działania czynników nadnaturalnych, które nie dają się ująć za pomocą twierdzeń o regularnościach opisujących stałe lub *quasi*-stałe relacje między światem a sferą nadnaturalną. Są to sytuacje, w których ze względu na brak wiedzy o ewentualnych takich regularnościach przyjmuje się, że jedyną odpowiedzią na pytanie, dlaczego miała ona miejsce, jest stwierdzenie, że „Widocznie Bóg tak chciał”. Należy tu jednak odróżnić pytanie i wyjaśnienie, o którym tu mowa, od pytań i wyjaśnień właściwych dla metafizycznych poziomów analizy, gdzie również może mieć miejsce odwołanie do nieodgadnionej woli Boga. Chodzi zwłaszcza o pytania typu: „Dlaczego istnieje świat?”, albo „Dlaczego Bóg dopuszcza istnienie zła w świecie?”. Dotyczą one bytu lub świata jako całości i ewentualny brak odpowiedzi na nie, jest innym rodzajem braku niż w przypadku problemów, dla których wyjaśnieniami są twierdzenia P4 o regularnościach.

Twierdzenia P4 służą wyjaśnianiu zająć określonych zdarzeń obserwowanych w świecie. Na poziomie empirycznym P4 odpowiedź „Bóg tak chciał” pojawia się wtedy, gdy mamy do czynienia ze zdarzeniem nieoczekiwanym czy zaskakującym, jak trudne do zrozumienia i akceptacji cierpienie lub niepowodzenia dobrego, bogobojnego człowieka w jakiejś sytuacji. Odpowiedź „Bóg tak chciał” w tym wypadku ma inne znaczenie niż w przypadku pytania, dlaczego w ogóle istnieje zło w świecie. Takie niespodziewane sytuacje można skonstruować z sytuacjami, które są oczekiwane w ramach danego systemu przekonań, jak niepowodzenia i cierpienia człowieka, który jest grzesznikiem i bluźniercą. Fakt występowania takich oczekiwanych lub nieoczekiwanych sytuacji w ramach judeo-chrześcijańskiego systemu przekonań świadczy o tym, że zakłada się w nim występowanie pewnych regularności, które można wyrazić za pomocą twierdzeń P4.

Poniżej rozważone zostaną niektóre przykłady takich wyrażonych wprost twierdzeń występujące w systemie przekonań tradycyjnego teizmu judeo-chrześcijańskiego i teizmu chrześcijańskiego. W Starym Testamencie można znaleźć wiele twierdzeń o regularnościach, w których Bóg czyni obietnice ludziom w ogóle, narodowi wybranemu albo indywidualnym jednostkom. Niektóre z tych twierdzeń wyrażają określony system nagród i kar przewidzianych przez Boga. Występują one na przykład w Księdze Powtórzonego Prawa:

Uznaj więc, że Pan, Bóg twój, jest Bogiem, Bogiem wiernym, zachowującym przymierze i miłość do tysiącznego pokolenia względem tych, którzy Go miłują i strzegą Jego praw, lecz który odpłaca każdemu z nienawidzących Go, niszcząc go. Nie pozostawia bezkarnie tego, kto Go nienawidzi, odpłacając jemu samemu. Strzeż przeto poleceń, praw i nakazów, które ja tobie polecam dzisiaj pełnić. Za słuchanie tych nakazów i pilne ich wykonywanie będzie ci Pan, Bóg twój, dochowywał przymierza i miłosierdzia, które poprzysiągł przodkom twoim. Będzie cię miłował, błogosławił ci i rozmnoży cię. Pobłogosławi owoc twojego łona i owoc twojego pola: twoje zboże, moszcz, oliwę, przychówek od twych krów i pomiot od twoich owiec, na ziemi, o której poprzysiągł twoim przodkom, że da ją tobie. Obfitsze błogosławieństwo otrzymasz niż inne narody. Pomiędzy ludźmi i pomiędzy trzodami twoimi nie będzie niepłodnego ani niepłodnej. Pan oddali od ciebie wszelką chorobę, nie ześle na ciebie żadnej ze zgubnych plag egipskich, których byłeś świadkiem, a ześle je na wszystkich, którzy cię nienawidzą (Pwt 7:9-15).⁵⁴

Tu Bóg nazywa siebie „Bogiem wiernym”, dodatkowo podkreślając to, co jest istotne dla twierdzeń o regularnościach. Kluczowe dla umieszczenia tego typu wypowiedzi na poziomie empirycznym w MPA jest to, że ta wierność Boga oraz posłuszeństwo Izraela mają skutkować obserwowalnymi zdarzeniami, które będą inne, jeśli Izrael nie będzie zachowywał nakazów. Gdy Izrael będzie nieposłuszny, jego sytuacja będzie wyglądać zupełnie inaczej:

Jeżeli zaś nie będziecie Mnie słuchać i nie będziecie wykonywać tych wszystkich nakazów, jeżeli będziecie gardzić moimi ustawami, jeżeli będziecie się brzydzić moimi wyrokami, tak że nie będziecie wykonywać moich nakazów i złamiecie moje przymierze, to i Ja obejdę się z wami odpowiednio: ześlę na was przerażenie, wycieńczenie i gorączkę, które prowadzą do ślepoty i rujną zdrowie. Wtedy na próżno będziecie siali wasze ziarno. Zjedzą je wasi nieprzyjaciele. Zwrócę oblicze przeciwko wam, będziecie pobici przez nieprzyjaciół. Ci, którzy was nienawidzą, będą rządili wami, a wy będziecie uciekać nawet wtedy, kiedy was nikt nie będzie ścigał. [...] Jeżeli i wtedy nie będziecie Mi posłuszni i będziecie Mi postępować na przekór, to i Ja z gniewem wystąpię przeciwko wam i ześlę na was siedmiokrotne kary za wasze grzechy. [...] Zamienię w ruiny wasze miasta, spustoszę wasze miejsca święte, nie będę wchłaniał przyjemnej woni waszych ofiar. Ja sam spustoszę ziemię, tak że będą się zdumiewać wasi wrogowie, którzy ją wezmą w posiadanie. Was samych rozproszę między narodami, dobędę za wami miecza, ziemia wasza będzie spustoszona, miasta wasze zburzone (Kpł 26:14-17, 27-28, 31-33).

⁵⁴ Ten oraz pozostałe fragmenty Biblii cytowane w tej pracy pochodzą z: **Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych**, Wydawnictwo Pallottinum, wyd. trzecie poprawione, Poznań — Warszawa 1990.

Relacja między Bogiem a światem wyrażona w powyższych cytatach jest innego rodzaju relacją niż ta opisywana w twierdzenia metafizycznych P1, mówiących o stałej zależności całego świata od Boga. Zależność od Boga wyrażona w twierdzeniach P4 wyraża się w regułach określających relację między Bogiem a pewnym fragmentem stworzonego świata, w tym wypadku między Bogiem a narodem wybranym. Co więcej, opisane tu obserwowalne skutki doświadczane byłyby w określonym miejscu i czasie i różniłyby się w zależności od tego, czy określone nakazy zostałyby wypełnione. W tym sensie koncepcja zależności od Boga wyrażana twierdzeniami P4 różni się znaczeniowo od koncepcji zależności od Boga, o której mowa przy użyciu twierdzeń metafizycznych P1 oraz P2, gdzie można przez nią rozumieć zależność w istnieniu (P1) czy nadanie przez Boga ogólnych praw obejmujących cały świat (wyrażane twierdzeniami P2 o ogólnym porządku świata).

Innym przykładem, kluczowym w dyskusjach nad relacją nauki i religii, są twierdzenia o regularnościach, które odnoszą się do spektakularnych, jawnych, empirycznie rozpoznawalnych działań czynników nadnaturalnych w świecie. Należy więc rozróżnić między koncepcjami ukrytego działania Boga czy sfery nadnaturalnej, specjalnego ich działania w świecie oraz jawnego, czyli rozpoznawalnego empirycznie działania w świecie. Odwołanie do ukrytego działania Boga w świecie może być wyrażane za pomocą twierdzeń P1 i P2 o ogólnym działaniu Boga. O ukrytym działaniu można mówić jednak także, mając na myśli specjalne działanie Boga, odwołując się do tego, że działanie to zachodzi w takich obszarach przyrody jak procesy kwantowe czy chaotyczne opisywane przez twierdzenia P3. Działanie takie może pozostać dla nas nierozpoznawalne. Jest to strategia stosowana przez część teistów naturalistycznych i omówiona zostanie w rozdziale 3 oraz 5. Takie działanie określane jest wtedy przez nich jako nieinterwencyjonistyczne, bo niełamające praw przyrody. Działanie jawne byłoby natomiast działaniem, które niezależnie od tego, czy jest wynikiem ogólnego czy szczególnego działania Boga (choć zwykle jest interpretowane jako wyraz działania szczególnego i w zasadzie jest od niego nieodróżnialne), byłoby działaniem rozpoznawalnym empirycznie jako działanie czynnika pozanaturalnego. Jawność zajść, o których tu mowa, jest więc tą samą cechą, którą przypisuje się cudom. Działanie Boga, które byłoby nierozpoznawalne jako takie, nie mogłoby bowiem pełnić funkcji tradycyjnie przypisywanym cudom, jak funkcja wiarotwórcza czy apologetyczna, a którą w tradycyjnym teizmie chrześcijańskim cudom się przypisuje.⁵⁵

⁵⁵ W tej sprawie por. rozdz. 1, podrozdz. D.

Z problemem cudów mocno związane jest użycie popularnej kategorii *Boga luk* (*God of the gaps*).⁵⁶ Kategoria ta rozumiana jest zazwyczaj na dwa sposoby: ontologiczny i epistemiczny. Po pierwsze, odnosi się do przyjmowania jakiejś roli Boga w procesach zachodzących w przyrodzie i wtedy wspomniane luki mają charakter luk w przyczynowym porządku świata. Po drugie, odnosi się do strategii odwoływania się do Boga w wyjaśnianiu zjawisk obserwowanych w świecie, dla których brak wyjaśnienia naukowego, czyli w tzw. lukach eksplanacyjnych. Ten drugi sposób odwołania do Boga jest szczególnie atakowany przez teistów naturalistycznych.⁵⁷

Z punktu widzenia MPA przyjęcie istnienia religijnych twierdzeń o regularnościach pozwala na odróżnienie odwołań do działań czynników nadnaturalnych w świecie, które są odwołaniami do *Boga luk* (w sensie luk eksplanacyjnych), od tych, które nimi nie są. Proponuje się tu przyjęcie, że jeśli w wyjaśnieniu danego zdarzenia uznawanego za cudowne w jego eksplanansie podane zostaną religijne twierdzenia P4 o regularnościach związanych z relacją sfery nadnaturalnej i świata empirycznego, to w tych wypadkach nie ma się do czynienia z zastosowaniem strategii *Boga luk*. Oczywiście przy formułowaniu twierdzeń P4 korzysta się wtedy także z założeń z wyższych poziomów analizy, w tym z założenia P2 o możliwości nadnaturalnych interwencji w ogóle. Jeśli natomiast przy wyjaśnianiu danego zdarzenia brakuje wymienionych twierdzeń o regularnościach (P4), a zamiast tego ma miejsce odwołanie wyłącznie do twierdzenia P2 o możliwości takiej interwencji, to wtedy zasadnie można twierdzić, że ma się do czynienia z „zapychaniem Bogiem” luk w naszej wiedzy. Byłoby tak ze względu na występujący w takiej sytuacji brak odpowiedniej wiedzy (czyli właściwych twierdzeń) religijnej o regułach rządzących relacjami między sferą nadnaturalną a naturalną.

MPA pozwala łatwo zauważyć, że strategia podobna do strategii *Boga luk* jest stosowana również w nauce. Normalne jest w nauce, że niekiedy dla pewnych obserwowalnych zjawisk nie jest ona w stanie podać twierdzeń o regularnościach (P4), które mogłyby zostać użyte jako część eksplanansu dla twierdzenia P5 opisującego obserwowane zjawisko. Taka luka w wiedzy o regularno-

⁵⁶ To popularne określenie pochodzi od Dietricha Bonhoeffera (por. SAUNDERS, *Divine Action...*, s. 96). Według Bonhoeffera nie powinno się używać wyjaśnień odwołujących się do Boga, gdy wiedza ludzka jest niepełna. W liście do Eberharda Bethge’a pisał, że „[...] Powinniśmy doszukiwać się Boga w tym, co wiemy, a nie w tym, czego nie wiemy [...]” (Dietrich BONHOEFFER, *Letters and Papers from Prison: The Enlarged Edition*, SCM Press, London 1976, list do Eberharda Bethge’a z 29 maja 1944 [cyt. za: SAUNDERS, *Divine Action...*, s. 96]). Por. też BYLICA, „Zarys modelu...”, s. 232.

⁵⁷ W tej sprawie por. rozdz. 2 i 3.

ściach przyrodniczych jest we współczesnej nauce zawsze wypełniane przez wykorzystanie metafizycznego założenia (P2), że każde zdarzenie w przyrodzie ma adekwatne wyjaśnienie naturalistyczne, co pozwala przyjąć, że nawet jeśli obecnie nie dysponujemy odpowiednimi twierdzeniami P4, to warto ich poszukiwać. Takie podejście, które można by nazwać strategią *Przyrody bez dziur*, okazało się zresztą bardzo owocne i przyczyniło się znacząco do niewątpliwego postępu nauki bazującej na założeniach naturalistycznych. Podobieństwo do strategii *Boga luk* polega na tym, że przy braku uznanych w nauce twierdzeń o regularnościach (P4) wyjaśniających dane zjawiska, twierdzi się, że są one na pewno wynikiem czynników wyłącznie naturalnych, co uzasadniane jest odwoływaniem się do naturalistycznych twierdzeń z metafizycznego poziomu P2. Z przykładowym użyciem tej strategii mamy do czynienia przy naukowych poszukiwaniach czysto naturalistycznych wyjaśnień takich problemów jak pochodzenie życia, natura i pochodzenie ludzkiego umysłu, moralności czy racjonalności.

Poniżej wskazane są przykłady religijnych twierdzeń o regularnościach, które mogą dotyczyć jawnych, czyli empirycznie rozpoznawalnych działań czynników nadnaturalnych w świecie. Są to cytaty z Nowego Testamentu zawierające twierdzenia o regularnościach związanych z siłą wiary. Niektóre z tych twierdzeń opisują związek między wiarą a wystąpieniem określonych obserwowalnych skutków:

Proście, a będzie wam dane; szukajcie, a znajdziecie; kołaczcie, a otworzą wam. Albowiem każdy, kto prosi, otrzymuje [...] (Mt 7:7-8).

Mieście wiarę w Boga! Zaprawdę, powiadam wam: Kto powie tej górze: „Podnieś się i rzuć się w morze”, a nie wątpi w duszy, lecz wierzy, że spełni się to, co mówi, tak mu się stanie. Dlatego powiadam wam: Wszystko, o co w modlitwie prosicie, stanie się wam, tylko wierźcie, że otrzymacie (Mk 11:22-24).

Na to odezwał się Piotr: „Panie, jeśli to Ty jesteś, każ mi przyjść do siebie po wodzie!” A On rzekł: „Przyjdź!” Piotr wyszedł z łodzi, i krocząc po wodzie, przyszedł do Jezusa. Lecz na widok silnego wiatru uląkł się i gdy zaczął tonąć, krzyknął: „Panie, ratuj mnie!” Jezus natychmiast wyciągnął rękę i chwycił go, mówiąc: „Czemu zwątpiłeś, małej wiary?” (Mt 14:28-31).

Jezus rzekł do niej: „Czyż nie powiedziałem ci, że jeśli uwierzysz, ujrzysz chwałę Bożą?” Usunięto więc kamień. Jezus wznosił oczy do góry i rzekł: „Ojcze, dziękuję Ci, żeś mnie wysłuchał. Ja wiedziałem, że mnie zawsze wysłuchujesz. Ale ze względu na otaczający Mnie lud to powiedziałem, aby uwierzyli, żeś Ty Mnie posłał”. To powiedziawszy zawołał donośnym głosem: „Łazarzu, wyjdź na zewnątrz!” I wyszedł zmarły, mając nogi i ręce powiązane opaskami, a twarz jego była zawinięta chustą (J 11:40-44).

„Czy nie jest to cieśla, syn Maryi, a brat Jakuba, Józefa, Judy i Szymona? Czyż nie żyją tu u nas także Jego siostry?” I powątpiewali o Nim. A Jezus mówił im: „Tylko w swojej ojczyźnie, wśród swoich krewnych i w swoim domu może być prorok tak lekceważony”. I nie mógł tam działać żadnego cudu, jedynie na kilku chorych położył ręce i uzdrowił ich. Dziwił się też ich niedowiarstwu (Mk 6:3-6).

W cytatach tych w niektórych przypadkach twierdzenia o regularnościach są wypowiedziane wprost, a w niektórych stanowią milczące założenie. Odrzucając występowanie takich choćby milcząco założonych twierdzeń o regularnościach, trudno byłoby sensownie zinterpretować niektóre z wypowiedzi o zachodzeniu zdarzeń cudownych. Przykładowo w *Dziejach Apostolskich* opisano następującą sytuację: „Wynoszono też chorych na ulicę i kładziono na łożach i noszach, aby choć cień przechodzącego Piotra padł na któregoś z nich. Także z miast sąsiednich zbiegało się mnóstwo ludu do Jerozolimy, znosząc chorych i dręczonych przez duchy nieczyste, a wszyscy doznawali uzdrowienia” (Dz 5:15-16). Oczywiście jest, że ludzie nie przyprowadziliby chorych na ulice, gdyby nie mieli pewnych przekonań, które wyrażają się jako twierdzenia o regularnościach opisujących pewną relację między tym, że ktoś jest osobą świętą, a tym, że taka osoba ma zdolność uzdrawiania. To samo można powiedzieć o innych opisach zawartych w Nowym Testamencie, w których jest mowa o osobach oczekujących, że Jezus (a nie jakaś dowolna osoba) uzdrowi je w cudowny sposób.

Kolejnym argument na rzecz istnienia religijnych twierdzeń o regularnościach jest taki, że bez nich nadzwyczajne działania Boga mogłyby być traktowane jako niespójne czy nieracjonalne. Jak pisze Polkinghorne: „Cuda muszą stanowić wyraz rozumnego porządku, głębszego niż ten, z którym spotykamy się na co dzień [...]. Jeśli Bóg ma być konsekwentny, to musi działać w ten sam sposób, gdy zachodzą podobne okoliczności [...]”.⁵⁸ Przykładowo bez założenia, że istnieją takie twierdzenia, zamiana przez Jezusa wody w wino w Kanie Galilejskiej może wydawać się „nieproporcjonalnie silną reakcją na drobny kłopot towarzyski”.⁵⁹ Polkinghorne odwołuje się do kategorii „reżimów fizycznych” jako analogii pomocnej w uchwyceniu spójności w nadzwyczajnym działaniu Boga: „Niezmiennie obecne potencjały różnych rodzajów zachowań mogą ujawniać się jedynie w określonych rodzajach reżimów. Prawa dotyczące oddziaływań jądrowych działają cały czas i są konieczne do utrzymania stabilno-

⁵⁸ John C. POLKINGHORNE, *Nauka i Opatrzność. Interakcja Boga ze światem*, przeł. Marek Chojnacki, *Wiera i Nauka*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, s. 100-101. Por. też John C. POLKINGHORNE, *Belief in God in an Age of Science*, Yale University Press, New Haven and London 1998, s. 73.

⁵⁹ POLKINGHORNE, *Nauka i Opatrzność...*, s. 101.

ści materii, uświadamiamy sobie jednak ich działanie jedynie wówczas, gdy obserwujemy reżimy o wystarczająco wysokim poziomie energii, w których, na przykład, możliwe są reakcje jądrowe, niedostrzegalne w zwykłych okolicznościach. [...] Jednym z przykładów [...] jest sposób, w jaki powolny wzrost temperatury prowadzi do nagłej przemiany cieczy w gaz w temperaturze wrzenia. [...] nie ma [...] wątpliwości co do tego, że [...] prawa natury nie zmieniają się w temperaturze 100 stopni Celsjusza”.⁶⁰ Analogia z nadzwyczajnymi skutkami Boskiego działania polega na tym, że działania te odpowiadałyby zawsze danym okolicznościom lub reżimowi, ze względu na który Bóg zawsze działa w odpowiedni sposób, który niekiedy może być dla człowieka zadziwiający i uznany za cudowny. Te rozważania Polkinghorne’a można uznać za inspirujące dla koncepcji istnienia religijnych twierdzeń P4.

Poziom 5 — poziom *twierdzeń obserwacyjnych*. Jest to poziom również zawierający twierdzenia empiryczne. Obejmuje on jednostkowe zdania obserwacyjne opisujące określone zdarzenia i własności świata, fakty lub stany rzeczy zaobserwowane w określonym miejscu i czasie. Poziom ten zawiera więc twierdzenia typu: w określonym miejscu i czasie zaszło obserwowalne zdarzenie X albo: obiekt Y miał takie a takie (obserwowalne) własności.

Twierdzenia nazywane tu „obserwacyjnymi” nie są „obserwacyjne” w sensie, w jakim tego terminu używali logiczni empiryści, mając na myśli niepodważalną podstawę teorii naukowych, wyrażalną w języku obserwacyjnym neutralnym względem jakiegokolwiek teorii. Twierdzenia P5 opisują zaobserwowane fakty, ale ze względu na uteoretyzowanie wszelkiej obserwacji opisy te są uteoretyzowane i wszelkie twierdzenia P5 mają charakter hipotetyczny. Mówiąc zatem o zdaniach czy twierdzeniach obserwacyjnych nie przyjmuje się podziału na terminy i zdania obserwacyjne (zdania protokolarne, sądy percepcji) oraz teoretyczne, jaki proponowany był przez neopozytywistów.

Związek z obserwacją, hipotetyczność oraz teoretyczny charakter są więc cechami wspólnymi twierdzeń P4 i P5. Istotna różnica między nimi jest taka, że zdania P4 są zdaniami ogólnymi, zaś zdania P5 mają charakter szczegółowy. Zdania P5 stanowią *explanandum* w nomologiczno-dedukcyjnym modelu wyjaśniania, ale występują też w nim w części *explanansu*, pełniąc tam rolę zdań opisujących warunki początkowe. Stanowią też *explanans* i *explanandum* w wyjaśnianiu historycznym, w którym opis zajścia danego zdarzenia wyrażony w zdaniu jednostkowym jest wyjaśniany przez odwołanie do poprzedzającego je zdarzenia również opisanego zdaniem jednostkowym.

⁶⁰ POLKINGHORNE, *Nauka i Opatrzność...*, s. 99-100.

Przypisanie określonej wartości logicznej tego typu twierdzeniom obserwacyjnym wymaga nie tylko użycia normalnego aparatu percepcyjnego, ale jest wypadkową akceptacji określonych naukowych, religijnych czy filozoficznych koncepcji wyrażonych twierdzeniami z poziomów ontologii przyrody (P3), twierdzeń o regularnościach (P4), ale także ogólnych metafizycznych założeń (P2) wpływających na działalność poznawczą w ogólności, jak na przykład założenie naturalizmu. Dzieje się tak, gdyż znaczenie zdań obserwacyjnych wyznaczane jest przez ramy teorii (P4), w których zostaje sformułowane, oraz przez filozoficzne założenia na temat przyrody (P2-3). Można zatem powiedzieć, że to, co nazywamy faktami, zawiera w sobie komponent zarówno teoretyczny, jak i filozoficzny, a nawet metafizyczny. W tym sensie twierdzenia z poziomów 2-4 wpływają na znaczenie twierdzeń P5. Nawet tak samo brzmiące zdania P5 mogą mieć różne znaczenia ze względu na różnice w odniesieniach przedmiotowych terminów użytych w tych zdaniach, wynikające z różnych założeń zaczerpniętych z wyższych poziomów analizy.

Ze względu na to, że kryterium podziału twierdzeń w MPA jest związane z ich empirycznością, to jawność działania sfery nadnaturalnej w świecie jest tym elementem, który decyduje, że pewne twierdzenia o działaniu czynników nadnaturalnych zaliczane są do empirycznego poziomu analizy (P5). Same zdania cudowne można opisać jako specjalny sposób ujawniania się czynników nadnaturalnych w świecie. Jawność czy empiryczna rozpoznawalność polegałaby na tym, że każdy kompetentny wyznawca danego religijnego systemu przekonań potrafiłby rozpoznać dane obserwowalne zdarzenie jako szczególny wynik działania czynników nadnaturalnych albo jako zdarzenie, które nie zaszłoby, gdyby nie zostały spełnione pewne warunki określone w ramach tego systemu przekonań wyrażone twierdzeniami P4. Wydaje się, że właśnie w ten sposób z punktu widzenia MPA można charakteryzować to, co oznacza kategoria *cudów* w sensie religijnym. Na potrzeby dalszych rozważań w tym rozdziale, dla wyrażenia jawnych działań czynników nadnaturalnych, używana będzie także kategoria *interwencji* lub *nadnaturalnych interwencji*. Za nieistotne uznaje się, czy interwencyjne działanie czynników nadnaturalnych łamie prawa przyrody, czy nie czyni tego. Ważny jest empirycznie rozpoznawalny charakter tych zdarzeń.

Uznanie, że jakieś obserwowalne zdarzenia są wynikiem nadnaturalnej interwencji, ma zawsze charakter względny w tym sensie, że zależy od systemu przekonań wyrażonego twierdzeniami należącymi do P4, jak i należącymi do wyższych poziomów analizy. Podobnie na względność stwierdzenia zajścia zdarzenia cudownego wskazuje Adam Świeżyński w swojej koncepcji inkultuacji zdarzeń cudownych: „[...] zdarzenie cudowne może być traktowane jako zdarzenie niezwykle jedynie w znaczeniu względnym, to znaczy jego niezwy-

kłość ma swoje źródło nie w przekroczeniu porządku panującego w obiektywnym świecie materialnym, lecz w niedoskonałości i ograniczeniach naszego poznania”.⁶¹ Świeżyński zakłada, że Bóg bierze pod uwagę stan wiedzy oraz zdolności poznawcze ludzi danej epoki i odpowiednio do tej epoki działa w sposób zadziwiający, lecz prawa przyrody nigdy nie są naruszone. Cudy „nie burzą [...] samego porządku panującego w przyrodzie, lecz obraz tego porządku, jaki został ukształtowany w naszym umyśle dzięki dotychczasowemu poznaniu świata”.⁶² Poniżej podane wypowiedzi Świeżyńskiego wskazują na podobieństwo oraz różnice między jego koncepcją a podejściem do zdarzeń cudownych wyrażanym w kategoriach MPA:

Cuda, które dokonują się w świecie materialnym, dotyczą rzeczywistości nadprzyrodzonej, ale ich weryfikacja (rozpoznanie) musi się odbyć «metodami ziemskimi» zastosowanymi przez człowieka. [...] Nauka powinna więc zachowywać postawę wyrażającą świadomość jej metodologicznych ograniczeń wobec zdarzeń zachodzących w przyrodzie, które usiłuje wyjaśnić. Natomiast teologia, której przypada w udziale stwierdzenie cudu, powinna uwzględniać aktualny stan wiedzy przyrodniczej na temat zjawisk występujących w świecie. [...] cud dokonuje się zawsze w kontekście religijnym i nie da się go sprowadzić do ścian naukowego laboratorium. [...] Boże działanie jest zawsze wpisane w problemy i charakter danej epoki oraz środowiska ludzkiego tak, aby mogło być prawidłowo odczytane i powszechnie zrozumiane w perspektywie wiary religijnej. [...] można więc mówić o inkulturacji zdarzenia cudownego. Jej sprawcą jest Bóg udzielający człowiekowi (ludziom) znaku swojej obecności/komunikatu o sobie i swoim działaniu w zdarzeniu, które zostaje uznane przez nich za niezwykle i okazuje się niemożliwe do wytłumaczenia przez poznanie naukowe.⁶³

Podobieństwo koncepcji Świeżyńskiego oraz ujęcia przyjętego w ramach MPA polega na tym, że w obu przypadkach uznaje się, że stwierdzenie zajścia cudownego jest zależne od czynników poznawczych, do których należą twierdzenia poznawcze nauki na temat przyrody oraz teologii na temat Boga i relacji między Bogiem a światem. Różnica polega na tym, że ujęcie przyjęte w tej pra-

⁶¹ ŚWIEŻYŃSKI, *Filozofia cudu...*, s. 160. Por. też Adam ŚWIEŻYŃSKI, *Epistemology of Miracle: Scientific Inexplicability, Religious Sense and System Approach Towards the Epistemology of Miracle*, Wyd. UKSW, Warszawa 2012, s. 81-82, 151-153; Adam ŚWIEŻYŃSKI, „Czy cud można wyjaśnić naukowo?” w: GOLBIAK i HEREC (red.), *Relacja nauka-wiara...*, s. 226-227 [197-230]. Por. też BYLICA, „Naturalistic Theism on Special Divine Action...”.

⁶² ŚWIEŻYŃSKI, *Filozofia cudu...*, s. 160. Por. też ŚWIEŻYŃSKI, *Epistemology of Miracle...*, s. 81-82.

⁶³ ŚWIEŻYŃSKI, *Filozofia cudu...*, s. 305-306. Por. też ŚWIEŻYŃSKI, *Epistemology of Miracle...*, s. 151-152.

cy bierze pod uwagę nie tyle względność spowodowaną ułomnościami poznawczymi wynikającymi z uwarunkowań związanych z daną epoką, co raczej względność związaną z wielością możliwych zarówno naukowych, jak i teologicznych systemów przekonań, w ramach których można rozstrzygać o cudowności jakiegoś zdarzenia. Względność związana ze zmiennością wiedzy ludzkiej byłaby jedynie jednym z typów względności uwzględnianej w perspektywie MPA.

Dodatkowo w perspektywie MPA, inaczej niż w koncepcji Świeżyńskiego, nie zakłada się konieczności niepełnego charakteru naukowej wiedzy przyrodniczej dla stwierdzenia zdarzenia cudownego. Jedną z konsekwencji ujęcia przyjętego przez Świeżyńskiego jest koncepcja, wedle której gdyby nauka poznała wszystkie prawa przyrody, to Bóg nie byłby w stanie zadziwić człowieka, zatem przestałby dawać ludziom znać o sobie w ten niezwykle sposób. Cuda byłyby wtedy niemożliwe. Drugą konsekwencją jest to, że koncepcja ta podpada pod kategorię *Boga luk* rozumianą jako odwołującą się do tymczasowych luk w wiedzy naukowej.

Inaczej jest w przypadku koncepcji nadnaturalnych interwencji proponowanej w ramach ujęcia opartego na MPA. Przyjmuje się tu, że warunkiem akceptacji twierdzenia o zajściu nadnaturalnej interwencji jest pozytywna decyzja o przyjęciu odpowiednich twierdzeń z poszczególnych poziomów analizy, a nie brak wiedzy. Zakłada się tu więc, że im pełniejsza jest wiedza o porządku przyrodniczym, tym łatwiej rozpoznać zdarzenia cudowne. Ewentualne luki w opisie przyrody występowałyby jedynie w naturalistycznym systemie przekonań na temat sfery empirycznej, a ich stwierdzenie byłoby możliwe jedynie z punktu widzenia systemu nienaturalistycznego. System naturalistyczny, jak każdy system przekonań związany z określonymi twierdzeniami metafizycznymi, zdolny jest do trwałego uznawania za tymczasowe wszelkich luk w swoim opisie świata. Na tej zasadzie nauka bazująca na zasadzie naturalizmu metodologicznego zawsze będzie poszukiwać naturalistycznych wyjaśnień dla wszelkich zjawisk.

W ujęciu opartym na MPA przyjmuje się, że wiedza potrzebna do stwierdzenia zajścia zdarzenia cudownego obejmuje twierdzenia z różnych poziomów analizy. Zakłada się, że twierdzenia o regularnościach (P4) występują nie tylko w nauce, ale także w religii i mogą stanowić element rozpoznania takiego zdarzenia. Przyjęcie antynaturalistycznych twierdzeń (P3-2) w ramach danego religijnego systemu przekonań oraz teologicznych twierdzeń metafizycznych na temat sfery nadnaturalnej (P1) stanowią integralną część wiedzy służącej rozpoznaniu działania nadnaturalnego w przyrodzie. Przyjęcie określonych twierdzeń P4 o regularnościach religijnych może warunkować uznanie danego zdarzenia za wykraczające poza zwykle obserwowane regularności, jeśli zdarzeniu temu

towarzyszą powtarzalne okoliczności, jak wytrwała modlitwa, kontekst wyznaczony przez szczególne miejsce kultu itp. Założenia P2 o otwartości przyrody na działanie czynników nadnaturalnych warunkują w ogóle możliwość przyjęcia empirycznych twierdzeń o takim działaniu. Szereg założeń teologicznych o relacji Boga i świata z poziomu „płytszej” metafizyki używanych może być przy rozstrzygnięciu, czy zaobserwowane zjawisko jest tylko zjawiskiem zadziwiającym i nieoczekiwanym, czy jest właśnie wynikiem nadnaturalnej interwencji.

MPA pozwala zauważyć, że koncepcja nadnaturalnych interwencji nie wyklucza się z koncepcjami specjalnego działania Boga w procesach kwantowych, nieliniowych procesach dynamicznych czy koncepcjach odgórnego oddziaływania Boga na zjawiska i obiekty o wysokim stopniu złożoności. Jest ona zgodna z nimi wszystkimi w tym sensie, że przyjmuje, iż Bóg czy inne nadnaturalne byty działają w sposób specjalny w przyrodzie, a odwołania do różnych obszarów czy aspektów przyrody (wyrażane twierdzeniami P3), w których to działanie miałyby zachodzić, nie wykluczają tego, że skutki tego działania mogą być jawne i rozpoznawalne, czyli uznane za wynik nadnaturalnych interwencji. Innymi słowy, by mówić o nadnaturalnej interwencji, nie jest konieczne stwierdzenie złamania czy pogwałcenia praw przyrody. Konieczny jest natomiast empirycznie rozpoznawalny charakter takiego nadnaturalnego działania. Istota interwencji polega zatem na jej jawności, a nie na sposobie jej realizacji, czyli wykorzystaniu tych czy innych własności przyrody opisywanych twierdzeniami P3. Gdyby odejść od empirycznego ujęcia nadnaturalnych interwencji, to można by użyć tej kategorii także do niejawnych, choć jednocześnie specjalnych, działań sfery nadnaturalnej w przyrodzie. Jest to jednak podejście inne niż podejście empiryczne stosowane w klasyfikacji twierdzeń w MPA, dlatego w tym rozdziale nie będzie wykorzystywane, aczkolwiek analizy z nim związane pojawią się w dalszej części tej pracy.⁶⁴

By dokładniej scharakteryzować kategorię twierdzeń obserwacyjnych ujętych w ramach MPA oraz pokazać zależności między tymi twierdzeniami a twierdzeniami wyższych poziomów analizy, wykorzystane zostaną następujące twierdzenia P5: „Dnia 29 lipca 2014 wschód Słońca w Jerozolimie miał miejsce o godzinie 05:43”, „Szkielet tyranozaura został odkryty w warstwie geologicznej, której wiek datuje się na 65 mln lat”, „Wody rozstały się i Izraelici przeszli po suchej ziemi mając ściany wód po swojej prawej i lewej stronie”, „Jezus zamienił wodę w wino podczas wesela w Kanie Galilejskiej”, „Anna jest opętana przez demona”, „Anna cierpi na zaburzenia dysocjacyjne”. Po-

⁶⁴ Por. rozdz. 2.

zwoli to pokazać, jak zastosowanie MPA umożliwia łatwe, systematyczne przedstawienie, jak ustalanie znaczenia oraz wartości logicznej zdań obserwacyjnych zależy od wcześniej przyjętych teoretycznych i filozoficznych założeń na temat przyrody oraz działania czynników nadnaturalnych w świecie.

Twierdzenie mówiące o wschodzie Słońca może mieć różne znaczenia w zależności od tego, czy przyjmuje się geocentryczny, czy heliocentryczny model Układu Słonecznego (P4). W pierwszym przypadku termin „wschód Słońca” denotuje dosłownie rozumiany ruch Słońca. W drugim przypadku nie jest on rozumiany dosłownie. Także odniesienie przedmiotowe terminu „Słońce” może być różnie identyfikowane, w zależności od założeń teoretycznych (P4), a nawet metafizycznych (P2), dotyczących ładu świata empirycznego w ogólności. W zależności od tych założeń może być ono identyfikowane jako gwiazda, jak ma to miejsce we współczesnym ujęciu naukowym, jako planeta, jak było to w przypadku modelu Arystotelesa i Ptolemeusza albo jako jeden z bogów — w różnych religiach starożytnych. Reguły rządzące ruchem Słońca mogą być ujmowane zgodnie z twierdzeniami P3 zakładającymi mechanistyczną i deterministyczną ontologię przyrody, których empiryczną egzemplifikacją (P4) byłyby Newtonowskie prawa mechaniki. Ruchy te jednak mogą być też związane z działaniem bytów osobowych mających boską czy jakąś inną nadnaturalną naturę, jak przyjmowano w średniowiecznej koncepcji Anielskich Inteligencji odpowiadających za ruchy ciał niebieskich. W tych wypadkach twierdzenia o udziale takich czynników zaliczałyby się do twierdzeń ontologii przyrody (P3): „Ruchy ciał niebieskich rządzone są przez anielskie byty osobowe”, oraz do twierdzenia o regularnościach (P4), na przykład: „Ruchem sfery Słońca rządzi anioł o imieniu Uriel”.

Jeśli chodzi o relację między zdaniami jednostkowymi opisującymi wschód Słońca a twierdzeniami metafizycznymi, to zdania jednostkowe mogą być także uznawane za egzemplifikację ogólnych twierdzeń o ładzie przyrody jako takim. To, co opisują, może być więc traktowane na przykład jako wyraz ogólnego racjonalnego porządku świata, jego piękna i racjonalności Stwórcy tego ładu. Twierdzenia metafizyczne P1 wydają się nie wpływać w żaden interesujący dla nauki sposób na znaczenie zdania o wschodzie Słońca.

Odnosnie do twierdzenia o skamieniałym szkielecie dinozaura, to jego znaczenie oraz przypisanie mu określonej wartości logicznej zależy od wcześniejszej akceptacji pewnych twierdzeń P4, włączając niektóre elementy teorii ewolucji, twierdzenia o regularnościach dotyczące procesu fosylizacji, prawa fizyki i chemii wykorzystywane w datowaniu, sposoby klasyfikacji gatunków wymarłych itp. Ważnymi twierdzeniami z poziomu ontologii przyrody (P3) byłyby twierdzenia o uniformistycznym charakterze procesów fizycznych i chemicz-

nych na Ziemi (są one kluczowe dla określania wieku skamieniałości), koncepcje na temat przypadkowości, niekierowanego charakteru ewolucji biologicznej itp.

Podobnie jak inne twierdzenia P5, tak i to nie jest w żaden ważny dla nauki sposób związane z jakimkolwiek metafizycznym twierdzeniem P1. Niektóre twierdzenia metafizyczne P2 mogą jednak wpływać na przyjęcie określonych twierdzeń ontologii przyrody dotyczących procesu ewolucji. Wcześniejsze założenie (P2), że rozwój Wszechświata jako całości jest niekierowany i pozbawiony celu, może stać za uznaniem, że takim sam charakter ma ewolucja biologiczna. Podobnie przyjęcie założenia (P2) o stałości i niezmienności wszystkich praw przyrody może skłaniać do przyjęcia twierdzenia o stałym tempie rozpadu radioaktywnego.

Z drugiej strony poznawczy status twierdzeń metafizycznych jako empirycznie nietestowalnych, a przez to „niewrażliwych” na twierdzenia z niższych poziomów analizy, sprawia, że można zarówno akceptować tezę o niekierowanej ewolucji biologicznej (P3), jak i odrzucać metafizyczne twierdzenie, że świat jako całość rozwija się bez celu i bez jakiegokolwiek udziału czynników nadnaturalnych (P2). Można bez dopuszczania się sprzeczności przyjmować, że rozpad radioaktywny na Ziemi zachodzi w stałym tempie, i odrzucać tezę, że wszystkie prawa przyrody mają niezmienny charakter. Z tego powodu nie ma logicznej sprzeczności między ewolucjonistycznymi twierdzeniami P3-5 a twierdzeniami o ogólnym działaniu Boga w przyrodzie. Twierdzenia metafizyczne, że Bóg podtrzymuje każdy proces przyrodniczy w istnieniu (P1), że Boski *Logos* jest immanentnie obecny w przyrodzie (P2), że wszystkie procesy przyrodnicze zachodzą zgodnie z niezmiennymi, poznawalnymi naukowo prawami (P2) są logicznie neutralne (tzn. nie są ani sprzeczne, ani przeciwne) względem twierdzeń o przypadkowości mutacji opisywanej twierdzeniami empirycznymi (P4 i P5) oraz o niekierowanym charakterze doboru naturalnego (P3). Dwa pierwsze z twierdzeń metafizycznych wymienionych w poprzednim zdaniu stanowią kluczowy składnik teistycznego ewolucjonizmu uznającego, że ewolucja jest Boskim sposobem stwarzania.⁶⁵

⁶⁵ Por. Kazimierz JODKOWSKI, **Metodologiczne aspekty kontrowersji ewolucjonizm-kreacjonizm**, *Relaizm. Racjonalność. Relatywizm*, t. 35, wyd. UMCS, Lublin 1998, s. 108; JODKOWSKI, „Kłopoty teistycznego ewolucjonizmu...”, s. 219-220; JODKOWSKI, **Spór ewolucjonizmu...**, s. 66-77; Piotr BYLICA and Dariusz SAGAN, „God, Design, and Naturalism: Implications of Methodological Naturalism in Science for Science-Religion Relation”, *Pensamiento: revista de investigación e información filosófica* 2008, vol. 64, núm. 242, s. 633-636 [621-638]. Por. też rozdz. 2, podrozdz. C.

Akceptacja twierdzeń o ODB mówiących o tym, że Bóg w jakiś sposób nadaje sens istnieniu świata czy też kieruje procesem ewolucji (na przykład poprzez nadanie warunków początkowych przy stworzeniu Wszechświata) wpływa na sposób, w jaki rozumie się proces ewolucji biologicznej. To rozumienie może być różne w zależności od przyjętego poglądu na temat statusu poznawczego a) empirycznych teorii ewolucji (P4-5), b) jej ontologicznych założeń dotyczących przypadkowości i nieteleologicznego charakteru ewolucji (P3) lub c) twierdzeń metafizycznych (P2) o sensie i celowości świata, d) twierdzeń (P1) o własnościach bytu jako takiego. Twierdzenia nauki (P4-5) mogą być traktowane jako zupełnie różne i niezależne od twierdzeń metafizycznych, a przez to nigdy niewchodzące w konflikt z twierdzeniami metafizycznymi. Można przyjmować, że analizy metafizyczne (P1-2) ukazują aspekty rzeczywistości niedostępne analizom naukowym (P3-5); przypadkowość ewolucji może być uznawana za tylko pozorną, a teorie naukowe za niedające prawdziwego obrazu rzeczywistości, co też może być rozumiane różnie: obecne teorie naukowe są fałszywe; teorie naukowe nie są ani prawdziwe, ani fałszywe w sensie klasycznej korespondencyjnej teorii prawdy (zgodnie z instrumentalistyczną i antyrealistyczną interpretacją nauki). Można uznawać, że teorie naukowe mówią jedynie o świecie, który nie jest rzeczywisty, bo rzeczywisty jest jedynie świat opisywany kategoriami metafizyki. Są też inne możliwości oraz kombinacje tych wyżej wymienionych opcji. Można więc różnie rozumieć *celowość* lub *przypadkowość* ewolucji, w tym akceptować jednocześnie obie interpretacje tego procesu, o ile te interpretacje dotyczą twierdzeń na różnych poziomach analizy.

Twierdzenia o przejściu przez Morze Czerwone oraz o zamianie wody w wino ujęte w ich dosłownym znaczeniu głoszą zajście jawnej, nadnaturalnej interwencji. Opisane przez nie zdarzenia mogą być wyjaśniane przez religijne twierdzenia o regularnościach (P4). W pierwszym wypadku takie wyjaśnienie może obejmować obietnicę daną Izraelitom przez Boga, że uwolni ich z Egiptu i poprowadzi do krainy mlekiem i miodem płynącej oraz twierdzenie, że Bóg działa bezpośrednio w przyrodzie, by pomagać narodowi wybranemu. Jest to tylko jedno ze zdarzeń opisanych w Starym Testamencie, których wyjaśnienie może obejmować właśnie te twierdzenia o regularnościach.⁶⁶

Wyjaśnienie zdarzenia z Kany Galilejskiej mogłoby przybierać następującą postać, również zawierającą religijne twierdzenia o regularnościach: Jezus ma

⁶⁶ W sprawie analizy naukowych i teologicznych podejść przy interpretacji tego opisu por. Mark HARRIS, „How Did Moses Part the Red Sea?: Science as Salvation in the Exodus Tradition”, w: Axel GRAUPNER and Michael WOLTER (eds.), **Moses in Biblical and Extra-Biblical Traditions**, de Gruyter, Berlin — New York 2007, s. 5-31.

szczególną relację z Bogiem Ojcem, taką mianowicie, że Ojciec zawsze wysłuchuje jego prośby; uogólniając to: gdy osoba mająca odpowiednią relację z Bogiem prosi go o coś, Bóg może spowodować w przyrodzie obserwowalne zdarzenia, w tym nawet takie, których przyroda sama by nie wytworzyła. Wymienione twierdzenia o regularnościach oraz o warunkach początkowych są poznawczo ważne, bo czynią zrozumiałym, jak możliwe jest zajście tego typu zdarzeń. (Podane tu przykłady zdań wyjaśniających opisane zdarzenia mają oczywiście charakter ilustracyjny i hipotetyczny).

Wszystkie te twierdzenia P4, a także dosłowna interpretacja twierdzeń P5 o przejściu przez Morze Czerwone oraz o zamianie wody w wino mogą zostać zaakceptowane po wcześniejszym przyjęciu metafizycznego twierdzenia P2 o możliwości nadnaturalnych interwencji w przyrodzie oraz twierdzeń P3 o możliwości realizacji tych interwencji w jakichś określonych dziedzinach przyrody. Jeśli ktoś nie akceptuje metafizycznych twierdzeń o możliwości takiego nadnaturalnego działania, to w takim razie na mocy związków analitycznych między twierdzeniami w MPA odrzuca też odpowiednie twierdzenia o regularnościach (P4), jak i dosłownie rozumiane twierdzenia obserwacyjne P5.

W przypadku zgody na to, że dla wspomnianych zdań obserwacyjnych istnieją twierdzenia o regularnościach, które mogą służyć ich wyjaśnieniu, niewłaściwe jest stwierdzanie użycia strategii *Boga luk* w odniesieniu do odwołania do nadnaturalnej interwencji. Jeśli zastosowano twierdzenia o regularnościach, to nie ma luk, które wypełnia się hipotezą Boga. Jeśli zaś odrzuca się możliwość nadnaturalnych interwencji, to przyjmuje się, że nie istnieją żadne adekwatne religijne twierdzenia o regularnościach.

Para zdań „Anna jest opętana przez demona”, „Anna cierpi na zaburzenia dysocjacyjne” stanowi dobry przykład sytuacji, gdy wybór między akceptacją jednego z dwóch zdań obserwacyjnych zależy od wcześniejszego przyjęcia określonych twierdzeń o regularnościach, jak i twierdzeń z wyższych poziomów analizy. W obszarze P4 w grę wchodzi różne teorie naukowe z zakresu neurologii, psychiatrii i psychologii, ale także religijne twierdzenia o regularnościach, które mówią o regułach dotyczących sytuacji, w których demon może opętać człowieka. Jednak to filozoficzne wybory między twierdzeniami wyższych poziomów analizy są tu szczególnie ważne. Wybór między twierdzeniami o opętaniu przez demona i zaburzeniach dysocjacyjnych uwarunkowany jest wcześniejszą decyzją w sprawie możliwości działania czynników nadnaturalnych w świecie (P2) oraz twierdzeń P3 o naturze człowieka i wpływie czynników nadnaturalnych na ludzkie zachowanie. Dla przyjęcia pierwszego z tych zdań ważną rolę będą odgrywać twierdzenia o możliwym jawnym szkodliwym działaniu upadłych aniołów, gdy wystąpią określone okoliczności. Ważne mogą być

też twierdzenia o człowieku jako bycie złożonym z materialnego ciała i niematerialnej duszy. Jeśli ktoś odrzuca twierdzenia P2 o możliwości nadnaturalnych interwencji w świecie i twierdzenia dualizmu metafizycznego, to odrzuca także twierdzenia P3 o dualistycznym rozumieniu człowieka i roli czynników nadnaturalnych we wpływie na zachowanie człowieka, a także twierdzenia o regularnościach (P4) opisujące okoliczności, w jakich ktoś naraża się na opętanie demoniczne. Ostatecznie odrzuca się twierdzenie o opętaniu ujęte w sensie dosłownym przypisywanym mu przez egzorcystów.

Może się zdarzyć, że psychiatra odsyła do egzorcysty pacjentów, w przypadku których nie działa standardowa terapia, a u których zauważa zaburzenia na tle religijnym.⁶⁷ Może tak postępować psychiatra, który jest ateistą uważającym, że wyjaśnienie tego, co dzieje się z takim pacjentem, ma naprawdę w gruncie rzeczy charakter naturalistyczny, a jedynie tymczasowo nie jest dostępne. Skuteczność egzorcyzmu tłumaczy on tym, że widocznie w jego trakcie działają jakieś naturalne procesy jeszcze niepoznane przez psychiatrię. Takie podejście, z punktu widzenia zaproponowanego w MPA, mogłoby być traktowane jako stosowanie strategii *Przyrody bez luk*, będącej wyrazem założeń metafizycznych, a nie wynikiem merytorycznych przesłanek w tej sytuacji.

Przykład ten pozwala także zilustrować zagadnienie różnic w znaczeniach terminów, które wynikają z przyjęcia odmiennych założeń z wyższych poziomów analizy. W Międzynarodowej Klasyfikacji Chorób ICD-10 wymieniona jest kategoria „trans i opętanie” jako odmiana zaburzeń dysocjacyjnych. Powierzchnownie rzecz ujmując, wydawałoby się, że psychiatria jest zgodna z ujęciem religijnym, bo też mówi o „opętaniu”. Jednak naturalistyczne założenia psychiatrii powodują, że odniesienie przedmiotowe tego terminu jest zupełnie inne niż to przypisywane mu w ujęciu religijnym. Z punktu widzenia psychiatrii etologia i charakterystyka opętania zupełnie wyczerpuje się w ramach bio-psycho-społecznego modelu funkcjonowania człowieka. Rozumienie tej kategorii w ujęciu religijnym obejmuje natomiast, jako istotne, nadnaturalistyczne i interwencionistyczne twierdzenia P2-4.⁶⁸

Dla wszystkich tych rozstrzygnięć nie jest ważne, czy odrzuca się, czy akceptuje twierdzenia o ogólnej poznawalności świata, immanentnej obecności Boga w prawach przyrody czy podtrzymywaniu przez niego świata w istnieniu. Podobnie twierdzenia opisujące cierpienia poszczególnych ludzi nie stoją w konflikcie z metafizycznym twierdzeniem o ostatecznym doskonałym dobru cechującym wieczne i niezmiennie źródło wszelkiego istnienia. W ramach teo-

⁶⁷ Por. BYLICA, „Zaburzenia dysocjacyjne...”, s. 225.

⁶⁸ Por. BYLICA, „Zaburzenia dysocjacyjne...”, s. 210-214.

logii jest jednak miejsce na wykazywanie związków między metafizycznymi twierdzeniami P1-2 na temat pochodzenia i natury zła a twierdzeniami o tym, jak zło wyraża się w świecie empirycznym, włączając to takie jawne sposoby jego działania jak opętania.

Wskazywany w MPA rodzaj niezależności twierdzeń metafizycznych od empirycznych sprawia jednak, że można bez popadania w sprzeczność logiczną przyjmować metafizyczną pozytywną tezę o istnieniu i działaniu zła w świecie lub o złu rozumianym negatywnie jako brak dobra i jednocześnie odrzucać tezę, że zło w osobowej formie działa jawnie w świecie poprzez opętanie demoniczne. W ten sam sposób można akceptować twierdzenia P5 o złu dotyczącym jednostek ludzkich, zarówno naturalnym, jak choroby czy śmierć, ale też moralnym, a nawet będącym efektem jawnego działania zła w postaci osobowej, i jednocześnie akceptować metafizyczną tezę, że stworzony świat jest w ostatecznym rozrachunku dobry.

D. Zastosowanie modelu poziomów analizy w opisie tradycyjnego teizmu chrześcijańskiego

MPA pozwala pokazać, jak ważne w tradycyjnym teizmie chrześcijańskim (TTCh) są empiryczne twierdzenia na temat działania sfery nadnaturalnej w świecie przyrodniczym. W poprzednim paragrafie podano przykłady różnych religijnych twierdzeń związanych z poszczególnymi poziomami, by pokazać sposób „funkcjonowania” MPA. W tej części twierdzenia TTCh przedstawione zostaną w sposób systematyczny i tak uporządkowany w ramach MPA, by w dalszej części tej pracy pozwoliło to na porównanie TTCh ze stanowiskiem TN. Podejście przyjęte w MPA pozwalające ocenić rolę twierdzeń empirycznych w TTCh zbliżone jest do sposobu, w jaki Reaburne S. Heimbeck opisywał klasyczny teizm chrześcijański (nazywany tu tradycyjnym). Podział twierdzeń o działaniu Boga przyjęty przez Heimbecka zostanie poniżej (Tab. 3) przedstawiony jako odpowiadający podziałowi przyjętemu w MPA, a podawane przez niego przykłady jako dobrze ilustrujące główną tezę tego paragrafu o istotnej roli twierdzeń empirycznych w TTCh.

Poniższa tabela porządkuje rodzaje twierdzeń na temat działania sfery nadnaturalnej w świecie głoszonych w TTCh.

Tabela 3. Ogólna charakterystyka stanowiska TTCh w sprawie działania sfery nadnaturalnej w świecie ujętą w perspektywy MPA.

P1	Twierdzenia opisujące Boga jako byt konieczny, Stwórcę, ontyczną podstawę świata, stale podtrzymującego świat (w tym przyrodę) w istnieniu.
P2	Twierdzenia opisujące świat jako racjonalnie, w tym aksjologicznie uporządkowany za sprawą Boga, otwarty na specjalne działania czynników nadnaturalnych; opisujące świat, życie i człowieka jako wynik intencjonalnego działania Boga, ogólnej Opatrzności Boskiej.
P3	Twierdzenia opisujące przyrodę (sferę empiryczną) w różnych jej obszarach jako byt, w którym pewne zdarzenia oraz własności są wynikiem specjalnego działania Boga (ewentualnie także innych bytów nadnaturalnych). Niekiedy działania te mają charakter ukryty, a niekiedy jawny (są empirycznie rozpoznawalne; mają charakter interwencji).
P4	Twierdzenia opisujące reguły i regularności związane ze specjalnym działaniem Boga (i innych bytów nadnaturalnych) w świecie empirycznym (o roli modlitw błagalnych, szczególnej skuteczności niektórych modlitw, wstawiennictwa świętych, roli obrazów i miejsc sakralnych, etiologii opętań demonicznych itp.).
P5	Twierdzenia opisujące zdarzenia i własności obserwowane w przyrodzie w określonym miejscu i czasie interpretowane jako wynik rozpoznawalnego specjalnego działania sfery nadnaturalnej (interwencji). Szereg twierdzeń stanowiących element tradycji Kościoła, zawartych w Biblii, a także w oficjalnych orzeczeniach Kościoła Rzymskokatolickiego.

Poziom 1 zawiera twierdzenia opisujące Boga jako byt transcendentny wobec świata stworzonego. Znajdują się tu twierdzenia o Bogu jako ontologicznej podstawie świata, podtrzymywaniu świata w istnieniu, o Bogu jako Pierwszej Przyczynie. Oprócz takich twierdzeń, które mogą występować także w innych religiach, występują tu też twierdzenia charakterystyczne dla chrześcijaństwa. Heimbeck klasyfikuje je jako *twierdzenia-G2*,⁶⁹ które są zasadniczo różne od twierdzeń empirycznych, określanych przez niego jako *twierdzenia-G1*. Heimbeck odróżnia bowiem twierdzenia, „dla których istnieją jakieś zdania empiryczne, które są zgodne z nimi jako ich logiczne konsekwencje oraz możliwe są jakieś zdania empiryczne niezgodne z nimi, od twierdzeń, dla których brak ta-

⁶⁹ Indeksy *G1* i *G2* pochodzą od angielskiego *God-statements*.

kich konsekwencji”.⁷⁰ Następujące wymieniane przez Heimbecka twierdzenia-G2, mówiące o samym Bogu, jako metafizyczne i nieempiryczne zaliczałyby się do P1: „Jeden jest Pan”, „Bóg jest jeden, a jednak jest trójką, trójką w jedności i jednością w trójcy”, „Bóg Duch Święty pochodzi od Boga Ojca i od Boga Syna jednocześnie, a nie jedynie od Boga Ojca”, „Bóg kocha wszystkich ludzi”.⁷¹

Według Heimbecka „Każde z tych twierdzeń-G2 (tak jak cały ich zbiór) ma swoje logiczne konsekwencje i potencjalne niezgodności jedynie w zbiorze innych twierdzeń-G2. I choć na którymś etapie ich sprawdzania może pojawić się odwołanie do faktów empirycznych, to pierwotny i ostateczny zbiór danych dla twierdzeń-G2 (bezpośrednie świadectwa na ich rzecz) będzie wyrażany innymi twierdzeniami-G2”.⁷² To podejście może służyć jako przydatna (choć z pewnymi ograniczeniami) analogia pomagająca dobrze uchwycić rolę twierdzeń metafizycznych w tym modelu. Sens tych twierdzeń oraz ich uzasadnienie logiczne nie pochodzi z twierdzeń empirycznych, lecz oparte są na relacjach z innymi twierdzeniami metafizycznymi, które w ten sposób stanowią „bezpośrednie świadectwo” na ich rzecz.

W przypadku twierdzeń poziomu drugiego ich przyjęcie wpływa na interpretację obserwowanych faktów, jako stanowiących wyraz piękna, grozy, okrucieństwa, racjonalności lub celowości świata jako takiego. W TTCh występują tu założenia o świecie jako w istotnie dobrym, racjonalnie uporządkowanym, będącym wyrazem Boskiej miłości, w którym Bóg jest immanentnie obecny. Występują tu też twierdzenia o sensie nadawanym światu przez Boga, o tym, że w świecie Bóg realizuje swoje cele za sprawą działania ogólnego, a zaprzeczające temu, by świat jako całość pozbawiony był celowości czy ogólnej Bożej Opatrzności. Znajduje się tu też ważne metafizyczne twierdzenie o otwartości przyrody na działanie Boga oraz innych bytów nadnaturalnych. Wszystkie te twierdzenia nie czerpią swego uzasadnienia z danych obserwacyjnych, lecz stanowią założenia konieczne do tego, by dane te móc interpretować jako wyraz piękna czy racjonalności świata albo wyraz jawnego przejawiania się działania Boga w świecie.

Twierdzenia poziomów metafizycznych, jeśli mówią o roli Boga w świecie, to wyrażają wtedy taki rodzaj boskiego działania, który w TTCh określany jest

⁷⁰ Reaburne S. HEIMBECK, *Theology and Meaning: A Critique of Metatheological Skepticism*, George Allen and Unwin, London 1969, s. 171.

⁷¹ HEIMBECK, *Theology and Meaning...*, s. 172.

⁷² HEIMBECK, *Theology and Meaning...*, s. 172.

jako opatrność ogólna lub zwykła. TTCh jednak nie ogranicza działania Boga w świecie do takiej postaci: „Bóg opatrnością swoją ogarnia cały świat z wszystkimi jego sprawami. Niesłusznie ograniczano zasięg Opatrności tylko do ogólnych praw rządzących światem (awerrości w średniowieczu, deizm w XVIII w.) [...]. Opatrność zwykła rządzi światem w ramach zwykłych praw natury i łaski. W wyjątkowych wypadkach wkracza Bóg w życie świata i ludzi w sposób nadzwyczajny. Tego rodzaju ingerencję nazywamy Opatrnością nadzwyczajną”.⁷³ Zatem rodzaj twierdzeń TTCh o działaniu Boga w świecie wykracza poza metafizyczne poziomy analizy.

Ograniczenie twierdzeń o działaniu Boga do poziomów metafizycznych sprawiałoby, że teistyczny obraz relacji Boga i świata byłby w zakresie twierdzeń empirycznych nieodróżnialny od deistycznego, ale także od obrazu panteistycznego. Nie różniłby się też zasadniczo od materialistycznego obrazu świata, jeśli tylko takie materialistyczne ujęcie akceptowałoby istnienie racjonalnego ładu przyrody. Na przykład Einstein mówił o religijnym charakterze nauki właśnie w sensie naukowego obrazu Wszechświata jako bytu racjonalnego, inteligibilnego: „Trudno byłoby znaleźć jakiś głębiej drążący umysł naukowy, którego nie cechowałaby swoista religijność. [...] Religijność jego polega na pełnym zachwycie zdumieniu harmonią prawidłowości przyrody, w której objawia się rozum tak przemożny, że wszystko, co rozumne w ludzkim myśleniu i decydowaniu jest wobec niego zupełnie bladym odbłaskiem”.⁷⁴ Jednocześnie Einstein odrzucał twierdzenia o nadnaturalnych interwencjach osobowego Boga w przyrodę: „W tej osobowej idei Boga zawiera się główna przyczyna obecnego konfliktu między sferą religijną a naukową. Nauka usiłuje formułować ogólne reguły określające wzajemne związki rzeczy i zdarzeń w przestrzeni i czasie. Dla tych reguł, względnie praw przyrody, żąda się — nie dowodzi — ważności ogólnej i niedopuszczającej wyjątków. [...] Im bardziej człowiek jest przekonany o rządzonym prawami porządku wśród wszelkich zdarzeń, tym silniejsze staje się jego przekonanie, iż obok tego prawidłowego porządku nie ma już miejsca na przyczyny o innym charakterze”.⁷⁵ Na tej podstawie Einstein doradzał osobom religijnym odrzucenie koncepcji osobowego Boga: „Ludzie religijni powinni porzucić koncepcję osobowego Boga, by ratować etykę [...]. Ci, którzy szerzą religię, muszą zdobyć się na wielkość, aby w walce o dobra etyczne zre-

⁷³ Ks. Bolesław PYLAK, **Boża Opatrność a zło na świecie**, TN KUL, Lublin 1960, s. 14.

⁷⁴ Albert EINSTEIN, „Religijność badań naukowych”, w: Albert EINSTEIN, **Pisma filozoficzne**, IFiS PAN, Warszawa 1999, s. 218 [217-218].

⁷⁵ Albert EINSTEIN, „Nauki przyrodnicze a religia”, w: EINSTEIN, **Pisma filozoficzne...**, s. 230-231 [226-232].

zygnować z doktryny o działaniu osobowego Boga [...]”.⁷⁶ Przyjmował też podział kompetencji nauki i religii, w którym ta druga „[...] nie ma prawa orzekać niczego o faktach i relacjach między faktami”.⁷⁷

Twierdzenia TTCh występują także w ramach P3, gdzie wyrażają ogólne filozoficzne założenia na temat tego, jak skonstruowane są różne obszary przyrody, jaka jest natura procesów, które zachodzą w tych obszarach. Jest to poziom analizy ważny przede wszystkim dla uchwycenia filozoficznych twierdzeń zawartych w poszczególnych działach nauki czy teoriach naukowych na temat przedmiotu objętego badaniami w ramach tej dziedziny czy opisywanego w określonych teoriach. W TTCh jednak także przyjmuje się, że niektóre rodzaje obserwowalnych procesów i zdarzeń występujących w przyrodzie czy aspektów rzeczywistości empirycznej w jakiś szczególny sposób, inny niż pozostałe, związane są działaniem sfery nadnaturalnej w świecie. Jak pisze ks. Bolesław Pylak o relacji Boga do świata: „Szczególną troską [Bóg — PB] otacza istoty rozumne — ludzi, którym wyznaczył specjalny cel — zbawienie”.⁷⁸ W tradycyjnym ujęciu, także wyrażanym w oficjalnych wypowiedziach Kościoła, przyjmuje się że Bóg, stwarzając człowieka, czyli działając w obszarze biologicznej dziedziny świata, uczynił to w sposób interwencyjny.⁷⁹ Wynika to z przyjęcia twierdzenia P3 o tym, że człowiek złożony jest nie tylko z materialnego ciała, ale i niematerialnej duszy, która jako niematerialna nie może być wytworem materii.

W TTCh wyróżnić można także twierdzenia P4 opisujące regularności związane z jawnym działaniem Boga i innych bytów nadnaturalnych w rzeczywistości empirycznej. Szereg takich twierdzeń wskazany był w poprzedniej części. Twierdzenia te mogą być użyte dla wyjaśnienia zajścia cudów czy innych zdarzeń opisywanych za pomocą twierdzeń P5, dla których przyjmuje się działanie czynników nadnaturalnych jako ich przyczyny. W TTCh byłyby to wspomniane już w poprzedniej części twierdzenia o roli modlitwy lub silnej wiary w uzyskaniu określonych łask przejawiających się w sposób, który można opisać za pomocą twierdzeń P5. Warunkiem wyrażonym za pomocą twierdzeń P4 byłaby tu specjalna relacja z Bogiem związana z silną wiarą czy modlitwą. Odpowiednie twierdzenia P4 są też zakładane, jak już wskazywano, w opisach przyczyn opętania demonicznego.

⁷⁶ EINSTEIN, „Nauki przyrodnicze a religia...”, s. 230-231.

⁷⁷ EINSTEIN, „Nauki przyrodnicze a religia...”, s. 230-231.

⁷⁸ PYLAK, **Boża Opatrzność...**, s. 229.

⁷⁹ Por. rozdz. 4, podrozdz. A.

Występują tu też założenia o roli wstawiennictwa określonych świętych, o szczególnej roli określonych miejsc kultu czy szczególnych przedmiotów, jak obrazy, za sprawą (pośrednictwem) których można otrzymać specjalne łaski. Niektóre z tych łask mają postać jawnego działania Boga w świecie. Także współcześnie Kościół Rzymskokatolicki uznaje, że istnieją szczególne miejsca czy obrazy związane z działaniem Boga wyrażonym otrzymywaniem specjalnych łask. W związku z tym publikuje oficjalne dekrety o zaliczeniu jakichś miejsc czy obrazów do kategorii tych, w związku z którymi takie łaski można otrzymać. W publikowanym przez Kurię Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej opisie historii ustanowienia sanktuarium w Rokitnie czytamy:

Dobry Bóg sprawił, że to właśnie Rokitno otrzymało piękny i bezcenny skarb, którym jest Cudowny Obraz Matki Bożej. [...] To właśnie tutaj przez wiele wieków, Rokitno — wraz z jego głównym przedmiotem religijnej czci — Cudownym Obrazem Matki Bożej — było szkołą żywej wiary dla ludu tych ziem. Wierni udawali się do Rokitna jako własności cystersów z Bledzewa już od 1669 roku, aby oddawać Bogu cześć przez wstawiennictwo i pośrednictwo łaskami słynącego Wizerunku Madonny. O ważności tego miejsca niech świadczy choćby napis umieszczony na jednej z rycin z 1671 roku: *Montis Gloria Rokitniensis Naufragantium Portus Spes Desperantium Unica. Inclaruit Miraculis Approbata A.D. 1671.* (Chwało wzgórze Rokitniańskiego, porcie rozbitek morskich, nadziejo jedyna jej pozbawionych. Zajaśniało cudami i zatwierdzono w 1671 roku).⁸⁰

W przytoczonym fragmencie występują założenia o regularnościach. Jawne działanie nadnaturalne związane ma być z pewnym obrazem „słynącym łaskami” i miejscem, które „zajaśniało mnogością cudów” (parafrazując pewne fragmenty powyższego cytatu). Wyróżnia się w ten sposób pewne miejsca i obrazy, w przeciwieństwie do innych, odnośnie do których nie stwierdza się ich związku ze specjalnym działaniem Boga.⁸¹ W tym sensie zakłada się pewne twierdzenia o regularnościach dotyczące działania czynników nadnaturalnych

⁸⁰ „Historia kościoła w Rokitnie”, http://kuria.zg.pl/index.php?option=com_k2&view=item&id=113:historia-kościoła-w-rokitnie&Itemid=711 (10.12.2015).

⁸¹ Komentując dokumentację dotyczącą cudów, jakie miały się dokonać za wstawiennictwem obrazu Matki Bożej Częstochowskiej, ojciec Melchior Królik stwierdza: „Całościowo [...] jasnogórski «Liber miracolorum» zawiera 1400 cudów i łask, które upewniają nas, iż słusznie obraz Matki Bożej Częstochowskiej jest nazywany cudownym, czy cudotwórczym — *Imago Thaumaturga* czy *Miraculosa*” (O. Melchior KRÓLIK OSPPE, „Materialne świadectwo Bożego działania za pośrednictwem Matki Bożej Częstochowskiej”, w: O. Konstancjusz KUSZ OSPPE (oprac. red.), **Cuda i łaski zdziałane za przyczyną Jasnogórskiej Matki Bożej: dawniej i dziś**, Wyd. „Paulinianum”, Częstochowa 1994, s. 217 [213-277]). Wypowiedź ta jest jawnym przykładem występowania w tradycyjnym teizmie chrześcijańskim religijnych twierdzeń o regularnościach (P4).

w świecie empirycznym. Choć w ramach TTCh zakłada się brak ścisłej przewidywalności, jeśli chodzi o rozpoznawalne empirycznie działania sfery nadnaturalnej, to nie zmienia to faktu, że przyjmuje się w nim, iż jakiś porządek kryje się za tymi nadnaturalnymi interwencjami. Jest on ujmowany właśnie w twierdzeniach P4. To, jak wiele tego typu miejsc czy obrazów Kościół uznaje, świadczy o tym, jak ważną rolę pełnią wskazywane tu twierdzenia P4 w tradycyjnej wersji teizmu chrześcijańskiego.

Twierdzenia określane przez Heimbecka jako „twierdzenia-G1” należą z punktu widzenia MPA do kategorii twierdzeń empirycznych P5. W ujęciu Heimbecka „Twierdzenia-G1 różnią się [od twierdzeń-G2 — PB] pod oboma względami, pociągając ze sobą logicznie zdania empiryczne jako ich konsekwencje oraz dopuszczając możliwe zdania empiryczne z nimi niezgodne, a także mając dane empiryczne jako swoje podstawowe i ostateczne świadectwa. Najważniejszym przykładem twierdzenia-G1 jest to, głoszone w zdaniu «Bóg wskrzesił Jezusa z Nazaretu w okolicy Jerozolimy o godzinie t_2 ». Z tego twierdzenia G-1 wynikają logicznie (*prima facie*) twierdzenia wyrażone w zdaniach «Jezus z Nazaretu spoczywał martwy w okolicach Jerozolimy o godzinie t_1 » (gdzie t_1 jest bezpośrednio wcześniejsze względem t_2) oraz «Jezus z Nazaretu był żywy i znajdował się w okolicy Jerozolimy o godzinie t_3 » (gdzie t_3 to czas zaraz po godzinie t_2). [...] Twierdzenia wyrażone w zdaniach «Jezus z Nazaretu nie był martwy w okolicach Jerozolimy o godzinie t_1 » oraz «Jezus z Nazaretu spoczywał martwy w okolicach Jerozolimy o godzinie T_3 » są (*prima facie*) niezgodne z twierdzeniem wyrażonym w zdaniu «Bóg wskrzesił Jezusa z Nazaretu w okolicy Jerozolimy o godzinie t_2 »”.⁸² Wskazanie czasu oraz miejsca, a także odwołanie do empirycznie stwierdzalnego zdarzenia w twierdzeniu o zmartwychwstaniu Jezusa, to cechy, które wskazują, że zalicza się ono do kategorii twierdzeń P5 w MPA. Zatem kryteria przyporządkowujące twierdzenia do P5 oraz kryteria Heimbecka odnośnie do twierdzeń-G1 są zgodne ze sobą. Twierdzenie o podstawowym i ostatecznym ich ugruntowaniu w wyłącznie danych empirycznych musi być jednak rozumiane w sposób uwzględniający rolę twierdzeń z wyższych poziomów analizy w ustalaniu znaczenia zdań obserwacyjnych.

Twierdzenie o zmartwychwstaniu Jezusa jest jednym z najważniejszych, jeśli nie najważniejszym twierdzeniem P5 w systemie przekonań TTCh. TTCh głosi jednak szereg innych twierdzeń P5, które logicznie pociągają za sobą zdania empiryczne jako ich konsekwencje oraz dopuszczają możliwe zdania empiryczne z nimi niezgodne, a także mają dane empiryczne jako swoje podstawowe

⁸² HEIMBECK, *Theology and Meaning...*, s. 172.

i ostateczne świadectwa. Twierdzenia te opisują zdarzenia określone jako „cudy” lub „nadnaturalne interwencje”. Mówią one o obserwowalnych zdarzeniach, które zaszły w określonym miejscu i czasie.

Różne kościoły chrześcijańskie w swych oficjalnych wypowiedziach przyjmują więc prawdziwość także innych relacji związanych z Jezusem niż ta o zmartwychwstaniu. Wśród przykładowych oficjalnych wypowiedzi można przytoczyć „Trzydzieści Dziewięć Artykułów Religii Kościoła Anglikańskiego”, gdzie w artykule czwartym opisane jest wniebowstąpienie Chrystusa jako zdarzenie obserwowalne, obejmujące także ciało Chrystusa: „Chrystus prawdziwie zmartwychwstał od śmierci, i wziął ponownie jego ciało, ciało, kości i wszystko należące do doskonałości natury człowieka, po czym wstąpił do nieba, a tam siedzi, aż powróci do sędziego wszystkich ludzi na ostatni dzień”.⁸³

Oficjalne dogmatyczne dekrety Kościoła Rzymskokatolickiego, które uznaje się w nim za sformułowane pod natchnieniem Ducha Świętego, mówią o istotnej roli cudów dla uzasadnienia wiary chrześcijańskiej. Jak głosi „Konstytucja Dogmatyczna o Wierze Katolickiej” przyjęta przez Pierwszy Sobór Watykański:

Jeśli ktoś twierdzi, że cuda są w ogóle niemożliwe i stąd wszystkie o nich opowiadania, nawet zawarte w Piśmie Świętym, trzeba uznać za baśnie i mity; albo, że cudów nigdy nie można poznać w sposób pewny, ani, że na ich podstawie nie da się należycie uzasadnić Bożego pochodzenia chrześcijańskiej religii — niech będzie wyklęty.⁸⁴

W dokumentach soborowych brak definicji cudów, w tym tego, czy miałyby być rozumiane jako nadnaturalne interwencje łamiące prawa przyrody. W historii chrześcijaństwa wyróżnia się trzy główne koncepcje cudu: subiektywistyczną, obiektywistyczną i znakową (obecnie przyjmowaną w Kościele katolickim). Koncepcja Św. Tomasza z Akwinu zaliczana do koncepcji obiektywistycznej mówi o przekraczaniu naturalnego porządku przy wystąpieniu cudów. Jak czytamy w **Sumie Teologicznej** „[...] wtedy coś zwie się cudem, gdy zdarza się poza porządkiem całej stworzonej natury: a to może czynić li tylko Bóg”.⁸⁵ Tomasz z Akwinu zwracał więc uwagę na możliwość obiektywnego, empirycz-

⁸³ „39 Artykułów wiary”, <http://mb-soft.com/believe/tpc/thirtyini.htm> (10.10.2015).

⁸⁴ „Konstytucja dogmatyczna *Dei Filius*”, 24 IV 1870 roku (cyt. za: Marian RUSECKI, **Traktat o cudzie**, Komitet Nauk Teologicznych PAN, Wyd. KUL, Lublin 2006, s. 196).

⁸⁵ TOMASZ Z AKWINU, **Suma teologiczna. T. 8: Rządy Boże**, tłum. o. Pius Belch O.P., KOW. *Veritas*, Londyn b.r.w., s. 68 (I q. 110 a. 4).

nego stwierdzenia wystąpienia cudu.⁸⁶ Tego typu zdarzenie, gdyby miało miejsce w przyrodzie, to w naturalistycznym wyjaśnieniu funkcjonowania świata wyrażałoby się w postaci swoistej luki. Jako że nauczanie św. Tomasza oficjalnie zostało przyjęte przez Sobór Trydencki, można uznać, że było też zakładane przy formułowaniu też I Soboru Watykańskiego. Dodatkowo należy wziąć pod uwagę fakt, że motywem zwołania tego Soboru była reakcja na szerzące się oświeceniowe nurty racjonalistyczne i antyreligijne, które w nauce upatrywały jedyne wiarygodnego źródła wiedzy o całej rzeczywistości. Ważna dla tych nurtów była filozofia Dawida Hume'a, który odrzucał możliwość cudów definiowanych przez niego jako przekroczenie praw natury.⁸⁷ W tym kontekście wydaje się, że cytowana Konstytucja zakłada rozumienie cudów jako zdarzeń empirycznie rozpoznawalnych niezgodnych prawami przyrody.

W obecnej, znakowej, koncepcji nie rozstrzyga się tego, czy cud zachodzi w wyniku pogwałcenia praw natury. Jak wskazuje Rusecki, wystarczy, że swą nadzwyczajnością wyróżnia się spośród innych zjawisk, przewyższa ich działanie.⁸⁸ Jednak elementem takiego zdarzenia jest jakiś materialny substrat, przez co ma ono charakter empiryczny. Ze względu na ten empiryczny aspekt cuda podlegają badaniom nauk szczegółowych, w tym przyrodniczych.

Wiarotwórcza i apologetyczna funkcja cudów jest też opisywana współcześnie w instrukcji Kongregacji Nauki Wiary z roku 2001 na temat modlitwy w celu osiągnięcia uzdrowienia od Boga,⁸⁹ czyli na temat empirycznie rozpoznawalnych działań Boga. W streszczeniu Instrukcji czytamy stwierdzenia o pozytywnym nastawieniu Kościoła do takich modlitw: „Modlitwa o odzyskanie zdrowia była obecna w każdej epoce Kościoła [...]. Stolica Apostolska po-

⁸⁶ U Tomasza z Akwinu „Cud jest faktem empirycznym wyróżniającym się spośród innych zjawisk [...]. Ten rys empiryczności pozwala człowiekowi łatwo dostrzec ów fakt, gdyż z jednej strony wykracza poza normalny bieg rzeczy, a z drugiej podpada pod zmysły oraz może być przedmiotem bezpośredniego zmysłowego poznania” (RUSECKI, *Traktat...*, s. 97).

⁸⁷ „Cud jest zakłóceniem praw przyrody [...]” (Dawid HUME, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. Jan Łukasiewicz i Kazimierz Twardowski, De Agostini, Altaya, Warszawa — Cayfosa-Quebecor 2001 [na podstawie wydania WPTF, Lwów 1919], s. 112); „Cud można dokładnie określić jako przekroczenie prawa przyrody wskutek specjalnego aktu woli Bóstwa lub wskutek pośrednictwa jakiegoś niewidzialnego czynnika” (HUME, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego...*, s. 113).

⁸⁸ Por. RUSECKI, *Traktat...*, s. 267.

⁸⁹ Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja na temat modlitwy w celu osiągnięcia uzdrowienia od Boga*, Wydawnictwo M, Kraków 2001. W sprawie apologetycznej roli cudów uzdrowienia por. też ks. Ryszard PACIORKOWSKI, *Uzdrowienia paranormalne we współczesnym chrześcijaństwie*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1977, s. 6-9.

piera samo zjawisko publicznych modlitw o uzdrowienie od Boga [...]”.⁹⁰ Potwierdza się też ważną rolę modlitwy o uzdrowienie w posłudze Kościoła oraz wiarotwórczą rolę cudownych uzdrowień opisanych w Biblii: „Kongregacja bardzo mocno uwydatnia posługę modlitwy o uzdrowienie w całej działalności ewangelizacyjnej Kościoła. Uzdrawienia są najpierw znakami potwierdzającymi mesjańską misję Jezusa (por. Łk 7, 20-23). Następnie Chrystus Pan, posyłając Apostołów, aby głosili Ewangelię, dał również im polecenie «Uzdrowiajcie chorych, wskrzeszajcie umarłych, oczyszczajcie trędowatych, wypędzajcie złe duchy» (Mt 10:8). [...] W Nowym Testamencie uzdrawienia są znakami mesjańskiej misji Jezusa: «Ukazują one zwycięstwo królestwa Bożego nad wszelkimi formami zła i stają się symbolami uleczenia całego człowieka, ciała i duszy»”.⁹¹

Twierdzenia o empirycznie rozpoznawalnym działaniu Boga mają charakter różnicujący, w przeciwieństwie do niektórych twierdzeń o ogólnym działaniu Boga, które mogą być podzielane w ramach różnych systemów religijnych. Jest tak na przykład w przypadku twierdzeń o interwencjach Boga w historii Izraela. Są one często przywoływane w Starym Testamencie jako świadectwo specjalnej więzi między Bogiem a narodem wybranym: „Gdy Izraelici widzieli wielkie dzieło, którego dokonał Pan wobec Egipcjan, ulękli się Pana i uwierzyli Jemu oraz Jego słudze Mojżeszowi” (Wyj 14:31). Podobnie powołanie Jezusa na Mesjasza ma mieć potwierdzenie w wielu rozpoznawalnych interwencjach nadnaturalnych, które miały miejsce za jego sprawą. Jak pisze anglikański biskup Paul Barnett, dość powszechną opinią wśród chrześcijan jest ta, że oprócz świadectwa pochodzenia Jezusa z rodu króla Dawida także „Dwa inne fakty kwalifikowały Jezusa jako Mesjasza: głos Boga nad Jordanem mówiący «tyś jest mój Syn umiłowany [...]» oraz jego cuda. [...] Jego cuda dostarczały potwierdzenia, że długo wyczekiwany Dzień Pański nadszedł wraz z działalnością boskiego Pomazańca”.⁹²

TTCh mówi nie tylko o cudach dokonywanych przez Jezusa, ale także tych dokonywanych przez jego uczniów oraz innych świętych. Zaliczać się będą tu na przykład relacje o cudownych uzdrowieniach. Również współcześnie w Kościele Rzymskokatolickim rozpatruje się tego typu zdarzenia jako argumenty w procesach beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych. Obecne procedury beatyfika-

⁹⁰ Ks. Mirosław CHOLEWA, „Modlitwa o uzdrowienie”, *Pastores* 2001, t. 13 (4), s. 127-128 [127-132].

⁹¹ CHOLEWA, „Modlitwa o uzdrowienie...”, s. 128-129.

⁹² Paul BARNETT, *Messiah: Jesus — the Evidence of History*, Inter-Varsity, Nottingham 2009, s. 84, 92.

cyjne i kanonizacyjne regulowane są przez Konstytucję Apostolską **Divinus Perfectionis Magister** Jana Pawła II z 1983 roku oraz przez **Regulamin Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych** z roku 1983 (ostania wersja z roku 2000). Zanim teologowie zdecydują, czy zarekomendować papieżowi — stanowiącemu ostateczną instancję — jakiś przypadek jako cudowny, najpierw swój werdykt wydaje złożona z lekarzy specjalistów Konsulta Medyczna. Ważne jest to, że występuje tu empirycznie rozpoznawalne zdarzenie, które po odpowiednich wypowiedziach Kongresu Specjalnego Teologów i Zebrania Kardynałów i Biskupów oraz decyzji papieża zyskuje status oficjalnie uznanego cudu. Jeśli weźmiemy pod uwagę, że dla zatwierdzenia każdego świętego konieczne jest uznanie przynajmniej jednego cudu oraz liczbę osób uznanych za świętych, to pozwala to zdać sobie sprawę, jak znacząca w nauczaniu Kościoła jest rola tego typu zdarzeń. Przykładowo w okresie od 1979 do 2003 roku Jan Paweł II beatyfikował 1343 i kanonizował 482 świeckich i duchownych.⁹³ Liczby te podważają adekwatność koncepcji niepowtarzalności cudów.⁹⁴

Jak wskazano w poprzedniej części, do tradycyjnych przekonań teizmu chrześcijańskiego należą też twierdzenia o rozpoznawalnym działaniu w świecie także innych niż Bóg osobowych bytów pozanaturalnych. Boży posłańcy pełnią ważną rolę zarówno w Starym, jak i Nowym Testamencie. Wystarczy wspomnieć rolę Archaniola Gabriela w relacji o poczęciu Jezusa. Ich działanie często opisywane jest za pomocą twierdzeń empirycznych.

O jawnym działaniu istot tego typu mówią też relacje o opętaniach demonicznych mających charakter działań interwencyjnych. Co ważne, Kościół uznaje ich jawny charakter oraz ich nadnaturalne przyczyny. Takie rozumienie wyrażone jest na przykład w słowach Jana Pawła II:

W pewnych wypadkach działalność złego ducha [...] może posunąć się również do owładnięcia ciałem człowieka; wtedy mówimy o opętaniu [...]. [...] szatan powo-

⁹³ Dane na ten temat są ogólnie dostępne, por: „His Holiness John Paul II Beatifications”, *Catholic Online*, <http://www.catholic.org/pope/jp2/beatifications.php> (20.12.2015); „Beatificazioni del Santo Padre Giovanni Paolo II”, *Concessioni circa Calendaria* 2003, Notitiae 443-444, s. 409-416, http://www.vatican.va/news_services/liturgy/saints/ELENCO_BEATI_GP11.htm (20.12.2015); „Beatyfikowani i kanonizowani przez Jana Pawła II”, https://pl.wikipedia.org/wiki/Beatyfikowani_i_kanonizowani_przez_Jana_Paw%C5%82a_II (20.12.2015).

⁹⁴ Richard Swinburne definiuje cud jako „spowodowany przez Boga niepowtarzalny wyjątek w działaniu praw natury” (Richard SWINBURNE, **Faith and Reason**, Oxford University Press, Oxford 1981, s. 186 [cyt. za: POLKINGHORNE, **Nauka i Opatrzność...**, s. 101]).

dowany chęcią szkodenia i prowadzenia do zła może posunąć się do tego krańcowego przejawu swojej wyższości.⁹⁵

Opętanie jest więc to szczególnie stan, w którym diabeł panuje nad ciałem człowieka, jakby było jego własnym.⁹⁶ Sposobem na uwolnienie od tej szczególnej formy diabelskiego wpływu na człowieka mają być egzorcyzmy. W opisie roli egzorcyzmów zawartym w **Katechizmie Kościoła Katolickiego** wyrażenie odróżnia się opętanie od choroby psychicznej:

Egzorcyzmy mają na celu wypędzenie złych duchów lub uwolnienie od ich demonicznego wpływu, mocą duchowej władzy, jaką Jezus powierzył Kościołowi. Czymś zupełnie innym jest choroba, zwłaszcza psychiczna, której leczenie wymaga wiedzy medycznej. Przed podjęciem egzorcyzmów należy więc upewnić się, że istotnie chodzi o obecność Złego, a nie o chorobę (1673).⁹⁷

Kluczowe dla prowadzonych tu rozważań jest uznanie w opętaniu jawnego działania czynników nadnaturalnych, w którym występują elementy różnicujące między opętaniem a chorobą psychiczną. W Kościele przyjmuje się też istnienie wyraźnych kryteriów pozwalających dokonać takiego rozróżnienia, które wyrażane są za pomocą odpowiednich twierdzeń P4. Podobnie jak w medycynie, gdzie mowa jest o objawach, etiologii i sposobach leczenia choroby, także w przypadku opętania wskazuje się na jego charakterystyczne symptomy, przyczyny, a także sposób uwolnienia osoby opętanej, którym ma być egzorcyzm.⁹⁸

Wszystkie te twierdzenia o jawnym działaniu sfery nadnaturalnej w świecie stanowią ważną część chrześcijańskiej tradycji. W oczywisty sposób ważne jest wcielenie i zmartwychwstanie Jezusa. Istotne są też relacje o innych empirycznie rozpoznawalnych zdarzeniach nadnaturalnych. Kościół Rzymskokatolicki, w którego oficjalnych wypowiedziach to tradycyjne podejście jest spotykane także obecnie, uznaje apologetyczną i wiarotwórczą funkcję cudów. Dotyczy to

⁹⁵ JAN PAWEŁ II, „Katecheza o upadku aniołów z 13 września 1986”, w: Benedykt BARKOWSKI i Aleksander POSACKI (red.), **Egzorcyzmy dawniej i dziś. W blasku Chrystusa i cieniu szatana**, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „ADAM”, Warszawa 2004, s. 9 [5-10].

⁹⁶ Por. Adolf RODEWYK, **Demoniczne opętanie dzisiaj. Fakty i interpretacje**, przeł. Małgorzata Grzesik, R.A.F. Scriba, Racibórz 1995, s. 10. Por. też Gerard O’COLLINS i Edward G. FARUGIA, **Zwięzły słownik teologiczny**, Wyd. WAM, Kraków 1993 (cyt. za: Bogdan DE BARBARO, „Psychiatria a religia”, w: Adam BILIKIEWICZ, Stanisław PUZYŃSKI *et al.* (red.), **Psychiatria. Tom III. Terapia. Zagadnienia etyczne, prawne, organizacyjne i społeczne**, U&P, Wrocław 2003, s. 558 [551-563]).

⁹⁷ **Katechizm Kościoła Katolickiego**, Pallottinum, Warszawa 1994.

⁹⁸ Por. BYLICA, „Zaburzenia dysocjacyjne...”, s. 212-214.

także wskazanego pod koniec niekorzystnego dla człowieka interwencjonistycznego działania nadnaturalnych bytów, które ze względu na jego jawność mają stanowić argument na rzecz istnienia bytów diabelskich, których istnienie staje się argumentem na rzecz istnienia Boga. Staje się tak zgodnie z regułą, że skoro istnieje diabeł, to i Bóg musi istnieć.

E. Podsumowanie

MPA pozwala na przedstawienie wszelkich opisowych twierdzeń zarówno religijnych, filozoficznych, jak i naukowych w jednej wspólnej ramie konceptualnej. Takie wspólne ich ujęcie pozwala na porównanie twierdzeń tych dziedzin oraz na wskazywanie relacji zachodzących pomiędzy tymi dziedzinami. W szczególności pozwala wykazać i określić rodzaj neutralności empirycznej, jaka charakteryzuje twierdzenia metafizyczne (P1-2). MPA ujawnia także zależność twierdzeń z empirycznych poziomów analizy (P4-5) względem twierdzeń wyższych poziomów (P2-3).

MPA pozwala także zidentyfikować różnice w znaczeniach terminów i koncepcji używanych w twierdzeniach występujących na różnych poziomach analizy. W szczególności koncepcja działania Boga w świecie, rozumiana zgodnie z twierdzeniami metafizycznymi P1-2 i mówiąca o jego stałej immanentnej obecności w prawach przyrody lub stałym podtrzymywaniu świata w istnieniu, oznacza coś innego niż koncepcja Bożego działania wyrażona twierdzeniami empirycznymi. Pierwsza z nich nie stoi w konflikcie z żadnym naukowym empirycznym opisem zdarzeń obserwowanych w świecie. Wynika to z faktu, że nie posiada ona w ogóle treści empirycznej i żadne dane empiryczne nie są w stanie jej obalić ani potwierdzić. Drugi rodzaj wypowiedzi o działaniu Boga (a także innych czynników nadnaturalnych), wyrażany w twierdzeniach z poziomów empirycznych, traktuje o jawnym, empirycznie rozpoznawalnym działaniu, określanym tu jako *nadnaturalna interwencja*. Odnośnie do problemu interwencji rozpatrywanego z punktu widzenia MPA w kontekście relacji między nauką a religią istotną ich cechą jest ich empiryczny charakter, a nie metafizyczny status praw przyrody. Dyskusje na temat statusu praw przyrody oraz praw nauki należą do analiz prowadzonych w ramach poziomu metafizycznego (P2) i nie wpływają bezpośrednio na empiryczne analizy dotyczące decyzji o akceptacji twierdzeń empirycznych (P4-5) opisujących jawny sposób działania czynników nadnaturalnych w przyrodzie.

Nie każde jednak twierdzenie metafizyczne P2 jest obojętne dla przyjęcia tych czy też innych twierdzeń empirycznych. Obok twierdzeń uzasadniających możliwość działalności poznawczej w ogóle, jak założenie o racjonalnym po-

rządku świata, występują tu też twierdzenia warunkujące rozumienie nauki jako takiej, jak założenie naturalizmu stanowiące wskazany przez Jodkowskiego epistemiczny układ odniesienia współczesnej nauki. Przyjęcie tego drugiego twierdzenia rozstrzyga o wyłącznie naturalistycznym charakterze wszelkich współczesnych naukowych wyjaśnień (P4) wszystkich zdarzeń obserwowanych w świecie (opisanych twierdzeniami P5). Wpływa też na rodzaj ontologii przyrody (P3), która w tym wypadku będzie ontologią wyłącznie naturalistyczną, a więc ontologią antydualistyczną i antyinterwencjonistyczną.

Z przedstawionych rozważań wynika, że metafizyczne założenie naturalizmu wpływa na treść twierdzeń z niższych poziomów analizy. MPA pozwala pokazać, że w ramach religii, także w ramach teizmu chrześcijańskiego, głosi się twierdzenia należące do tych niższych, tj. empirycznych poziomów. Pokazuje więc, że istnieje wspólny obszar problemowy podejmowany w nauce i w religii. Wskazuje też, jak na różnice w treści współczesnych naukowych oraz religijnych twierdzeń przyjmowanych na poziomach empirycznych oraz na decyzje o akceptacji tych twierdzeń wpływają założenia z wyższych poziomów. W szczególności MPA pozwala zidentyfikować dezawuowanie za pomocą kategorii *Boga luk* odwołania do działania takich czynników jako nieuprawnione, o ile w tych odwołaniach podano odpowiednie religijne twierdzenia o regularnościach.

Posłużenie się MPA w analizie twierdzeń TTCh w sprawie relacji między sferą nadnaturalną i światem empirycznym pozwala pokazać, że teizm tradycyjny głosi twierdzenia o działaniu Boga związane z każdym z poziomów analizy. Twierdzenia empiryczne o tym działaniu okazują się szczególnie ważne. Stanowią one element charakterystyczny odróżniający chrześcijaństwo od religii deistycznych i panteistycznych, jak i od innych religii teistycznych. To właśnie te twierdzenia decydują o różnicach w obrazach świata z punktu widzenia teizmu i materializmu w zakresie twierdzeń empirycznych. W przypadku różnych religii teistycznych odnośnie do kwestii działania Boga w świecie twierdzenia metafizyczne o jego ogólnym działaniu, jak stworzenie, rządzenie światem za pomocą stałych praw przyrody, podtrzymywanie świata w istnieniu itp., są wspólne wszystkim tym religiom. Właśnie stosunek do różnych twierdzeń tego typu, ich interpretacja i akceptacja lub odrzucenie różnicuje te różne systemy teistyczne w sprawie istnienia i działania sfery nadnaturalnej w świecie.

MPA pozwala też jasno wykazać, że przyjęcie założeń naturalistycznych (P2) prowadzi na mocy podporządkowania logicznego do odrzucenia religijnych empirycznych twierdzeń o działaniu nadnaturalnym w przyrodzie, które stanowią ważny element teizmu chrześcijańskiego. Twierdzenia te są akceptowane w teizmie chrześcijańskim właśnie dlatego, że odrzuca on założenia natu-

ralizmu metafizycznego. Z tego punktu widzenia, cel teizmu naturalistycznego, jakim jest pogodzenie współczesnego naukowego i teistycznego (zgodnego z teizmem chrześcijańskim) obrazu świata, wydaje się skrajnie trudny do zrealizowania. Szczególny problem stanowi spójne z nauką i religią ujęcie relacji między sferą nadprzyrodzoną a przyrodą. W dalszej części tej pracy MPA zostanie użyty w celu ustalenia sposobu i podjęcia oceny skuteczności prób podjętych w tym zakresie w ramach TN.

ROZDZIAŁ 2

TEIZM NATURALISTYCZNY O OGÓLNYM DZIAŁANIU BOGA W ŚWIECIE

A. Cechy wspólne i różnice między mocnym teizmem naturalistycznym a słabym teizmem naturalistycznym

Przedstawiciele teizmu naturalistycznego głoszą twierdzenia o wyłącznie nieempirycznym i nieinterwencyjnym działaniu Boga w świecie, by w ten sposób dostosować obraz świata występujący w teizmie chrześcijańskim do obrazu świata zgodnego z założeniami i ustaleniami współczesnej nauki. MPA pozwala wyróżnić dwie jego formy ze względu na rodzaje przyjmowanych w nich twierdzeń o działaniu sfery nadnaturalnej w świecie oraz wskazać cechy wspólne dla obu z nich. W tym rozdziale uwaga zostanie skupiona przede wszystkim na twierdzeniach o tzw. „ogólnym działaniu Boga” (ODB), które wyczerpują zakres twierdzeń o działaniu Boga w świecie przyjmowanych przez postać TN określanego tu mianem „mocnego teizmu naturalistycznego” (MTN). Druga postać, określona tu jako „słaby teizm naturalistyczny”, dopuszcza także twierdzenia o specjalnym działaniu Boga w świecie (SDB). Z punktu widzenia MPA mocna odmiana TN ogranicza swoje twierdzenia o relacji Boga względem świata do metafizycznych twierdzeń P1-2. Słaby teizm naturalistyczny wykazuje także twierdzenia ontologii przyrody P3.⁹⁹ Ponieważ teiści naturali-

⁹⁹ O mocnym i słabym teizmie naturalistycznym wcześniej pisał Knight, zaliczając do mocnego teizmu naturalistycznego twierdzenia o wyłącznie ogólnym działaniu Boga uznające rolę Boga w świecie za ograniczoną do działalności stwórczej polegającej na byciu ontyczną podstawą świata (por. KNIGHT, „Theistic Naturalism...”, s. 534, 537). „Słabym teizmem naturalistycznym” Knight określa stanowiska, które oprócz stwórczej działalności przypisują Bogu także działanie opatrnościowe, wymagające odwołania do jakiegoś przyczynowego działania Boga w świecie (por. KNIGHT, „Theistic Naturalism...”, s. 535). Ujęcie przyjęte w niniejszej pracy różni się tym od przyjętego przez Knighta, że dzieli stanowiska w obrębie teizmu naturalistycznego ze względu na miejsce twierdzeń akceptowanych przed daną formę teizmu naturalistycznego w ramach MPA. Zatem kryterium tu przyjętym jest empiryczność twierdzeń o działaniu Boga, zaś u Knighta jest

styczni nie rozważają zazwyczaj działania w świecie czynników nadnaturalnych innych niż Bóg, stąd analiza ich koncepcji działania sfery nadnaturalnej będzie dotyczyć przede wszystkim ich ujęcia ogólnego działania Boga i specjalnego działania Boga.

Wspólne dla obu form jest odrzucenie twierdzeń o działaniu sfery nadnaturalnej w przyrodzie należących do empirycznych poziomów analizy (P4-5). Dokładniejsza analiza pozwala rozpoznać kilka powiązanych ze sobą założeń podzielanych przez TN, których efektem jest proponowana przez nich koncepcja działania Boga w świecie. Są to a) akceptacja obrazu świata wyłaniającego się ze współczesnej nauki; b) akceptacja roli naturalizmu metodologicznego we współczesnej nauce; c) podział kompetencji poznawczych nauki i teologii, zgodnie z którym nauka jest jedynym dopuszczalnym źródłem twierdzeń empirycznych (P4-5), a teologia jest kompetentna jedynie w zakresie dostarczania twierdzeń metafizycznych (P1-2); d) odrzucenie interwencjonizmu i strategii *Boga luk*.

By móc przedstawić wizję świata zgodną ze współczesną nauką, TN postuluje odpowiednie przeformułowanie doktryny tradycyjnego teizmu chrześcijańskiego. Barbour wskazywał na konkretne elementy tej doktryny, które muszą ulec modyfikacji:

W szczególności osiągnięcia naukowe mogą wywierać wpływ na doktrynę o stworzeniu, o opatrności, o naturze ludzkiej. Teolog będzie czerpać głównie z ogólnych cech ustalonych przez naukę, które są powszechnie akceptowane, a nie podejmować ryzyko wiązania się z ograniczonymi lub spekulatywnymi teoriami, które najprawdopodobniej w przyszłości zostaną odrzucone. [...] jeżeli wierzenia religijne mają pozostawać w harmonii z wiedzą naukową, to należy oczekiwać pewnych przystosowań.¹⁰⁰

Przystosowania mają więc obejmować zagadnienia zasadnicze. Barbour zwraca też uwagę, by dostosowywać twierdzenia teologiczne nie tyle do poszczególnych teorii naukowych, które w samej nauce mogą być przedmiotem sporów i podlegać modyfikacjom. Wspomniane harmonizowanie teizmu z na-

nim ontyczne ujęcie roli Boga w świecie. Por. też Christopher C. KNIGHT, „Emergence, Naturalism, and Panentheism: An Eastern Christian Perspective”, w: Arthur R. PEACOCKE, **All That Is: A Naturalistic Faith for the Twenty-First Century: A Theological Proposal with Responses from Leading Figures in the Science-Religion Dialogue**, ed. Philip Clayton, Fortress, Minneapolis 2007, s. 81-92 (cyt. za: KNIGHT, „Theistic Naturalism...”, s. 535, 542).

¹⁰⁰ Ian G. BARBOUR, „Jak układają się stosunki między nauką a teologią?”, *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce* 1994, nr 16, s. 15-16 [3-22] (cyt. za: Michał HELLER, **Sens życia i sens Wszechświata. Studia z teologii współczesnej**, Wydawnictwo „Biblos”, Tarnów 2002, s. 30).

uką ma więc polegać na dostosowaniu religii do najbardziej ogólnych, powszechnie akceptowanych elementów nauki.

Takim elementem jest właśnie naturalizm stanowiący, w kategoriach używanych przez Hellera, filozoficzną otoczkę nauki. Ta „otoczką” skutkuje przyjęciem metodologicznego naturalizmu w nauce (nazywanego też metodologicznym pozytywizmem, materializmem metodologicznym, a nawet metodologicznym ateizmem¹⁰¹) jako dyrektywy badawczej dla całej nauki. Zgodnie z jej sformułowaniem podanym przez Hellera „[...] badanie świata należy prowadzić tak, by łańcuch wyjaśnień nigdy nie wychodził poza świat. [...] W nauce nigdy nie wolno rezygnować z wyjaśnienia jakiegoś «materialnego zjawiska» przy pomocy innego «materialnego zjawiska»”.¹⁰²

Według Hellera oraz innych przedstawicieli TN należy zdecydowanie odróżniać naturalizm metodologiczny od metafizycznego, który wyklucza istnienie Boga i jego działanie w świecie, a przez to jest niezgodny z religią. Naturalizm metodologiczny ma być metafizycznie neutralny, gdyż jest tylko dyrektywą badawczą i nie głosi twierdzeń na temat rzeczywistości: „[...] jest to założenie metodologiczne, tzn. nie przesądza ono o istnieniu czy nieistnieniu jakichkolwiek «przyczyn pozaziemskich». Nakazuje jedynie w taki sposób prowadzić badania naukowe, by się nigdy do takich przyczyn nie odwoływać”.¹⁰³ Ze względu na wskazywaną neutralność metafizyczną Heller zaproponował nazywanie tego założenia nauki założeniem a-teizmu: „Nie ateizmu, lecz a-teizmu. Kreseczka jest tutaj istotna. Wskazuje ona, że metoda naukowa nie nakazuje za-

¹⁰¹ Przykładowe wypowiedzi o nauce jako bazującej na metodologicznym ateizmie spotkać można w: Nancey MURPHY, „Phillip Johnson on Trial: A Critique of his Critique of Darwin”, *Perspectives on Science and Christian Faith* 1993, vol. 45, no. 1, s. 33 [26-36] (por. też JODKOWSKI, **Metodologiczne aspekty...**, s. 293); Phillip. E. JOHNSON, **Reason in the Balance: The Case Against Naturalism in Science, Law & Education**, InterVarsity Press, Downers Grove 1995, s. 99. W sprawie nowszych użyc tego terminu por. D.V. PORPORA, „Methodological Atheism, Methodological Agnosticism and Religious Experience”, *Journal for the Theory of Social Behavior* 2006, vol. 36, no. 1, s. 57-75; J.D. CAPUTO, „Atheism, A/theology, and the Postmodern Conditions”, w: Michael MARTIN (ed.), **Cambridge Companion to Atheism**, Cambridge University Press, Cambridge 2007 s. 272 [267-282]; Nancey MURPHY, „Robert John Russell versus New Atheism”, *Zygon* 2010, vol. 45, no. 1, s. 199 [193-212]; G.W. DAWES, „In Defense of Naturalism”, *International Journal for Philosophy of Religion* 2011, no. 70, s. 3 [3-25]. W artykule z roku 1997 David Ray Griffin wskazuje już na tradycję użycia sformułowania „ateizm metodologiczny” (por. David Ray GRIFFIN, „A Richer or Poorer Naturalism?: A Critique of Willem Drees's «Religion, Science and Naturalism»”, *Zygon* 1997, vol. 32, no. 4, s. 594 [593-614]). Por. też BYLICA, „Darwinizm i koncepcja wieloświata...”, s. 190.

¹⁰² HELLER, **Sens życia...**, s. 44.

¹⁰³ HELLER, **Sens życia...**, s. 45.

kładać, iż Boga nie ma, lecz żąda, by prowadząc badanie naukowe zachować metodologiczną neutralność wobec problemu Jego istnienia lub nieistnienia”.¹⁰⁴ Podobnie McMullin stwierdzał, że naturalizm w nauce „[...] charakteryzuje pewną metodologię, nic więcej. W szczególności nie jest to twierdzenie ontologiczne na temat tego, jaki rodzaj czynników jest, a jaki nie jest możliwy”.¹⁰⁵ Życiński wyrażał się następująco o tej postaci naturalizmu:

Przyjęta procedura badawcza [tj. naturalizm metodologiczny — PB] nie wyklucza jednak istnienia tych czynników, tylko ogranicza uwagę do fizycznych aspektów rzeczywistości. [...] Procedura taka [...] [stanowi] jedynie przejaw epistemologicznej odrębności poszczególnych dyscyplin wyrażonej w odmienności dopuszczalnych metodologicznie procedur badawczych.¹⁰⁶

Według Życińskiego naturalizm metodologiczny jest właściwym podejściem badawczym do fizycznych aspektów świata, które nie wyklucza wartości stosowania innych procedur do innych aspektów rzeczywistości. Dlatego Życiński stwierdza w innym miejscu niesprzeczność teizmu i naturalizmu przyrodniczego: „W teistycznej interpretacji przyrody można przyjąć wszystkie tezy uznawane przez naturalizm przyrodniczy (= metodologiczny)”.¹⁰⁷ Podobnie, zdaniem Hellera, „Przyjęcie naturalizmu metodologicznego dla myślącego chrześcijanina nigdy nie stanowiło poważniejszego problemu”.¹⁰⁸

Neutralność religijna naturalizmu metodologicznego polegałaby więc na tym, że nauka bazująca na tym naturalizmie nie wypowiada się na temat Boga, ten bowiem znajduje się poza zakresem jej badań.¹⁰⁹ Takie podejście przyjmuje

¹⁰⁴ HELLER, *Sens życia...*, s. 45.

¹⁰⁵ Ernan McMULLIN, „Plantinga’s Defense of Special Creation”, *Christian Scholar’s Review* 1991, vol. 21, no. 1, s. 57 [55-79].

¹⁰⁶ Józef ŻYCIŃSKI, „Naturalizm ontologiczny a rola superweniencji w ewolucji biologicznej”, *Roczniki Filozoficzne* 2003, t. LI, z. 3, s. 8 [7-18].

¹⁰⁷ ŻYCIŃSKI, „Naturalizm ontologiczny...”, s. 16.

¹⁰⁸ HELLER, „Chrześcijański naturalizm...”, s. 47.

¹⁰⁹ „Metoda eksperymentalna sprawia, że nauki przyrodnicze badają tylko rzeczywistość przyrodniczą. Nie oznacza to jednak, że rzeczywistość pozanaturalna jest *a priori* umieszczana poza ramami nauk przyrodniczych. Mamy tu raczej do czynienia z «przezroczyistością» świata nadnaturalnego na metodę eksperymentalną (Anna LEMAŃSKA, „Czy nauki przyrodnicze zagrażają wierze w Boga?”, w: GOLBIAK i HERC (red.), *Relacja nauka-wiara...*, s. 124 [113-128]). „Ze względu na metodę, nauki eksperymentalne mają dostęp do świata zjawisk i nie mogą wyjaśniać czegoś, co znajduje się poza tym światem, nie mogą zarazem wykluczyć istnienia rzeczywistości transcendentnej względem przyrody, a tym samym nie mogą wypowiadać się w kwestii istnienia bądź nieistnienia rzeczywistości ponadnaturalnej” (LEMAŃSKA, „Czy nauki przyrodnicze...”,

także ateistyczny ewolucjonista Niles Eldredge, gdy stwierdza, że „[Nauka] nie wyklucza istnienia tego, co nadnaturalne, twierdzi jedynie, że nie może [...] badać rzeczywistości nadprzyrodzonej, jeśli taka faktycznie istnieje”.¹¹⁰ Podobnie wypowiada się Keith B. Miller, wierzący geolog, według którego „Naturalizm metodologiczny jest po prostu uznaniem, że badanie naukowe polega na poszukiwaniu łańcuchów przyczyn i skutków i ograniczeniu się do badania przyrodniczych bytów i sił. Nauka nie wyklucza Stwórcy — ona po prostu niczego nie mówi na temat istnienia czy działania Boga”.¹¹¹

MPA pokazuje, że wbrew twierdzeniom o neutralności tej reguły jej założenie nie jest poznawczo uzasadnione, jeśli przyjmie się naturalistyczne twierdzenia na temat świata z metafizycznych poziomów analizy. Nawet Heller zauważa, że naturalizm metodologiczny jest jakoś związany z naturalizmem metafizycznym, czyli stanowiskiem rozstrzygającym o tym, co istnieje i uznającym, że wszystko, co istnieje jest ostatecznie ugruntowane w materialnym świecie przyrody. Choć w jednym z artykułów pisze, że myślący chrześcijanin nigdy nie miał problemu z przyjęciem naturalizmu metodologicznego, to w następnym zdaniu stwierdza, że „Problem zaczyna się w momencie, w którym uświadomimy sobie, że [...] naturalizm metodologiczny niesie jednak pewne przesłanie ontologiczne”.¹¹² Przyjęcie naturalizmu metodologicznego prowadzi do logicznej konsekwencji, jaką jest wyłącznie naturalistyczna, a nie neutralna względem religii, treść wszelkich twierdzeń nauki o rzeczywistości empirycznej.¹¹³

s. 126; por. też LEMAŃSKA, „Czy nauki przyrodnicze...”, s. 127-128). Takie ujęcie prowadzi do tezy o separacji płaszczyzn nauki i religii, mającej powodować, że konflikt między ich twierdzeniami jest niemożliwy. W tej sprawie por. Grzegorz BUGAJAK, „Adekwatność tezy o rozdzieleności płaszczyzn poznawczych. Głos w imieniu mieszkańców opancerzonego bunkra”, w: BYLICA, KILIAN, PIOTROWSKI i SAGAN (red.), **Filozofia — nauka — religia...**, s. 173-190. Niekiedy twierdzi się, że materialistyczny czy ateistyczny obraz nauki jest jedynie wynikiem jej wtórnej ideologizacji występującej co najwyżej na poziomie popularyzatorskiego przedstawiania nauki (por. Zbigniew WRÓBLEWSKI, „Metafizyczne pułapki nauki popularnej na przykładzie ewolucjonizmu”, *Filozofia Nauki* 2006, nr 1, s. 119-127).

¹¹⁰ Niles ELDRIDGE, **The Triumph of Evolution and the Failure of Creationism**, W.H. Freeman and Company, New York 2001 (2000), s. 137.

¹¹¹ Keith B. MILLER, „Design and Purpose within an Evolving Creation”, w: Phillip. E. JOHNSON, Denis O. LAMOUREUX *et al.*, **Darwinism Defeated? The Johnson-Lamoureux Debate on Biological Origins**, Regent College Publishing, Vancouver 1999, s. 112 [109-120].

¹¹² HELLER, „Chrześcijański naturalizm...”, s. 47.

¹¹³ Na ten temat por. też: Dariusz SAGAN, **Metodologiczno-filozoficzne aspekty teorii inteligentnego projektu**, *Biblioteka Filozoficznych Aspektów Genezy*, t. 6, Instytut Filozofii Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra 2015, s. 253-254; Dariusz SAGAN, „Naturalizm metodologiczny — konieczny warunek naukowości?”, *Roczniki Filozoficzne* 2013, t. LXI, nr 1, s. 82-83 [73-91].

To, że przyjęcie naukowego obrazu świata, mającego bazować jedynie na tym metodologicznym założeniu, prowadzić ma, jak przyjmują teiści naturalistyczni, do przeformułowania kluczowych elementów doktryny chrześcijańskiej, także świadczy o braku neutralności tego „a-teistycznego” założenia względem religii. Na potrzebę takich zmian dostosowujących teizm chrześcijański wskazywał cytowany wyżej Barbour i pisze o nich także Heller: „W jaki sposób teologia powinna zareagować na nową filozoficzną otoczkę nauki? Zapewne na wiele sposobów, ale jednym z najważniejszych jest konieczność zreinterpretowania niektórych prawd religijnych, tak aby je dostosować do współczesnego naukowego obrazu świata”.¹¹⁴ Przyjęta reguła metodologiczna sprawia więc, że współczesny naukowy obraz świata opracowany na założeniach naturalistycznych jest taki, że jeśli teizm chrześcijański ma być z nim zgodny, to niektóre kluczowego twierdzenia religii należy zreinterpretować. Trudno więc mówić o religijnej neutralności naturalizmu metodologicznego oraz nauki, która obejmując swym badaniem wszelkie zagadnienia empiryczne, zawsze repektuje tę regułę.

Podobnie Saunders wskazuje na leżące u podstaw TN założenie o konieczności dostosowania teizmu chrześcijańskiego do współczesnej nauki, stwierdzając, że konieczne jest, by „zapewnić współczesnemu rozumieniu Boga zgodność ze współczesnymi nurtami i naszym obecnym naukowym obrazem świata [...]. [...] doktryna teologiczna powinna być oceniana przez porównanie z szerszymi naukowymi rozważaniami właśnie dlatego, że chcemy, by nasze rozumienie Boga i stworzenia było jak najbardziej poprawne i zgodne z rzeczywistością, jak to tylko możliwe”.¹¹⁵ Zakłada się tu więc, że to dzięki nauce teologia może uzyskać właściwy obraz świata i dlatego nauka może wpływać na ustalenia teologiczne. Nauka nie jest więc teologicznie neutralna.

Inne rozróżnienie między odmianami naturalizmu wykorzystywane przez teistów naturalistycznych dotyczy ontologicznej postaci tego stanowiska. Zgodnie z propozycją Griffina należy odróżnić naturalizm *minimalny* i *maksymalny*:

W *minimalnym* sensie, naturalizm naukowy polega po prostu na odrzuceniu występowania nadprzyrodzonych interwencji w świecie, w sensie interwencji, które naruszają najbardziej podstawowy wzorzec związków przyczynowych. Rozumiany *maksymalnie* [...] naturalizm naukowy jest równoważny sensualizmowi, ateizmowi, materializmowi, determinizmowi i redukcjonizmowi. Naturalizm naukowy skonstruowany w ten sposób nie tylko wyklucza nadnaturalne interwencje, zdefiniowane

¹¹⁴ HELLER, *Sens życia...*, s. 30.

¹¹⁵ SAUNDERS, *Divine Action...*, s. xi.

jak wyżej, ale znacznie więcej, bo także ludzką wolną wolę, różnego rodzaju boski wpływ na świat i jakikolwiek sens życia.¹¹⁶

Griffin identyfikuje naturalizm maksymalny z materializmem, ateizmem, determinizmem i redukcjonizmem. Naturalizm minimalny nie zajmuje ani nie odrzuca tych stanowisk, dopuszcza zatem ujęcia niematerialistyczne, nieateistyczne, indeterminizm i antyredukcjonizm. Według Griffina naturalizm w sensie minimalnym może być identyfikowany z uniformitarianizmem, gdyż oba te podejścia postulują jednorodny charakter wyjaśnień dla wszystkich zjawisk.¹¹⁷ Według Griffina naturalizm naukowy rozumiany w sensie minimalnym jest do pogodzenia z teizmem właśnie w formie stanowiska teizmu naturalistycznego.¹¹⁸ Warunkiem pogodzenia nauki i teizmu chrześcijańskiego jest wtedy odrzucenie interwencjonizmu.

Van Till wyróżnia naturalizm w sensie szerokim i wąskim. Naturalizm w swej wąskiej postaci to idea, według której „[...] fizyczne zachowanie części określonego materialnego systemu może być opisane przez odwołanie do współoddziaływania między cząsteczkami tego układu oraz oddziaływaniem między tym układem a jego otoczeniem”.¹¹⁹ Ponieważ tak rozumiany naturalizm nie obejmuje twierdzeń o ostatecznej podstawie istnienia tego materialnego systemu ani o źródle występującego w nim porządku, to zdaniem Van Tilla z punktu widzenia chrześcijaństwa może być w pełni zaakceptowany. Naturalizm w sensie szerokim „[...] zawiera w sobie wszystkie twierdzenia naturalizmu w sensie wąskim, ale dodatkowo obejmuje też mocne metafizyczne twierdzenia, że ani istnienie, ani ogólny sposób zachowania materialnych systemów nie wywodzą się z żadnego boskiego źródła”.¹²⁰ Ponieważ takie stanowisko jest identyczne z materializmem, to jest nie do przyjęcia w chrześcijańskim systemie przekonań. Według Van Tilla można zatem przyjmować naturalizm rozumiany w wąskim sensie, pozostając w zgodzie zarówno ze współczesną nauką, jak też z teizmem chrześcijańskim. Z punktu widzenia MPA łatwo jednak dostrzec, że teista naturalistyczny, który akceptuje tylko naturalizm w sensie wąskim, także musi znacząco zredukować tradycyjną koncepcję działania Boga

¹¹⁶ GRIFFIN, *Religion and Scientific Naturalism...*, s. 11.

¹¹⁷ Por. GRIFFIN, *Religion and Scientific Naturalism...*, s. 12.

¹¹⁸ Por. GRIFFIN, *Religion and Scientific Naturalism...*, s. 15.

¹¹⁹ Wypowiedź Van Tilla w: Howard VAN TILL and Phillip E. JOHNSON, „God and Evolution: An Exchange”, w: Michael BAUMAN (ed.), *Man and Creation: Perspectives on Science and Theology*, Hillsdale College Press, Hillsdale 1993, s. 272 [269-293].

¹²⁰ Van Till w: VAN TILL and JOHNSON, „God and Evolution: An Exchange...”, s. 272.

w świecie w porównaniu z tą, jaka występuje w tradycyjnym teizmie chrześcijańskim. Musi bowiem odrzucić wszelkie empiryczne twierdzenia P4-5 o działaniu Boga w świecie, a w przypadku mocnego teizmu naturalistycznego także odwołania do takiej działalności wykorzystujące twierdzenia P3.

TN przyjmuje, że tylko nauka jest kompetentna w dostarczaniu twierdzeń empirycznych (P4-5), natomiast religia czy teologia mogą wypowiadać się odnośnie do zagadnień metafizycznych (P1-2). Nie głoszą wprost tego założenia, ale można je wywnioskować z ich wypowiedzi. Najbardziej otwarcie taki podział kompetencji poznawczych głosi Heller, gdy odróżnia pozorne (fałszywe) oraz rzeczywiste luki w naukowym obrazie świata: „Luki pozorne to tymczasowe braki w naszej wiedzy zwykle związane z niekompletnością jakiejś teorii naukowej czy hipotezy i ograniczoną dziedziną zjawisk”.¹²¹ Według Hellera wszystkie luki są pozorne, oprócz tych, których nauka ze swej natury nie jest w stanie wypełnić. Ma on tu na myśli zagadnienia wyrażane twierdzeniami metafizycznymi rozpatrywane, z punktu widzenia MPA, na dwóch najwyższych poziomach.¹²² Pozostałe luki, czyli związane z zagadnieniami o charakterze empirycznym wyrażane twierdzeniami z niższych poziomów, mają charakter tymczasowy: ich wypełnianie należy do kompetencji nauki, a nie religii czy też teologii. Zatem tylko nauka jest kompetentna, by głosić empiryczne twierdzenia na temat świata.

Ponieważ naukowe wyjaśnienia, na mocy naturalizmu metodologicznego, mogą odnosić się tylko do przyczyn naturalnych, to skutkiem takiego podziału kompetencji poznawczych jest odrzucanie koncepcji rozpoznawalnych empirycznie działań Boga w świecie. Wyraża się ono w publikacjach teistów naturalistycznych sceptycyzmem względem opisywania działania Boga w świecie jako „interwencji” oraz dezawuowaniem koncepcji mówiących o takim działaniu przez określanie ich mianem „teologii Boga luk” (*God of the gaps*). Van Till charakteryzuje teizm naturalistyczny właśnie jako stanowisko odrzucające koncepcję Boskich interwencji: „W przeciwieństwie do różnych form teizmu nadnaturalistycznego, teizm naturalistyczny odrzuca wymuszające nadnaturalne interwencje jako coś, co naruszałoby istotę natury Boga, świata i relacji Boga i świata”.¹²³ Van Till, mówiąc o wymuszającym charakterze Boskiego działania, wskazuje więc na ten aspekt rozumienia kategorii „interwencji”, który od-

¹²¹ Michał HELLER, „Chaos, Probability, and the Comprehensibility of the World”, w: RUSSELL, MURPHY, and PEACOCKE (eds.), **Chaos and Complexity...**, s. 120 [107-121].

¹²² Stanowisko Hellera w sprawie wykorzystania twierdzeń metafizycznych w teologii dokładniej przedstawione jest w dalszej części: por. rozdz. 2, podrozdz. C, punkt b).

¹²³ VAN TILL, „Are Bacterial Flagella Intelligently Designed...”, s. 121.

nosi się do naruszania ładu praw przyrody. Podobnie wypowiada się Heller: „[...] działania Boga w świecie nie należy sobie wyobrażać jako «antynaturalistycznych» pchnięć czy nadzwyczajnych interwencji, lecz jako immanentną obecność w świecie i w jego prawach”.¹²⁴

Barbour łączy interwencjonizm z teologią *Boga luk*:

Odwołania do „Boga luk” przywoływane, by wyjaśnić fakty naukowo niewyjaśnione, były wycofywane wraz z tym, jak [kolejne — PB] luki w wiedzy ludzkiej zostawały zapelniane. Koncepcja specjalnego działania Boga jako przyczyny wytwarzającej skutki na tym samym poziomie, co przyczyny naturalne, została zastąpiona w każdej dziedzinie nauki ideą przyczyn naturalnych podlegających prawom. [...] historia nauczyła nas o niebezpieczeństwach związanych z umieszczaniem Boga w lukach występujących w niekompletnych wyjaśnieniach naukowych.¹²⁵

Argument przeciw interwencjonizmowi w teologii *Boga luk* ma mieć więc charakter poznawczy, związany z dotychczasowymi sukcesami nauki.

Barbour i Heller odrzucają koncepcje o specjalnym działaniu Boga w świecie. Jednak odrzucenie interwencjonizmu i teologii *Boga luk* postulują też ci przedstawiciele TN, którzy akceptują koncepcję o specjalnym działaniu Boga, jak Polkinghorne, Russell i inni.¹²⁶ Polkinghorne wskazuje, że po uwzględnieniu historii rozwoju nauki rezygnacja z odwołań do działania Boga w rozstrzygnięciu kwestii empirycznych okazuje się jedyną sensowną opcją:

Rozwój wiedzy [...] sprawił, że powoływanie się na Boga traktowanego jako «zapchajdziura» [...], którego jedyną rolą jest tłumaczenie tego, co naukowo niewytłumaczalne, stawało się coraz mniej wiarygodne. Z pewnością jest wiele rzeczy, których nie rozumiemy. [...] Nie mamy jednak powodów by sądzić, iż na pytania zadawane przez naukę nie znajdują się w końcu naukowe odpowiedzi [...]. Bóg «zapchajdziura» umarł [...].¹²⁷

Nauka, której przedmiotem badania są zagadnienia natury empirycznej, jest więc uznawana za jedyne kompetentne źródło rozstrzygania w obszarze tych

¹²⁴ HELLER, „Chrześcijański naturalizm...”, s. 56.

¹²⁵ Ian G. BARBOUR, „Science and Religion Today”, w: Ian G. BARBOUR (ed.), **Science and Religion: New Perspectives on the Dialogue**, Harper & Row, New York — Evanston — London 1968, s. 5-6 [3-29].

¹²⁶ Ich stanowisko dokładniej zostanie przedstawione w rozdz. 3.

¹²⁷ John C. POLKINGHORNE, **Nauka i stworzenie. Poszukiwanie zrozumienia**, przeł. Marek Chojnacki, Wyd. WAM, Kraków 2008, s. 41. Por. też POLKINGHORNE, **Nauka i stworzenie...**, s. 9.

zagadnień. Na tej podstawie odwołania do działania Boga w świecie empirycznym uznaje się za przejaw niedopuszczalnej teologii Boga luk. Heller wskazuje też, że krytykowana koncepcja jest fałszywa ze względów czysto teologicznych: „Bóg, który ma wypełnić braki naszej wiedzy o świecie, jest po prostu teologicznym fałszem”.¹²⁸

Głoszone przez teistów naturalistycznych odrzucenie interwencjonizmu oraz teologii Boga luk, nie oznacza jednak, że odrzucają oni wszystkie koncepcje mówiące o działaniu Boga w stworzonym przez niego świecie. By uniknąć popadnięcia w deizm, przyjmują oni dwie wspomniane odmiany ujęcia tego działania: jako działania tylko ogólnego, jak w przypadku przedstawicieli mocnego teizmu naturalistycznego, lub jako także specjalnego działania, czyli odmiany uznawanej w ramach słabego teizmu naturalistycznego.

B. Ogólne a specjalne działanie Boga w świecie

Nicolai Saunders podaje przydatną dla celów tej pracy charakterystykę ogólnego i specjalnego działania Boga: „Ogólne Działanie Boskie: to te działania Boga, które obejmują całe stworzenie w sposób powszechny i jednoczesny. Zalicza się do niego stworzenie oraz podtrzymywanie przez Boga regularności przyrodniczych i praw przyrody; Specjalne Działanie Boskie (SDB): to działania, które stosują się do określonego miejsca i czasu w świecie stworzonym. Jest to szeroka kategoria, która obejmuje tradycyjnie rozumiane «cudy», pojęcie Opatrzności szczególnej, odpowiedzi na modlitwy błagalne, działania Boga mające charakter osobowy oraz niektóre formy przeżyć religijnych”.¹²⁹ Działanie ogólne obejmuje więc jednocześnie wszystko, co istnieje, natomiast działanie szczegółowe zachodzi tylko w pewnym wybranym fragmencie świata.

Ważnym założeniem w tym odróżnieniu ODB od SDB jest założenie o istnieniu związku przyczynowo-skutkowego między działaniem Boga a zdarzeniami w świecie. Rozróżnienie to przyjmuje, że Boskie działania mają charakter oddziaływania przyczynowego: „[...] rzeczywiste skutki fizyczne nie nastąpiłyby, gdyby Bóg nie zdecydował się działać. [...] By móc sensownie mówić o SDB istotne jest założenie, że działania Boga są przyczynami wystąpienia

¹²⁸ Michał HELLER, „Z dziejów stosunków między kreacjonizmem i ewolucjonizmem”, w: Michał HELLER i Józef ŻYCIŃSKI, *Dylematy ewolucji*, *Seria: Universum*, Wydawnictwo „Biblos”, Tarnów 1996, s. 171 [160-172]. W sprawie teologicznych wątpliwości dotyczących nadnaturalnych interwencji por. rozdz. 5.

¹²⁹ SAUNDERS, *Divine Action...*, s. 21.

pewnych skutków”.¹³⁰ Założenie to jest związane z możliwością empirycznej rozpoznawalności działania Boga. Ponieważ SDB dotyczy wybranego fragmentu świata, to daje szansę na rozpoznanie zajścia takiego działania. W przypadku ODB działanie Boga dotyczy całej rzeczywistości, co sprawia, że badania empiryczne, które ze swej natury obejmują tylko pewien wycinek rzeczywistości nie nadają się do tego, by stwierdzić zachodzenie tego typu oddziaływania.

Założenie o istnieniu związku przyczynowo-skutkowego między działaniem Boga a zdarzeniami w świecie wskazywałoby na pewną, choć niepełną, zbieżność podziału zaproponowanego przez Saundersa z empirycznym kryterium podziału twierdzeń przyjętym w MPA, jeśli zastosuje się je w analizie rodzajów działania sfery nadnaturalnej w świecie. Z punktu widzenia MPA działania te dzielą się na jawne, czyli rozpoznawalne empirycznie, oraz na nierozpoznawalne empirycznie. Podejście empiryczne pozwala rozpoznać kategorię koncepcji o działaniu Boga, które choć akceptują specjalny charakter tego działania, to jednocześnie przyjmują, że zawsze jest ono empirycznie nierozpoznawalne. Taka koncepcja przyjmowana jest przez zwolenników słabego teizmu naturalistycznego. Jednocześnie, jak wykazano wcześniej, wiele twierdzeń teizmu tradycyjnego o specjalnym działaniu Boga to twierdzenia empiryczne. W swym „przyczynowym” podejściu Saunders nie odwołuje się jednak do kryterium empirycznej rozpoznawalności, stąd w inny sposób różnicuje koncepcje o specjalnym działaniu Boga, czyni to mianowicie ze względu na to, czy są one wyrażane w „kategoriach naruszenia praw przyrody, czy też przeciwnie: jako działania nieinterwencyjonistyczne”.¹³¹ Przez interwencyjonizm rozumie on więc koncepcję o działaniu Boga, które łamie prawa przyrody. Podejście przyczynowe prowadzi go więc do innej kategoryzacji niż empiryczne podejście MPA.

Przyjęcie podejścia przyczynowego, zamiast empirycznego, powoduje pewne trudności w zaklasyfikowaniu takiego działania Boga, które choć obejmowałoby cały świat, to prowadziłoby jednak do skutków tylko w niektórych jego fragmentach. Saunders przedstawia taką koncepcję, według której Bóg, działając ogólnie na cały świat, wytwarza coś w rodzaju ciśnienia, które wpływając na całe stworzenie, powoduje realizację Bożych zamiarów. Skoro działanie to dotyczy całego świata, to podpada pod kategorię ODB. Może ono jednak powodować skutki o charakterze lokalnym, tak jak nacisk wywierany na metal może powodować, że pęknie on w pewnym miejscu. W tym wypadku, z punktu widzenia podejścia przyczynowego, miałyby miejsce „krzyżowanie się” ODB z SDB: „Z punktu widzenia sposobu klasyfikacji zaproponowanej wyżej byłby

¹³⁰ SAUNDERS, *Divine Action...*, s. 21.

¹³¹ SAUNDERS, *Divine Action...*, s. 21.

to z gruntu rodzaj Boskiego działania typu ODB, ale taki, z którym związane byłyby SDB”.¹³² Saunders ponadto stwierdza, że nawet jeśli jest to działanie typu ODB, czyli zwykle nie powodujące skutków przyczynowych niezgodnych z normalnym funkcjonowaniem przyrody, to stwierdzenie zajścia zdarzenia będącego wynikiem takiego działania prowadzi do trudnego pytania, „jak lokalne skutki takiego SDB można pogodzić z normalnymi regularnościami stwierdzanymi przez naukę, a przez to pozostawia nas z tym samym problemem, jak w przypadku zwyczajnego SDB”.¹³³ Podejście przyczynowe powoduje więc, że ten sam rodzaj działania Saunders klasyfikuje zarówno jako ODB, jak i SDB (choćby szczególnego typu).

Problemem tego podejścia, który prowadzi do trudności z klasyfikacją, jest to, że stara się ono przyjąć jakby perspektywę Boga i z tej perspektywy stwierdzać, co w świecie jest wynikiem takiego czy innego działania Boga. Tak ujęta wiedza dotyczy „wewnętrznego życia” Boga. Bóg jako jedyny ma do niej bezpośredni dostęp. Przyjęcie tej perspektywy jest więc dla człowieka poznawczo ryzykowne i jak widać w przypadku analiz Saundersa prowadzi do pewnego zamieszania. Przy takim ujęciu tego problemu można powiedzieć, że MPA przyjmuje „perspektywę człowieka”, czyli perspektywę empiryczną. Kryterium podziału twierdzeń o działaniach Boga jest to, czy jest ono opisywane za pomocą twierdzeń empirycznych. W tym wypadku dzieli się koncepcje działania Boga na koncepcje przyjmujące oraz odrzucające jawny charakter tego działania, niezależnie od tego, czy z „perspektywy Boga” jest to działanie ogólne, czy specjalne. Dostęp do „Boskiej perspektywy” przypisuje się w religiach tylko ludziom wybranym, takim jak mistycy czy szamani. Stwierdzenie zajścia jawnego działania Boga związane jest ze skromniejszymi, ale z bardziej powszechnie występującymi, kompetencjami poznawczymi człowieka.

C. Mocny teizm naturalistyczny o działaniu Boga w świecie

Przedstawiciele mocnego teizmu naturalistycznego wykluczają specjalne działania Boga w świecie, przyjmują tylko twierdzenia o jego ogólnym działaniu. Jak wykazano w rozdziale pierwszym, twierdzenia o ogólnym działaniu Boga zaliczane do metafizycznych poziomów analizy mają charakter nieempiryczny. Są niesprzeczne z dwoma wzajemnie sprzecznymi jednostkowymi zdaniami obserwacyjnymi. Wymieniane przez Saundersa twierdzenia o podtrzymy-

¹³² SAUNDERS, *Divine Action...*, s. 22.

¹³³ SAUNDERS, *Divine Action...*, s. 22.

waniu przez Boga regularności przyrodniczych i praw przyrody mają taką cechę. Zaliczane przez Saundersa do ODB twierdzenia o stworzeniu świata, z punktu widzenia MPA, w zależności od ich interpretacji mogą być rozumiane zarówno jako empiryczne, jak i jako metafizyczne. Przedstawiciele mocnego TN preferują drugą z tych interpretacji.

a) Barbour o działaniu Boga w świecie

Barbour wyznaczył główne trendy w sposobach ujmowania relacji nauki i religii oraz dostosowywania teizmu chrześcijańskiego do nauki spotykane w TN. Propagował odwołania do antyinterwencjonistycznych koncepcji relacji między Bogiem a światem oraz anty-dualizm w dyskusjach dotyczących stosunku duszy i ciała czy ducha i materii. Barbour przyjmował też koncepcje, które są podzielane jedynie przez niektórych, co nie znaczy, że nielicznych, przedstawicieli TN, mianowicie sympatyzował z procesualistyczną filozofią Whiteheada, a był sceptyczny wobec koncepcji specjalnego działania Boga w świecie, nawet takiej, która zakłada, że to działanie miałoby mieć postać ukrytą.

Barbour wyróżnił trzy sposoby integrowania nauki i teologii. Dwa pierwsze to teologia naturalna oraz teologia natury (przyrody): „W teologii naturalnej twierdzi się, że istnienie Boga może być wywnioskowane ze świadectw celowości w przyrodzie, z których zdajemy sobie coraz bardziej sprawę dzięki nauce. W teologii przyrody główne źródła teologii znajdują się poza nauką, ale teorie naukowe mogą wpływać na przeformułowanie pewnych doktryn, w szczególności doktryny o stworzeniu”.¹³⁴ Teiści naturalistyczni są programowo sceptyczni wobec teologii naturalnej. Według Hellera prowadzi ona zawsze do koncepcji *Boga luk*.¹³⁵ Taki też zarzut stawia Ayala, krytykując teologię naturalną Williama Paleya: „Boskie działanie we Wszechświecie musi być postrzegane na inne sposoby niż te, które domagają się, by przez odwołanie do niego wypełnić luki w naukowym opisie Wszechświata”.¹³⁶ Barbour i pozostali teistyczni naturaliści przyjmują drugi z wymienionych sposobów integracji nauki i religii: „Poszukujemy teologii przyrody. Taka teologia przyrody, gdy rozpatruje zagadnienia relacji Boga i człowieka względem przyrody, musi brać pod

¹³⁴ BARBOUR, *Religion in an Age of Science...*, s. 23-24; Ian G. BARBOUR, *When Science Meets Religion...*, s. 27-28. Por. też BARBOUR, *Issues in Science...*, s. 415.

¹³⁵ Por. HELLER, „Chaos, Probability...”, s. 120.

¹³⁶ FRANCISCO AYALA, „Darwin's Devolution: Design Without Designer”, w: RUSSELL, STOEGER, and AYALA (eds.), *Evolutionary and Molecular Biology...*, s. 113 [101-116].

uwagę odkrycia nauki [...]”.¹³⁷ To branie pod uwagę ustaleń nauki, jak wskazano wcześniej, może skutkować reinterpretacją niektórych tradycyjnych doktryn teologicznych.

Trzeci sposób integrowania nauki i religii, określany przez Barboura jako „systematyczna synteza”, jest zgodny z podejściem teologii przyrody: „[...] zarówno nauka, jak i religia mają swój wkład w rozwój integrującej je metafizyki, takiej jak filozofia procesu”.¹³⁸ Ta integrująca metafizyka jest w rzeczywistości efektem przyjęcia podejścia teologii przyrody. Teologia przyrody stanowi dla niej punkt wyjścia: „Część naszego zadania [...] polega na opracowaniu teologii przyrody, która czerpałaby ze źródeł religii, jak i nauki”.¹³⁹

Integrująca metafizyka w postaci filozofii procesu prezentowanej przez Barboura przejmując niektóre kategorie metafizyczne klasycznego teizmu chrześcijańskiego, ale je reinterpretuje, odnośnie do niektórych Barbour stwierdza konieczność ich porzucenia, by system ten był zgodny z naukowym obrazem przyrody. Barbour wymienia ogólne cechy przyrody, które ujawnione zostały przez naukę oraz wyraża potrzebę ich uwzględnienia w zintegrowanej wizji relacji między Bogiem a światem:

Nasze rozumienie ogólnych własności przyrody wpłynie na nasze modele relacji Boga względem niej. Przyroda jest dziś rozumiana jako dynamiczny ewolucyjny proces długiej historii wyłaniania się nowości zachodzący na drodze przypadku oraz podporządkowania prawom. Porządek natury cechuje ekologiczność, współzależność i wielość poziomów organizacji. Odwołanie do tych cech spowoduje modyfikację naszych koncepcji relacji Boga i ludzkości do pozaludzkiej części przyrody. [...] Problem zła również będzie inaczej postrzegany przy przyjęciu ewolucyjnej wizji świata niż przy koncepcji świata statycznego.¹⁴⁰

Ponieważ Barbour mówi tu o ogólnych własnościach przyrody, a nie tylko o pewnych wybranych jej obszarach, oznacza to, że twierdzenia, które mają służyć przeformułowaniu tradycyjnej doktryny, są twierdzeniami metafizycznymi P2. Ich przyjęcie skutkuje odrzuceniem lub reinterpretacją innych twierdzeń metafizycznych.

¹³⁷ BARBOUR, *Issues in Science...*, s. 415.

¹³⁸ BARBOUR, *Religion in an Age of Science...*, s. 24; BARBOUR, *When Science Meets Religion...*, s. 28.

¹³⁹ BARBOUR, *Religion in an Age of Science...*, s. 30.

¹⁴⁰ BARBOUR, *Religion in an Age of Science...*, s. 26-27; BARBOUR, *When Science Meets Religion...*, s. 31.

Według Barboura metafizyka klasyczna w wersji tomistycznej nie spełnia wymogów wynikających ze współczesnej naukowej wizji ogólnych własności świata, bo jest zbyt dualistyczna: „Metafizyka jako taka jest dziedziną raczej filozofa niż naukowca czy teologa, ale może służyć jako pole dla wspólnych rozważań. W ramach ujęcia tomistycznego zaproponowana była taka metafizyka, ale taka w której, jak uważam, dualizmy ducha i materii, umysłu i ciała, ludzkości i przyrody, wieczności i czasu zostały przewyżczone tylko częściowo”.¹⁴¹ Według Barboura dualistyczne ramy metafizyki tomistycznej powinny zostać zastąpione monistycznym ujęciem, bardziej zgodnym z naukową wizją świata. Zdaniem Barboura bardziej obiecująca pod tym względem jest filozofia procesu, choćby dlatego, że „została sformułowana pod jednoczesnym wpływem nauki i religii”.¹⁴² Jej lepsza adekwatność wynika z uwzględniania ogólnych własności świata, jakie wskazywać ma współczesna nauka:

Wpływ biologii oraz fizyki jest wyraźny w procesualistycznej wizji rzeczywistości jako dynamicznej sieci wzajemnie powiązanych zdarzeń. Przyroda jest charakteryzowana przez zmienność, przypadkowość, nowość oraz porządek. Jest niedokończona i wciąż się staje. Procesualiści są krytyczni wobec redukcjonizmu. Bronią kategorii organicystycznych jako nadających się do zastosowania przy opisie wyższych poziomów organizacji. [...] W ewolucyjnej historii wyłaniają się rzeczywiście nowe zjawiska, ale podstawowe kategorie metafizyczne stosują się do wszystkich zdarzeń.¹⁴³

Filozofia procesu jest więc, zdaniem Barboura, zgodna z twierdzeniami pewnych dziedzin nauki, które w MPA klasyfikuje się jak twierdzenia P3, należące do poziomu ontologii przyrody. Ekstrapoluje twierdzenia ontologiczne pewnych dziedzin, w tym wypadku biologii i fizyki, do twierdzeń metafizycznych P2 odnoszących się do świata jako całości. Z punktu widzenia MPA dokonuje więc ekstrapolacji oddolnej. Uznaje bowiem, że takie cechy, jak przypadkowość, zmienność czy porządek to najbardziej ogólne cechy świata. Ekstrapolację tę w przypadku metafizyki procesualistycznej można też interpretować jako sięgającą do poziomu „najgłębszej” metafizyki (P1), gdy odnosi się ona do bytu jako takiego. Takim najbardziej ogólnym twierdzeniem jest też metafizyczne twierdzenie o monistycznym charakterze świata przyrodniczego, któ-

¹⁴¹ BARBOUR, *Religion in an Age of Science...*, s. 28. Por. też BARBOUR, *When Science Meets Religion...*, s. 34.

¹⁴² BARBOUR, *Religion in an Age of Science...*, s. 28. Por. też BARBOUR, *When Science Meets Religion...*, s. 34.

¹⁴³ BARBOUR, *Religion in an Age of Science...*, s. 28-29. Por. też BARBOUR, *When Science Meets Religion...*, s. 35.

re, jak się wydaje, w metafizyce procesualistycznej dotyczy najbardziej podstawowych własności bytu w ogóle. Ten monizm filozofii procesu wyrażony jest w twierdzeniu, że wszystko, co istnieje, jest *zdarzeniem* jednego rodzaju:

Ujęcie procesualistyczne przyjmuje, że podstawowe składniki rzeczywistości nie są dwoma rodzajami trwałych obiektów (jak w dualizmie umysłu i materii) czy jednym rodzajem obiektów (materializm), ale *jednego rodzaju zdarzeniem o dwóch aspektach* czy *fazach*. Jest to filozofia monistyczna, bo pokazuje wspólny charakter wszystkich zdarzeń, ale uznaje ona, że te zdarzenia mogą być różnie zorganizowane, co prowadzi do pluralizmu sposobów organizacji na różnych poziomach.¹⁴⁴

Łatwo zauważyć, że monistyczny charakter ujęcia procesualistycznego i ewentystycznego lepiej współgra z monistycznymi metafizycznymi założeniami nauki (P2).

Inspirowana ustaleniami współczesnej nauki metafizyczna koncepcja świata jako nieukończonego oraz nieustannie się stwarzającego ma swoje odzwierciedlenie w twierdzeniach procesualizmu na temat relacji Boga i świata oraz w rewizji tradycyjnego ujęcia tej relacji. Przede wszystkim zreinterpretowana zostaje sama koncepcja stworzenia, roli Boga w stworzeniu, a także rozumienie samej natury Boga. Reinterpretacja dotyczy więc obu metafizycznych poziomów analizy:

Zwolennicy filozofii procesu rozumieją Boga jako będącego źródłem nowości i porządku. Stworzenie jest długim i niedokończonym procesem. [...] Bóg nie jest Absolutem niezwiązanym ze światem, Nieporuszonym Poruszycielem, ale jego relacja ze światem polega na wzajemnym współoddziaływaniu, wpływaniu na każde zdarzenie, ale nigdy jako jedyna przyczyna jakiegokolwiek ze zdarzeń.¹⁴⁵

Opisana przez Barboura procesualistyczna wizja Boga przeczy więc założeniom klasycznej metafizyki, wyrażanej twierdzeniami P1, mówiącej o Bogu jako niezmienniej, niezależnej, transcendentnej wobec świata podstawie wszelkiego istnienia.

Zmieniona zostaje też tradycyjna koncepcja stworzenia przyjmująca, że proces stworzenia się zakończył i od tego czasu rola Boga w świecie, oprócz podtrzymywania go w istnieniu, polega na zarządzaniu tym, co zostało stworzone, a nie na powoływaniu do istnienia zasadniczo nowych rodzajów bytów. By dostosować koncepcję stworzenia do współczesnego naukowego obrazu

¹⁴⁴ BARBOUR, *When Science Meets Religion...*, s. 35.

¹⁴⁵ BARBOUR, *Religion in an Age of Science...*, s. 29.

świata, Barbour proponował przyjęcie koncepcji o stałym stwarzaniu: „Świat znany dzisiejszej nauce jest dynamiczny i niekompletny. Wszechświat nasz nie jest skończony, lecz podlega ciągłemu procesowi stawania się. Powstanie życia z materii równie dobrze może wyrażać boską twórczość jak przyjmowane [w tradycyjnej teologii — PB] pierwotne stworzenie materii «z niczego». Stworzenie dokonuje się przez cały czas”.¹⁴⁶ Choć Bóg uznawany jest w tej koncepcji za źródło nowości, jednak to bycie źródłem nowości jest ujmowane jako jego ogólne działanie, bowiem dotyczy całej rzeczywistości w każdym momencie. Jest więc ono wyrażane w kategoriach metafizycznych.

Koncepcja stałego stwarzania jest z punktu widzenia tradycyjnej teologii połączeniem doktryny o stworzeniu z koncepcją opatrności. Jej przyjęcie wpływa na treść oraz akceptację lub odrzucenie twierdzeń metafizycznych P1 mówiących o stworzeniu z niczego, zależności świata od Boga, transcendencji, immanencji czy wszechmocy Boga:

Jeśli, jak zaproponowaliśmy, doktrynę o stworzeniu i opatrności połączy się w koncepcji stałego stwarzania, nie trzeba będzie porzucać idei *zależności świata od Boga*, które były głoszone w obu tych koncepcjach. Trzeba być może zrezygnować z koncepcji *creatio ex nihilo* rozumianej jako akt zapoczątkowania [...], ale idea Boskiego pierwszeństwa, jeśli chodzi o status Boga, może zostać zachowana bez przyjmowania koncepcji jego pierwszeństwa w czasie. [...] stwórczość zawsze działa w tym, co już istnieje [...]. Dlatego whiteheadysta może jednocześnie głosić, że Bóg zawsze działa wspólnie z innymi przyczynami i że nic nie rozpoczyna swego istnienia niezależnie od Boga. Każde stworzenie jest w rzeczywistości zasadniczo zależne od Boga w swym istnieniu. [...] Whiteheadowska koncepcja transcendencji podkreślałaby pierwszeństwo Boga ze względu na jego status i jego rolę w zdarzeniach zachodzących w świecie, na jego wolność i jego wieczną wolę.¹⁴⁷

W tym ujęciu Bóg jest transcendentny względem świata, ale jest też immanentnie obecny w świecie w strukturze każdego zdarzenia. [...] Nie chodzi tu o koncepcję, według której mamy do czynienia z następstwem kolejnych czysto przyrodniczych zdarzeń, w którym występują luki, w których działa wyłącznie Bóg. Zwolennicy filozofii procesu odrzucają ideę boskiej wszechmocy; wierzą raczej w Boga perswazji niż przymusu.¹⁴⁸

Akceptacja metafizycznych twierdzeń P1 mówiących o stałym stwarzaniu wpływa więc na treść oraz decyzję o akceptacji lub odrzuceniu innych metafizycznych

¹⁴⁶ BARBOUR, *Issues in Science...*, s. 385.

¹⁴⁷ BARBOUR, *Issues in Science...*, s. 458-459.

¹⁴⁸ BARBOUR, *Religion in an Age of Science...*, s. 29. Por. też Barbour, *When Science Meets Religion...*, s. 35.

zycznych twierdzeń o Bogu oraz relacji Boga i świata. Jednocześnie wszystkie te twierdzenia jako metafizyczne są zawsze neutralne względem empirycznych twierdzeń nauki (P4-5) czy nawet naukowej ontologii przyrody (P3). Wszystkie te naukowe twierdzenia nie pociągają za sobą logicznej konieczności reinterpretacji kategorii metafizycznych P1. Dopiero dokonanie oddolnej, *quasi*-indukcyjnej ekstrapolacji twierdzeń z niższych poziomów głoszonych w wybranych dziedzinach nauki na twierdzenia metafizyczne P2 o świecie jako całości sprawia, że okazuje się konieczne dokonanie rewizji także w zakresie twierdzeń P1 o naturze Boga i jego relacji względem świata.

Problem pochodzenia Wszechświata w nauce jest ujmowany jako zagadnienie rozpatrywane w możliwie ścisłym związku z wynikami badań empirycznych. Używa się argumentacji o charakterze empirycznym, czyli odwołań do twierdzeń obserwacyjnych i twierdzeń o regularnościach. W rozwiązywaniu problemu, czy Wszechświat miał początek i jaki jest wiek Wszechświata, występują odwołania na przykład do odpowiednich danych empirycznych interpretowanych jako świadczące o ucieczce galaktyk lub do kosmicznego mikrofalowego promieniowania tła interpretowanego jako pozostałość po „pierwotnym wybuchu”. Nawet podejmując rozważania kwestii istnienia innych wszechświatów, używa się argumentacji empirycznej, wskazując na przykład, że obserwowana masa galaktyk jest niewystarczająca dla wyjaśnienia ich kształtu i ruchu; przyjmuje się też, że na jakieś rozstrzygnięcia pozwoli detekcja fal grawitacyjnych itp.¹⁴⁹

Kiedy Barbour publikował **Issues in Science and Religion**, poważną opcją naukową była teoria stanu stacjonarnego zakładająca brak początku Wszechświata. Proponowane przez Barboura rozumienie doktryny o stworzeniu, która nie mówi o zapoczątkowaniu świata, lecz o stałej pozbawionej empirycznych skutków relacji Boga względem świata nie stoi w sprzeczności z tą, jeszcze wówczas poważaną, opcją przyjmującą wieczność Wszechświata.

Immunizacja teizmu względem określonych twierdzeń nauki na temat powstania Wszechświata, jaka spotykana jest w TN, pociąga za sobą zawężenie tradycyjnej koncepcji o stworzeniu świata do koncepcji wyłącznie nieempirycznych. Stąd odejście od rozumienia aktu stwórczego w kategoriach temporalnych. Problem początku istnienia Wszechświata ujęty w kategoriach temporalnych jest zagadnieniem o charakterze empirycznym. Dlatego, by uniknąć kolizji z jakąkolwiek naukową koncepcją, Barbour proponował, by doktrynę o stworzeniu rozumieć jedynie jako mówiącą o relacji między Bogiem a światem ujmowanej w kategoriach metafizycznych. Relacja ta polega na tym, że „Bóg jest

¹⁴⁹ Por. BYLICA, „Darwinizm i koncepcja wieloświata...”, s. 198.

stałym źródłem porządku i nowości, ale funkcja ta nie jest związana z odległym początkiem; trwa ona przez cały czas, który może być nieskończony i niemający «początku»¹⁵⁰. Bycie źródłem porządku i nowości jest rodzajem relacji, która obejmuje cały świat w każdym momencie. Cokolwiek wydarza się w sferze empirycznej, ma miejsce w ramach tej stałej relacji. Nie istnieją żadne dane empiryczne, które mogłyby służyć testowaniu twierdzenia o istnieniu takiej relacji. Koncepcja o takiej roli Boga w świecie jest zgodna z każdymi dwoma zdaniem empirycznymi z dowolnej pary zdań wzajemnie sprzecznych.

b) Wypowiedzi innych przedstawicieli teizmu naturalistycznego

Odpowiedzi wskazane przez Barboura na problemy relacji nauki i religii powtarzane są przez wielu przedstawicieli TN, a w największym zakresie przez zwolenników mocnej wersji tego stanowiska. Haught jest teologiem katolickim inspirowanym filozofią Whiteheada oraz koncepcjami Teilharda de Chardina. Przyznaje, że w tradycyjnej teologii chrześcijańskiej wyróżniano trzy składowe doktryny o stworzeniu: koncepcje stworzenia początkowego (*creatio originalis*), trwającego czy stałego stwarzania (*creatio continua*) oraz nowego stworzenia czy dopełnienia stworzenia (*creatio nova*). Zdaniem Haughta:

[...] choć dzisiejsze dyskusje między naukowcami a teologami o Bogu i wielkim wybuchu zakładają często, że „stworzenie” odnosi się tylko do początku kosmosu, to idea ewolucji zabrania takiego zawężania tak bogatego pojęcia. W rzeczywistości fakt ewolucji pozwala dziś jeszcze bardziej niż kiedykolwiek wcześniej jaśniej uchwycić teologii ideę, że stworzenie nie jest jedynie „początkowym zdarzeniem”, ale także trwającą i stale nową rzeczywistością.¹⁵¹

W tym fragmencie Haught posługuje się odpowiednią retoryką, by zaakcentować większą wagę koncepcji o stałym stwarzaniu względem koncepcji stworzenia jako mówiącej o zapoczątkowaniu istnienia Wszechświata. Do tej pory teologia nie potrafiła tak dobrze uchwycić tego rozumienia doktryny o stworzeniu jako o stale trwającym procesie. Dziś dzięki nauce, uwolniła się od wcześniejszego nadmiernie zawężonego podejścia. Haught nie wyklucza tu jeszcze rozumienia doktryny o stworzeniu jako zapoczątkowaniu świata. W dalszej części jednak już jasno stwierdza, że w teologii nie ma już miejsca na doktrynę o stworzeniu rozumianym jako proces zakończony. Dzięki nauce teologia może

¹⁵⁰ BARBOUR, „Science and Religion Today...”, s. 24. Por. też BARBOUR, *Issues in Science...*, s. 368.

¹⁵¹ John HAUGHT, *God After Darwin: A Theology of Evolution*, Westview Press, Boulder — Oxford 2000, s. 37.

dziś jasno dostrzec tę ważną prawdę: „teoria ewolucji pozwoliła teologii przyznać, że koncepcja początkowego i natychmiastowo ukończonego stworzenia jest teologicznie niedopuszczalna pod każdym względem”.¹⁵² Jakże by nie było działanie Boga w świecie, zawsze ma ono charakter ukryty: Bóg stwarza w „głębi natury”, a nie „na powierzchni”, w sposób rozpoznawalny.¹⁵³

Interesujące jest to, jak za sprawą retoryki, w której za pomocą nacechowanych tu wartościująco określeń mówiących o ograniczaniu, zawężaniu, uwalnianiu, jaśniejszym uchwyceniu itp., Haught przedstawia usunięcie z teologii jednego z kluczowych elementów jako jakiegoś rodzaju zysk, a nie stratę. Podobne retoryczne zabiegi stosowane są przez niemal wszystkich teistów naturalistycznych, którzy mówiąc o głębszym, najpełniejszym, bogatszym itp. rozumieniu tych lub innych elementów doktryny teistycznej, w rzeczywistości mają na myśli usuwanie z niej różnych elementów niepasujących do metafizyki naturalistycznej wkomponowanej w naukowy obraz świata. Przykłady takiego użycia odpowiedniej retoryki w wypowiedziach teistów naturalistycznych pojawiają się jeszcze w różnych miejscach tej pracy.

Podobnie jak zdaniem Barboura czy Haughta, także według Peacocka relacja między Bogiem a światem powinna być opisywana za pomocą koncepcji stworzenia oraz Bożej transcendencji i immanencji w świecie rozumianych jako koncepcje nieempiryczne. Jest to sposób zgodny z podejściem Barboura, by relację tę opisywać wyłącznie za pomocą twierdzeń metafizycznych. Zdanie, że Bóg jest transcendentny, oznacza, że jest ontyczną podstawą świata. Koncepcja stworzenia mówi o stałej, wiecznej relacji między Bogiem a światem:

Twierdzenie, że Bóg jako stwórca wszystkiego, co istnieje, nie jest z w swej najgłębszej postaci twierdzeniem o tym, co zdarzyło się w określonym momencie czasu. Mówić o Bogu jako stwórcy, znaczy mówić o stałej lub „wiecznej” — co oznacza pozbawionej związku z czasem — relacji Boga względem świata [...]. Bóg jest różny od świata w tym sensie, że jest zupełnie inny niż świat (w rzeczywistości ten dualizm — Boga i świata — jest jedynym, który odgrywa podstawową rolę w myśli chrześcijańskiej). To odwołanie do Boga występuje w odpowiedzi na pytanie: Dlaczego w ogóle cokolwiek istnieje? Jest on „Podstawą Bycia” świata. Pojawia się też w tezie przyjmującej, że bez Boga nie byłibyśmy w stanie zdać sobie sprawy, że

¹⁵² HAUGHT, **God after Darwin...**, s. 37.

¹⁵³ Por. John F. HAUGHT, „Science, Faith and the New Atheism”, w: Marek SŁOMKA, **Nauki przyrodnicze a nowy ateizm, Filozofia Przyrody i Nauk Przyrodniczych**, t. 8, Wyd. KUL, Lublin 2012, s. 147 [141-149]; John F. HAUGHT, **Making Sense of Evolution: Darwin, God, and the Drama of Life**, Westminster John Knox Press, Louisville 2010, s. 59. Por. też John F. HAUGHT, **God and the New Atheism: A Critical Response to Dawkins, Harris, and Hitchens**, Westminster John Knox Press, Louisville 2008, s. 90.

świat w ogóle istnieje ani że cechuje się takim intelektualnie koherentnym i dającym się poznawać istnieniem, które nauka stale ujawnia.¹⁵⁴

Cokolwiek zatem dzieje się w sferze empirycznej jest tylko jednym ze sposobów przejawiania się wiecznej relacji między Bogiem a światem, którą można opisać jedynie za pomocą twierdzeń metafizycznych P1 — o Bogu jako ontycznej podstawie istnienia świata; czy P2 — o intelektualnej koherencyjności i poznawalności świata jako także ugruntowanych w Bogu. Przy okazji Peacocke dezawuuje rolę tradycyjnej dualistycznej koncepcji człowieka jako złożonego z niematerialnej duszy i materialnego ciała, stwierdzając, że dualizm transcendentnego Boga i świata jest jedyną naprawdę ważną dualistyczną ideą w chrześcijaństwie. W ujęciu Peacocke'a, podobnie jak u innych przedstawicieli TN, podkreśla się także ideę immanentnej obecności Boga w świecie jako działalności stwórczej. Koncepcja stworzenia rozumiana jako mówiąca o immanencji Boga również jest opisywana wyłącznie za pomocą twierdzeń metafizycznych:

[...] rzeczy istniejące w świecie mają wbudowaną w siebie stałą kreatywność — taką, że czymkolwiek jest „stworzenie”, nie jest ono ograniczone do pewnego okresu w czasie, ale zachodzi cały czas [...]. Zatem jeśli identyfikujemy zdolność do stwarzania obecną w świecie z tą, jaka występuje w jego stwórcy, to musimy podkreślić, że Bóg jest *semper creator*, wciąż stwarzający — stosunek Boga względem świata nieustannie i wiecznie ma charakter stwórczy. Stwierdzenie takie wiąże się z rozpoznaniem także, że Bóg stwarza w tej chwili i nieustannie w i za sprawą wewnętrznej, wbudowanej kreatywności porządku naturalnego, zarówno fizycznego, jak i biologicznego — kreatywności, która sama jest Bogiem w procesie stwarzania. Musimy zatem dostrzegać działanie Boga jako istniejące w samych tych procesach opisywanych przez nauki fizyczne i biologiczne, a to oznacza, że bardziej niż kiedykolwiek wcześniej musimy podkreślać immanencję Boga w świecie. [...] Bóg jest zawsze obecny w swoim świecie [...].¹⁵⁵

Jest to więc obraz, w którym świat czy proces świata jest właśnie Bożym działaniem, a sama kreatywność świata jest stwarzającym Bogiem. Jakikolwiek byłyby ustalenia nauki, zawsze będą one niesprzeczne z twierdzeniami, że w przyrodzie Bóg jest immanentnie obecny w postaci wbudowanej w niej kreatywności albo że kreatywność świata jest stwarzającym Bogiem, cokolwiek miałyby to utożsamienie oznaczać. Różne nauki ukazują jedynie to, jak ta kre-

¹⁵⁴ Arthur R. PEACOCKE, „Chance and Law in Irreversible Thermodynamics, Theoretical Biology, and Theology”, w: RUSSELL, MURPHY, and PEACOCKE (eds.), **Chaos and Complexity...**, s. 138 [123-143].

¹⁵⁵ PEACOCKE, „Chance and Law...”, s. 139.

atywność jest realizowana. Mimo logicznej niezależności metafizycznych twierdzeń o Bogu i empirycznych twierdzeń nauki Peacocke wskazuje, że na przyjęcie takiego rozumienia relacji Boga i świata wpłynęła właśnie nauka:

Sposób, w jaki nieuchronnie odciska na nas piętno naukowa perspektywa widzenia świata, szczególnie świata ożywionego, wyraża się w dynamicznym obrazie obiektów i struktur zaangażowanych w nieskończonym procesie stałej i nieprzerwanej zmienności. Z tego powodu niedopuszczalna jest jakakolwiek statyczna koncepcja sposobu, w jaki Bóg podtrzymuje kosmos w istnieniu, jako że z upływem czasu pojawiają się nowe obiekty, struktury i procesy, także działanie Boga jako Stwórcy dotyczy zarówno przeszłości, jak i teraźniejszości: jest stałe. [...] Tradycyjna koncepcja podtrzymywania przez Boga w istnieniu świata jego ogólnym uporządkowaniu i strukturze musi teraz zostać wzbogacona przez wymiar dynamiczny i kreatywny, czyli model Boga podtrzymującego i dającego stałe istnienie procesowi, który ma w sobie stwórczość wbudowaną w niego przez Boga.¹⁵⁶

Peacocke dokonuje tu więc ekstrapolacji oddolnej z ontologii przyrody (P3), z nauk biologicznych do poziomów metafizycznych P2 — cały świat ma wbudowaną w siebie kreatywność — oraz P1 — Bóg stale daje istnienie procesowi, w który wbudował zdolność stwarzania.

W swych wcześniejszych publikacjach, starając się uniknąć koncepcji sugerujących jakikolwiek wpływ Boga na świat, Peacocke pisał, że Bóg nie tylko nie wpływa na zrealizowanie się konkretnych potencjalności pojawiających się w ewolucji materii, ale nawet nie wpływa na to, jakie potencjalności miałyby się pojawić we Wszechświecie:

[...] współczesny teista chrześcijański, kładący nacisk na immanentną stwórczą aktywność Boga we Wszechświecie, musi uznać, że Bóg czyni to wyłącznie za pomocą praw i prawidłowości przyrody. [...] materia ma taką naturę, a rządzące nią prawa są takiego rodzaju, iż kreatywność [...] stanowi permanentną potencjalność, która aktualizuje się zależnie od okoliczności. Potencjalność ta nie jest „włana” [...] przez Boga czy jakikolwiek inny czynnik nadprzyrodzony. Jeśli Bóg jest w ogóle obecny w kosmicznym procesie ewolucji materii, to jest On w nim wszechstronnie, we wszystkich jego aspektach i potencjalnościach, niezależnie od tego, czy realizują się one czy nie i utrzymuje On świat w istnieniu siłą swej woli, wraz z tymi potencjalnościami [...].¹⁵⁷

¹⁵⁶ Arthur R. PEACOCKE, „Biological Evolution — A Positive Theological Appraisal”, w: RUSSELL, STOEGER, and AYALA (eds.), *Evolutionary and Molecular Biology...*, s. 359 [357-376].

¹⁵⁷ Arthur R. PEACOCKE, *Teologia i nauki przyrodnicze*, przeł. Leszek M. Sokołowski, Znak, Kraków 1991, s. 171.

Jedyną nieciągłością o charakterze empirycznym, jaką w historii Wszechświata dopuszczają teistyczni naturaliści (to znaczy nie wyrażają otwarcie sceptycyzmu) jest — uznawany za historyczny — fakt pojawienia się na Ziemi Jezusa Chrystusa oraz jego zmartwychwstania. Jak można wyczytać ze słów Peacocke'a, było to zdarzenie wyjątkowe dlatego, że nigdy wcześniej w historii świata Bóg nie dawał o sobie znać w sposób empirycznie poznawalny:

Następna zasadnicza i specyficznie chrześcijańska teza jest zakorzeniona w historii. Głosi ona, że w określonym miejscu i momencie historii Bóg, który *przez cały czas był niejawnie immanentny w całym czasowym ciągu zdarzeń stwórczych*, ukazał się w osobie i poprzez osobę jednego człowieka — Jezusa z Nazaretu, który był całkowicie otwarty na Niego.¹⁵⁸

To wyjątkowe potraktowanie Nowotestamentowej relacji o wcieleniu nie sprawia jednak, że TN jest doktryną w przypadku, której można uznać, że przyjmuje ona, iż Bóg działa w świecie w sposób empirycznie rozpoznawalny. Mamy tu do czynienia z wyjątkiem, który potwierdza regułę. Poza tą jedną sytuacją, Bóg nigdy nie działa w sposób jawny. W przytoczonym fragmencie istotna dla TN jest więc teza o jedynie niejawnej obecności Boga przed pojawieniem się Jezusa na Ziemi, pomimo opisu historii ludu Izraela zawartym w Starym Testamencie, w którym mamy wielokrotnie do czynienia z relacjami o zdecydowanie jawnym działaniu Boga lub aniołów, zarówno w postaci komunikowania się Boga z prorokami, jak i w bezpośrednim udziale Boga albo jego posłańców w szeregu opisanych tam zdarzeń. Z przytoczonej wypowiedzi Peacocke'a wynika, że wszystkie te opisy odczytywane dosłownie są fikcją lub że należy je interpretować jedynie metaforycznie. W późniejszych publikacjach Peacocke dopuszczał tezę o specjalnym wpływaniu Boga na świat, jednak to Boże działanie miałyby odbywać się wyłącznie w sposób ukryty poprzez tzw. „oddziaływanie odgórne” (*top-down causality*).¹⁵⁹

O immanentnej, stałej obecności Boga w świecie jako boskim sposobie stwarzania, pisał również Życiński, który podobnie jak Peacocke i Barbour, sympatyzował z filozofią procesualistyczną: „Boski *Logos* jest immanentnie obecny w całym procesie twórczego rozwoju wszechświata. Proces tworzenia trwa w każdej epoce i nasze «trwanie w istnieniu» jest tego przejawem”.¹⁶⁰ Zgodnie z nurtem procesualistycznym Życiński pisał, że stworzenie trwa, a Bóg nie narzuca kierunków rozwoju świata. Twierdził, że sposób działania Boga

¹⁵⁸ PEACOCKE, *Teologia i nauki przyrodnicze...*, s. 203-204. Wyróżnienie dodane — PB.

¹⁵⁹ Por. rozdz. 3.

¹⁶⁰ ŻYCIŃSKI, *Bóg i ewolucja...*, s. 57.

w świecie lepiej opisują takie kategorie jak „sugestia”, „współuczestnictwo”, „obecność” niż kategorie odwołujące się do zdeterminowania kierunku rozwoju świata:

Dzieło stworzenia trwa. [...] Sam Stwórca jest na różne sposoby obecny w stworzonym świecie; nie narzuca on jednak jednego scenariusza rozwoju przyrody, lecz tylko współuczestniczy w ukazywaniu możliwych planów jej rozwoju. Jego stwórczą moc można by opisywać, odwołując się raczej do pojęcia sugestii, nie zaś przymusu, który określałby w kategoriach deterministycznych jedyną dopuszczalną możliwość rozwoju wszechświata.¹⁶¹

Podobnie Clayton, którego podejście także związane jest z filozofią procesualistyczną, odwołuje się do koncepcji stałej immanentnej obecności Boga w świecie oraz podobnie do wielu innych przedstawicieli TN używa kategorii emergencji do opisu sposobu pojawiania się nowych poziomów organizacji w przyrodzie. Podejście to przeciwstawia ujęciu tradycyjnemu, w którym zgodnie z jego opisem, by wytworzyć nowe rzeczy, Bóg musiał łamać prawa przyrody: „Koncepcja emergencji przeciwnie sugeruje zupełnie inny model relacji Bóg-świat. W modelu tym Bóg wprawia w ruch proces stałej stwórczości. [...] Coraz bardziej złożone stany rzeczy pojawiają się w trakcie historii naturalnej [...]. W związku z tym wzrostem złożoności, wyłaniają się nowe byty — świat fizyki klasycznej wyłania się z poziomu kwantowego, molekuly i procesy chemiczne ze struktur atomowych, proste organizmy ze złożonych struktur molekularnych. Potem pojawiają się złożone organizmy wielokomórkowe, społeczności zwierząt z nowymi emergentnymi własnościami na poziomie ekosystemów i w końcu świadome istoty, które tworzą kulturę [...]”.¹⁶² Cały ten proces stwórczy odbywa się bez specjalnego działania Boga, choć przy stałej jego immanentnej obecności w przyrodzie. Wszystko, co dzieje się w przyrodzie, jest zgodne z prawami odkrywanymi przez naukę, bez żadnych interwencji.

Jednak również ci przedstawiciele mocnego TN, którzy są sceptyczni względem ujęcia procesualistycznego, także uznają, iż jedyną uprawnioną kon-

¹⁶¹ Abp Józef ŻYCIŃSKI, **Bóg i stworzenie. Zarys teorii ewolucji**, Gaudium, Lublin 2011, s. 70.

¹⁶² Philip CLAYTON, „Emerging God: Theology for a Complex Universe”, *Christian Century* 13 January 2004, s. 28 [26-30]. Por. też Philip CLAYTON, „Emergence from Physics to Theology: Toward a Panoramic View”, *Zygon* 2006, vol. 41, no. 3, s. 675-687; Philip CLAYTON, „God and the World of Signs: Semiotics and Theology. Critical Afterword”, *Zygon* 2010, vol. 45, no. 3, s. 765-771 [762-772]; Philip CLAYTON, „Hierarchies: The Core Argument for a Naturalistic Christian Faith”, *Zygon* 2008, vol. 43, no. 1, s. 29-36 [27-41]; CLAYTON, „Neuroscience...”, s. 181-214.

cepcją działania Boga w świecie, która może łączyć naturalizm nauki z teizmem, jest koncepcja działania Boga, które jest zawsze zgodne z normalnym biegiem natury. Jest tak w przypadku Hellera, który wyraża wątpliwości odnośnie do filozofii procesu. Jednocześnie przyjmuje stanowisko, że działanie Boga w świecie polega wyłącznie na tym, że Bóg jest immanentnie obecny w prawach przyrody, w każdym naturalnym procesie i nie dokonuje żadnych interwencji, zatem działa wyłącznie niejawnie:

Teza monistyczna, która byłaby do zaakceptowania przez chrześcijańskiego myśliciela, stwierdzałaby, że Bóg nie działa na świat poprzez jakieś nadzwyczajne interwencje, lecz zawsze poprzez naturalny bieg świata. Jego działanie nie ujawnia się w naturalnym biegu świata nie dlatego, że Jego działania tam nie ma, ale dlatego, że cały naturalny bieg świata jest jego działaniem.¹⁶³

Właściwe, zdaniem Hellera, ujęcie roli Boga w świecie ogranicza się do koncepcji Boga jako ontologicznej podstawy świata (rozumianej jako koncepcja stworzenia), źródła najbardziej ogólnego matematycznego porządku przyrody oraz związanego z aksjologicznym wymiarem rzeczywistości. Heller mówi, podobnie jak cytowany wcześniej Peacocke, o tym, że działanie Boga w świecie polega na tym, że nadaje On światu istnienie, które ma charakter poznawalny:

W swoim najbardziej podstawowym sensie, działanie Boga w świecie polega na nadawaniu światu istnienia i nadaje to istnienie w taki sposób, że wszystko, co ma swój udział w istnieniu, ma także udział w jego racjonalności, to znaczy podlega wyraźnym matematycznie prawom przyrody?¹⁶⁴

Nadawanie istnienia, związek Boga z racjonalnością świata oraz porządkiem aksjologicznym stanowią obszar kompetencji teologii, a nie nauki, i nie pokrywają się z obszarem jej empirycznych ustaleń. W tym sensie są to „luki” w wiedzy naukowej, których nauka nigdy nie będzie w stanie wypełnić:

Najpierw jest dziura ontologiczna. Jej sens zawarty jest w pytaniu: Dlaczego istnieje raczej coś niż nic? Jest to pytanie o istnienie. Nawet gdybyśmy mieli jedyną teorię wszystkiego (niektórzy fizycy obiecują, że będziemy ją mieli w niezbyt odległej przyszłości), pozostanie otwarte pytanie, kto lub co «dało zapłon istnienia matematycznym strukturom», by zmienić formalnie spójną teorię w teorię modelującą rzeczywistość wszechświat.

¹⁶³ HELLER, „Chrześcijański naturalizm...”, s. 47.

¹⁶⁴ HELLER, „Chaos, Probability...”, s. 110.

Następnie jest dziura epistemologiczna: Dlaczego świat jest zrozumiały? [...] To prawdziwa dziura. Nauka zakłada inteligibilność świata, ale jej nie wyjaśnia. Filozofia nauki może co najwyżej uzasadnić nietrywialny charakter tego pytania, lecz pozostaje bezsilna wobec kolejnego. Dlaczego?

Z teologicznego punktu widzenia obydwie dziury, ontologiczna i epistemologiczna, zlewają się w jedną: wszystko, co istnieje, jest racjonalne, i tylko to, co racjonalne, może istnieć. Źródło istnienia jest równocześnie źródłem racjonalności.

Podaję, że istnieje jeszcze trzecia autentyczna dziura; nazwałbym ją dziurą aksjologiczną — jest ona związana z sensem i wartością wszystkiego, co istnieje. Jeśli Wszechświat jest jakoś przesiąknięty sensem i wartością, to pozostają one niewidzialne dla metody naukowej, i w tym sensie tworzą rzeczywistą dziurę dla nauki i jej filozofii. Ale i tutaj, jeśli przyjmujemy teologiczny punkt widzenia, jestem skłonny sądzić, że dziura aksjologiczna nie odróżnia się od dwu pozostałych: źródła istnienia, racjonalności i wartości są te same.¹⁶⁵

Luki opisane przez Hellera są rzeczywiste w tym sensie, że nauka ze swej natury nigdy nie będzie w stanie ich wypełnić. Z punktu widzenia MPA twierdzenia używane do ich wypełnienia to twierdzenia z poziomów metafizycznych. W przypadku luki ontologicznej należą one do poziomu pierwszego, natomiast te odnoszące się do luk epistemologicznej oraz aksjologicznej — do poziomu drugiego. To są obszary zagadnień, w których wyjaśnianiu można odwoływać się do Boga: „«Dlaczego świat jest matematyczny?»», a być może należy traktować to pytanie jako szczególny przypadek pytania bardziej ogólnego: «Dlaczego świat jest zrozumiały?» [...] W teologii [...] można mówić, że zrozumiały charakter świata oraz jego istnienie są dwoma aspektami istnienia. [...] Racjonalność Stwórcy odzwierciedlona jest w stworzonym świecie”.¹⁶⁶ Zatem, zdaniem Hellera, jedynym właściwym sposobem ujęcia działania Boga w świecie jest wyrażanie go w twierdzeniach metafizycznych P1 i P2. Pozostałe luki są pozorne. Są to luki w naukowym opisie i naukowych wyjaśnieniach zdarzeń wypełniane twierdzeniami empirycznymi P5 i P4. Podział kompetencji poznawczych przyjęty przez Hellera zakłada, że tylko nauka jest kompetentna, by formułować takie twierdzenia. Próby wypełniania ich odwołaniami do Boga należą do zdyskredytowanej kategorii *Boga luk*.

Zdaniem Hellera i innych przedstawicieli mocnego TN przy wyjaśnianiu jakiegokolwiek konkretnych zdarzeń lub procesów w świecie nie należy odwoły-

¹⁶⁵ HELLER, „Chaos, Probability...”, s. 121 (cyt. za: Stanisław WSZOLEK, „W obronie argumentu «God of the gaps»”, *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce* 1999, t. XXIII, s. 114-115 [103-118]).

¹⁶⁶ HELLER, „On Theological Interpretations...”, 102-103.

wać się do specjalnego działania Boga. Ayala uznaje problem pochodzenia/stworzenia Wszechświata za „brakujące ogniwo w naukowym opisie zjawisk przyrodniczych”, jednak rozumiane w kategoriach metafizycznych jako przejście z nicości do istnienia:

Rewolucje Kopernikańska i Darwinowska włączyły wszystkie przyrodnicze obiekty i procesy w zakres badania naukowego. Czy w naukowym opisie zjawisk przyrodniczych jest jakieś ważne brakujące ogniwo? Uważam, że tak, mianowicie — pochodzenie Wszechświata. Stworzenie czy pochodzenie Wszechświata polega na przejściu z nicości do istnienia. Jakakolwiek przemiana może być badana naukowo wyłącznie, jeśli dysponujemy wiedzą o obu stronach tej przemiany. Nicość nie jest jednak przedmiotem naukowych badań ani rozważań. Dlatego, jeśli chodzi o naukę, to pochodzenie Wszechświata na zawsze pozostanie tajemnicą.¹⁶⁷

Ponieważ tradycyjna koncepcja *creatio ex nihilo* mówi o stworzeniu z nicości w sensie ścisłym, a tak rozumiana nicość nie jest przedmiotem analiz nauki, to religijne rozumienie stworzenia pozostaje poza granicami nauki.¹⁶⁸ Zagadnienia związane z wartościami czy sensem istnienia także leżą poza granicami nauki. By wskazać, że mimo wynikającej z takiego ograniczenia kompetencyjnego teologii, jej rola w dostarczaniu wiedzy o świecie jest jednak ważna, Ayala podkreśla, jak bardzo wiedza naukowa jest niepełna:

[...] naukowy obraz świata jest beznadziejnie niekompletny. Zagadnienia związane z wartościami i sensem istnienia znajdują się poza obszarem nauki. [...] Wiedza naukowa może wzbogacić estetyczne i moralne doznania i rozjaśnić kwestię wartości życia i Wszechświata, ale są to zagadnienia znajdujące się poza obrębem nauki.

¹⁶⁷ AYALA, „Darwin's Devolution...”, s. 113.

¹⁶⁸ Ayala wskazuje tu więc na rozróżnienie między filozoficznym i naukowym ujęciem koncepcji o stworzeniu z niczego. Zgodnie z filozoficzną, klasyczną wersją głosi ona, że „[...] świat nie powstał z wcześniej istniejącego substratu (np. jakiegoś rodzaju materii, energii, idei lub chaosu), lecz został powołany do istnienia w całości (a więc wraz z materią) przez Stwórcę. [...] Termin *creatio* — stworzenie [...] w swym podstawowym filozoficznym znaczeniu wskazuje m.in. na: akt twórczego działania o specyficznej mocy [...]; akt wyprowadzający do istnienia całość bytu z niczego (c. *ex nihilo*)” (Andrzej MARYNIARCZYK, hasło: „*Creatio ex nihilo*”, w: Andrzej MARYNIARCZYK, **Powszechna Encyklopedia Filozofii**, t. 2, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2001 s. 306 [306-318]). Teoria filozoficzna mówi więc o przyczynie ostatecznej i powszechnej i jako taka należy do dziedziny metafizyki (por. MARYNIARCZYK, hasło: „*Creatio ex nihilo*...”, s. 307). Naukowe teorie o pochodzeniu Wszechświata, życia lub różnych jego form traktują o przyczynach bliższych i cząstkowych: „[...] teorie przyrodniczo-kosmologiczne, ze względu na ograniczenia wynikające z metod, którymi się posługują, wskazują wyłącznie na bliższe i cząstkowe przyczyny istnienia bytów, a więc nie na ostateczne i powszechne” (MARYNIARCZYK, hasło: „*Creatio ex nihilo*...”, s. 307).

[...] gdy nauka powie wszystko, co ma do powiedzenia, to zagadnienia wartości i sensu wciąż będą poza jej zakresem.¹⁶⁹

Ayala wymienia więc tu te same zagadnienia, które Heller umieszczał w luce aksjologicznej.

Podobnie Drees popiera stanowisko Hellera i uznaje kwestie związane z zagadnieniami opisywanymi za pomocą twierdzeń metafizycznych (P1 i P2) za jedyne uprawnione zagadnienia teologiczne. Zagadnienia istnienia, porządku i poznawalności świata uznaje za obiecujące tematy w dyskusji nad relacją nauki i religii: „Jakąkolwiek moc miałyby wyjaśnienia naukowe, to zawsze pozostaną pytania graniczne na temat rzeczywistości i rozumienia. [...] Nawet jeśli zjawiska w obrębie świata dają się ująć w naturalistyczny sposób, to tak ujmowany świat może być interpretowany z perspektywy religijnej jako stworzony czy zależny od jakiejś transcendentnej podstawy”.¹⁷⁰ Zatem według Dreesa, religia może się wypowiadać jedynie o tym, co znajduje się poza obrębem badań empirycznych. Drees jest sceptyczny wobec koncepcji mówiących o specjalnym, nawet rozumianym jako niejawnym, działaniu Boga w świecie. Za bardziej obiecujące dla dyskusji o relacji nauki i religii podejście uznaje to popularne wśród przedstawicieli mocnego TN, w którym sam świat rozumiany jest jako działanie Boga.¹⁷¹

Jak wspomniano wcześniej, występują pewne wątpliwości, czy można zaliczyć Dreesa do przedstawicieli TN. Były one wyrażane przez Barboura, który zaliczał Dreesa, podobnie jak Ralpha Burhoe’a, do przedstawicieli religijnego naturalizmu, czyli stanowiska mniej redukcjonistycznego i przychylniej nastawionego względem religii niż naturalizm antyreligijny, ale jednak znacząco przeinterpretowującego i odrzucającego wiele tradycyjnych koncepcji religijnych: „Być może autorzy ci życzyliby sobie, aby zaliczyć ich do [...] kategorii zwolenników integracji [nauki i religii — PB], ponieważ łączą naukę z ich minimalistycznym rozumieniem religii”.¹⁷² Barbour klasyfikował ich stanowisko ostatecznie — choć z pewnymi wahaniem — jako należące do kategorii „konfliktu”, ponieważ odrzucają oni wiele tradycyjnych religijnych przekonań. W przypadku Dreesa Barbour wskazywał, że miałby on odrzucać przekonanie o obiektywnie istniejącej transcendentnej sferze, choć Barbour zauważa jedno-

¹⁶⁹ AYALA, „Darwin’s Devolution...”, s. 113.

¹⁷⁰ Willem B. DREES, „Gaps for God?”, w: RUSSELL, MURPHY, and PEACOCKE (eds.), **Chaos and Complexity...**, s. 236-237 [223-237].

¹⁷¹ Por. DRESS, „Gaps for God...”, s. 236.

¹⁷² BARBOUR, **When Science Meets Religion...**, s. 157.

czeń, że Drees odwołuje się do idei transcendencji przy eksplikacji pytań granicznych, jak te opisane wyżej.¹⁷³ Jednak z punktu widzenia MPA stanowisko Dreesa może być zaliczane do mocnego TN, ponieważ przyjmuje ono, podobnie jak inni jego przedstawiciele, że o relacji między Bogiem a światem można mówić jedynie za pomocą twierdzeń metafizycznych P1 i P2. Jego otwarte poparcie dla podejścia przedstawionego przez Hellera w omawianej sprawie, który niewątpliwie jest przedstawicielem TN, także można uznać za argument na rzecz zaliczenia jego stanowiska do mocnego TN. Fakt, że Barbour miał trudność z zaklasyfikowaniem koncepcji Dreesa, pokazuje, jak bardzo ujęcie działania Boga w świecie przyjęte w ramach mocnego TN jest bliskie stanowisku w sprawie relacji nauki i religii, które sam Barbour określa mianem „konfliktu”.

D. Werbalna zgodność a spory pomiędzy zwolennikami mocnego i słabego teizmu naturalistycznego w sprawie deizmu i *Boga luk*

Przeformułowanie tradycyjnej koncepcji stworzenia czy też usunięcie z niej elementów temporalnych oraz odejście od empirycznego rozumienia wszelkich działań Boga w świecie jest akceptowane także przez zwolenników słabego TN. Russell, który promuje ideę specjalnego działania Boga w procesach kwantowych, które mogłyby wpływać na proces ewolucji, wskazuje na pewne metafizyczne elementy teistycznego ewolucjonizmu podzielane powszechnie przez zwolenników TN:

Dziś większość badaczy, którzy poważnie traktują koncepcję wzajemnie budującego współoddziaływania między teologią i nauką uznali, że idea ewolucji jest zgodna z podstawowym przekonaniem, że Bóg Biblii jest stwórcą Wszechświata i życia. Ewolucja jest, krótko mówiąc, Boskim sposobem stwarzania życia. Bóg jest zarówno absolutnym, transcendentnym źródłem Wszechświata, jak i stale działającym, immanentnie obecnym stwórcą biologicznej złożoności. W każdym momencie Bóg daje światu istnienie *ex nihilo* i jest ostatecznym źródłem przyczynowości przyrodniczej, wiernie podtrzymującym naturalne regularności, które opisujemy jako prawa przyrody.¹⁷⁴

¹⁷³ Por. BARBOUR, *When Science Meets Religion...*, s. 157.

¹⁷⁴ Robert John RUSSELL, „Special Providence and Genetic Mutation: A New Defense of Theistic Evolution”, w: RUSSELL, STOEGER, and AYALA (eds.), *Evolutionary and Molecular Biology...*, s. 191 [191-223].

Relacja Boga względem świata jest zatem ujmowana przez Russella, przedstawiciela słabej formy TN, za pomocą twierdzeń metafizycznych P1 mówiących o Bogu dającym światu istnienie *ex nihilo* czy immanentnie obecnym w każdym procesie naturalnym. Bóg jest opisany jako źródło racjonalnego, poznawalnego porządku świata, jest źródłem przyczynowości w świecie ujmowanym jako całość, co wyrażane jest twierdzeniami metafizycznymi P2. Dalej Russell używa także kategorii metafizycznych odnoszących się do aktywności Boga w poszczególnych dziedzinach przyrody, których ontologia opisywana jest w ujęciu MPA twierdzeniami P3:

Bóg od początku obdarza świat bogactwem możliwości wbudowanych w przyrodę, włączając w to *połączenie prawa i przypadku, które charakteryzują procesy fizyczne i biologiczne*. Bóg działa także w, wraz i poprzez te procesy jako immanentny stwórca, jest sprawcą *porządku, piękna, złożoności i cudowności życia w tym, co może być nazwane „Boską opatrnością ogólną”* (odpowiadającą bardziej tradycyjnemu statycznemu obrazowi przyrody) czy „stałym stwarzaniem” (*creatio continua*, podkreślającym dynamiczny charakter Wszechświata).¹⁷⁵

W przytoczonych wypowiedziach Russella, reprezentatywnych dla całej grupy słabych teistów naturalistycznych, występują kategorie i koncepcje, które wspólnie podzielają oni z mocnymi teistami naturalistycznymi.

Przedstawiciele słabego TN i mocnego TN różnią się opiniami odnośnie do kwestii, czy rozumienie koncepcji Boskiego działania jako jedynie działania ogólnego nie jest zbyt ograniczone. Zwolennicy słabej formy TN uznają stanowisko proponowane w ramach mocnego TN za zbyt zbliżone do deizmu. Według Polkinghorne’a, Bóg, „[...] który jest po prostu fundamentem bytu podtrzymującym wszystko w istnieniu, przypomina nieco Boga deistów, którego działanie sprowadza się jedynie do stwórczego *fiat* umożliwiającego proces rozwoju świata”.¹⁷⁶ Polkinghorne otwarcie nie zgadza się z ograniczaniem Boskiego działania do działania jedynie ogólnego opisywanego w proponowanej przez Barboura koncepcji stałego stwarzania utożsamiającej stworzenie z opatrnością: „Ian Barbour mówi o tego rodzaju ujęciach, że «dobrze byłoby

¹⁷⁵ RUSSELL, „Special Providence...”, s. 191. Wyróżnienia dodane — PB.

¹⁷⁶ POLKINGHORNE, **Nauka i Opatrzność...**, s. 76. Wersja oryginalna bardziej niż polskie tłumaczenie akcentuje, że w określonej przez niego jako „deistycznej” koncepcji chodzi o rozumienie stwórczego działania jako polegającego jedynie na stałym i wciąż trwającym podtrzymywaniu świata w istnieniu: „[...] God, who is simply the sustaining ground of all being, is not so far from the deist’s God, whose action is the single Creatorly *fiat* by which the world’s process is sustained” (John C. POLKINGHORNE, **Science and Providence. God’s Interaction with the World**, Shambala, Boston 1989, s. 36).

połączyć tradycyjne doktryny o stworzeniu i Opatrzności w doktrynę ciągłego stwarzania świata». [...] wierzę, iż w myśli tej kryje się ważna prawda. Mówi ona o stałości Boga, o tym jak sprawia on, że «słońce Jego wschodzi nad złymi i nad dobrymi». Nie jest to jednak cała prawda [...] Całkowita bezstronność oznaczałaby tu całkowitą bezosobowość [...]. Bez Opatrzności w szczególnie sposób czuwającej nad poszczególnymi bytami idea Boga osobowego staje się pusta”.¹⁷⁷ Polkinghorne argumentuje, że jeśli działanie Boga byłoby zawsze jednorodne i niezróżnicowane, to miałoby charakter bezosobowy, a-moralny i w pewnym sensie bezsilny¹⁷⁸ i nie byłoby zgodne z teologią chrześcijańską: „[...] teologia chrześcijańska nie może obyć się bez pojęcia Boga, który działając w świecie nie ogranicza się wyłącznie do podtrzymywania go w istnieniu”.¹⁷⁹

Zwolennicy słabego TN proponują koncepcję niewykrywalnego empirycznie specjalnego działania Boga w indeterministycznych procesach kwantowych, w procesach chaotycznych, mówią o oddziaływaniu Boga na obiekty i procesy przyrodnicze charakteryzujące się odpowiednim stopniem złożoności itp. Przedstawiciele mocnego TN twierdzą jednak, że proponowane przez zwolenników słabego TN koncepcje o Boskim specjalnym działaniu w tych różnych obszarach przyrody podpadają pod kategorię *Boga luk*, nawet jeśli koncepcje te nie zakładają twierdzeń o łamaniu praw przyrody przez Boga. Według Dreesa: „Dyskusje na temat religii, wyznaczone przez kontekst twierdzeń religijnych dotyczących całej rzeczywistości [...] są znacznie bardziej wiarygodne niż doszukiwanie się luk w procesach chaotycznych czy w złożoności”.¹⁸⁰

Z punktu widzenia mocnego TN twierdzenia o specjalnym działaniu Boga umiejscowionym w określonych, wybranych dziedzinach czy aspektach przyrody wiążą twierdzenia o działaniu Boga z twierdzeniami nauki w taki sposób, który grozi traktowaniem Boga jako jeden z czynników fizycznych. Haught, w swojej krytyce stanowiska Russella, która stosuje się również do koncepcji innych przedstawicieli słabego TN, trafnie zauważa, że Russell w rzeczywistości stara się uniknąć ujmowania roli Boga w taki niedopuszczalny sposób: „[...]

¹⁷⁷ POLKINGHORNE, *Nauka i Opatrzność...*, s. 82-83.

¹⁷⁸ Por POLKINGHORNE, *Nauka i Opatrzność...*, s. 84.

¹⁷⁹ POLKINGHORNE, *Nauka i Opatrzność...*, s. 86. W tej sprawie por. też: SAGAN, *Metodologiczno-filozoficzne...*, s. 166; Dariusz SAGAN, „Kardynał Schönborn a stanowisko Kościoła katolickiego wobec sporu kreacjonizmu z ewolucjonizmem”, *Filozofia Nauki* 2006, nr 1 (53), s. 114-115 [107-118]; Dariusz SAGAN, „Teoria inteligentnego projektu a ewolucjonizm”, *Kwartalnik Filozoficzny* 2013, t. XLI, z. 2, s. 92-93 [75-96].

¹⁸⁰ DREES, „Gaps for God...”, s. 223.

Russell sformułował wymogi teologiczne, według których a) działanie Boga musi być uznawane za obiektywnie rzeczywiste [...] oraz b) działanie Boga musi być nieinterwencyjne. Według Russella działanie nieinterwencyjne to takie, które może mieć skutki fizyczne bez łamania jakichkolwiek praw nauki. Działanie Boga musi być zatem ukryte dla zwykłej obserwacji czy dla ustaleń naukowych, bo w innym wypadku Bóg wydawałby się po prostu jednym z elementów czy jedną z przyczyn spośród innych w przyrodniczym kontinuum”.¹⁸¹ Haught wątpi jednak w poprawność ujęcia działania Boga proponowanego przez Russella, bo takie ujęcie powinno być, jego zdaniem, wyrażane w kategoriach metafizycznych: „Sugerowałbym, [...] że właściwe ujmowanie Boskiego działania [...] nie powinno odwoływać się do poziomu (wyabstrahowanych) składników świata zdarzeń kwantowych, a następnie odwoływać się do koncepcji pośredniego domniemanego wzmocnienia tego działania na poziomie makroświata. Teologia może raczej owocnie używać bardziej metafizycznego języka i mówić o Bożym działaniu jako o podstawowej zasadzie *unifikującej*, która powołuje rzeczywistość do istnienia bez użycia składników świata”.¹⁸² Haught proponuje tu zatem, by opisywać działanie Boga jedynie w kategoriach metafizycznych P1, a nie za pomocą twierdzeń P3 — „nadmiernie” zbliżonych do nauki — odwołujących się do ontologii tych czy innych dziedzin przyrody.

Jednocześnie przedstawiciele mocnego TN deklarują, że ich podejście nie jest deistyczne. Odwołując się do twierdzeń z metafizycznych poziomów analizy swoje stanowisko określają zwykle jako „panenteizm”, według którego Bóg jest zarówno transcendentny wobec świata, jak i immanentnie obecny w świecie. By oddalić zarzut o deizm, szczególnie mocno akcentują ten drugi człon wskazanej relacji Boga i przyrody.¹⁸³ Żywią też przekonanie, że Bóg jest na-

¹⁸¹ John F. HAUGHT, „Is Physics Fundamental?: Robert Russell on Divine Action”, *Zygon* 2010, vol. 45, no. 1, s. 215 [213-220].

¹⁸² HAUGHT, „Is Physics Fundamental...”, s. 219.

¹⁸³ Peacocke pisał, że akcentowanie przez niego zarówno roli przypadku w procesach naturalnych „[...] oraz immanencji Boga w tych procesach nie prowadzi do deizmu, ale do integracji koncepcji immanencji i transcendencji [...], zgodnie z którą «Bycie Boga obejmuje i przenika cały Wszechświat tak, że każda część Wszechświata istnieje w Nim, jednak... jego Bycie jest czymś więcej i nie jest wyczerpywane przez Wszechświat» («pan-en-theism»)” (Arthur R. PEACOCKE, *God and the New Biology*, Harper and Row, San Francisco 1986, s. 99. Peacocke cytował tu F.L. Cross (ed.), *Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford University Press, Oxford 1957; por. PEACOCKE, *God and the New Biology...*, s. 180). Przykładowe odwołania teistów naturalistycznych do panenteistycznej koncepcji relacji Boga i świata znaleźć można w: ŻYCIŃSKI, *Bóg i ewolucja...*, s. 132-136; ŻYCIŃSKI, *Transcendencja i naturalizm...*, s. 61-67; GRIFFIN, *Religion and Scientific Naturalism...*, s. 96-98; Philip CLAYTON, „On the Value of the Pantheistic Analogy: A Response to Willem Drees”, *Zygon* 2000, vol. 35, no. 3, s. 699-704;

prawdę zaangażowany w proces świata. Podkreślają, że Bóg z pełną mocą działa w świecie i że działanie to ma charakter osobowy. W stosowanej retoryce używają takich kategorii jak „moc”, „zaangażowanie”, „obecność”, „intymna relacja” i inne, które mają wskazywać na osobowy charakter tego działania. Peacocke w opisie działania Boga w świecie, by pokazać niedeistyczny i osobowy charakter tego działania, mówiąc o zaangażowaniu Boga w procesie ewolucji, wykorzystuje kategorie „radości” i „cierpienia”: „Można powiedzieć, że tworzenie sprawia Bogu coś w rodzaju zadowolenia i radości. [...] prowadzi to do wyobrażenia twórczej „zabawy” Boga [...]”.¹⁸⁴ Jednocześnie, stwarzając, Bóg cierpi w trakcie stwarzania: „Teraz Bóg Stwórcy musi być pojmowany nie tylko, jak przed Darwinem, jako nadający i podtrzymujący każde istnienie, ale jako głęboko zaangażowany w ewolucyjne procesy tworzenia. [...] W tej sytuacji wszechobecność bólu, drapieżności, cierpienia i śmierci, będących sposobami tworzenia na drodze ewolucji biologicznej, wymaga [...] abyśmy założyli, że Bóg cierpi w trakcie procesów twórczych świata [...]”.¹⁸⁵

Podejście Peacocka znajduje się pod znaczącym wpływem teologii procesu, która głosi antydeistyczne twierdzenie, że Bóg jest tak mocno zaangażowany w proces świata, że zdarzenia w świecie wpływają również na niego. Jak pisał Barbour, „Bóg wywołuje samostwarzanie się jednostkowych bytów” oraz „współoddziałuje ze światem”.¹⁸⁶ Według Griffina teologia procesu zupełnie różni się od deistycznego podejścia pelagianizmu „[...] głoszącego, że Boskie działanie miało miejsce «bardzo dawno temu» przy stworzeniu podstawowych struktur rzeczy. Teologia procesu głosi łaskawe działanie Boga w każdym momencie procesu świata”.¹⁸⁷ By podkreślić niedeistyczny charakter Bożego dzia-

Philip CLAYTON, „Kenotic Trinitarian Panentheism”, *Dialog: A Journal of Theology* 2005, vol. 44, s. 250-255.

¹⁸⁴ PEACOCKE, **Drogi od nauki do Boga...**, s. 121. Por. też Arthur R. PEACOCKE, „Introduction”, w: Gloria L. SCHAAAB, **The Creative Suffering of the Triune God: An Evolutionary Theology**, Oxford University Press, Oxford 2007 s. viii [vii-viii]. Por. też PEACOCKE, „Introduction”, s. 141-168.

¹⁸⁵ PEACOCKE, **Drogi od nauki do Boga...**, s. 122-123.

¹⁸⁶ BARBOUR, **Religion in an Age of Science...**, s. 29.

¹⁸⁷ David Ray GRIFFIN, „Faith and Spiritual Discipline: A Comparison of Augustinian and Process Theologies”, *Faith and Philosophy* 1986, vol. 3 no. 1, s. 64 [54-67]. Por. też. GRIFFIN, **Religion and Scientific Naturalism...**, s. 93-97.

łania, John Cobb i Griffin mówią o relacji Boga i świata jako „wzajemno-stwórczej miłości” (*creative-responsive love*).¹⁸⁸

Z punktu widzenia MPA te różne i wzajemnie niezgodne opinie na temat różnych twierdzeń o ukrytym ogólnym działaniu Boga są opiniami na temat twierdzeń, które należą do poziomów metafizycznych. Ze względu na empirycystyczny punkt widzenia zawarty w MPA te wszystkie metafizyczne twierdzenia mają te „wadę”, że ich treści ani prawdziwości nie można poddać empirycznej kontroli. Choć werbalnie są one ze sobą niezgodne, to przez odwołanie do doświadczenia nie można nawet w najmniejszym stopniu rozstrzygać o ich słuszności lub niesłuszności. Brak kontaktu z doświadczeniem terminów używanych w tych twierdzeniach powoduje trudności z wyznaczaniem znaczenia tych terminów i twierdzeń, w których występują. W kontekście omawianych tu dyskusji wyraża się to sporami o różne metafizyczne ujęcia działania Boga w świecie, które to spory z empirycystycznego punktu widzenia przyjętego w nauce robią wrażenie sporów czysto werbalnych.

E. Stopień rewizji tradycyjnego teizmu chrześcijańskiego przez mocny teizm naturalistyczny

By ułatwić uchwycenie tego, jak znacząca jest rewizja tradycyjnego teizmu chrześcijańskiego dokonana przez mocną wersję TN, można zestawzić przy użyciu MPA twierdzenia akceptowane przez teizm tradycyjny i teizm naturalistyczny w odniesieniu do konkretnego przykładu (por. Tab. 4 i Tab. 5). Przykład ten to relacja zawarta w Nowym Testamencie o tym, jak Jezus i Piotr kroczyli po wodzie. Przykład ten jest jednym z wielu przykładów twierdzeń przyjmowanych w tradycyjnym teizmie chrześcijańskim o szczególnym sposobie przejawiania się sfery nadnaturalnej w świecie, czyli o zdarzeniach cudownych. Poziomy empiryczne zawierać tu będą cytaty brane w ich dosłownym sensie jako twierdzenia o jednostkowym zdarzeniu, które zaszło w określonym miejscu i czasie (P5) oraz religijne twierdzenia o regularnościach związanych ze specjalnym przejawianiem się sfery nadnaturalnej w przyrodzie (P4). Poziom ontologii przyrody (P3) będzie zawierał akceptowane w tradycyjnym teizmie chrześcijańskim twierdzenie o możliwości interwencyjonistycznego działania Boga w procesach fizycznych, czy o otwartości procesów fizycznych na działanie czynników nadnaturalnych. Poziomy metafizyczne zawierają twierdzenia

¹⁸⁸ Por. John B. COBB and David Ray GRIFFIN, **Process Theology: An Introduction**, Westminster Press, Philadelphia 1976 (cyt. za: BARBOUR, **When Science Meets Religion...**, s. 175-176).

o ogólnym porządku świata, aksjologicznym i egzystencjalnym wymiarze religijnego doświadczenia (P2) oraz o ogólnym działaniu Boga (P1).

Tabela 4. Opis sytuacji, w której Jezus i Piotr idą po wodzie, z punktu widzenia tradycyjnego teizmu chrześcijańskiego i ujętej w ramach MPA.

P1	Bóg jest istotą racjonalną. Stale podtrzymuje świat (włączając przyrodę) w istnieniu.
P2	Świat jest uporządkowany racjonalnie, <i>otwarty na specjalne działanie czynników nadnaturalnych</i> i istnieje w nim porządek aksjologiczny ugruntowany w Bogu.
P3	Bóg i inne nadnaturalne istoty działają specjalnie w różnych dziedzinach przyrody.
P4	„Miejcie wiarę w Boga! Zaprawdę, powiadam wam: Kto powie tej górze: «Podnieś się i rzuć się w morze», a nie wątpi w duszy, lecz wierzy, że spełni się to, co mówi, tak mu się stanie. Dlatego powiadam wam: Wszystko, o co w modlitwie prosicie, stanie się wam, tylko wiercie, że otrzymacie»” (Mk 11:22-24).
P5	„Na to odezwał się Piotr: «Panie, jeśli to Ty jesteś, każ mi przyjść do siebie po wodzie!» A On rzekł: «Przyjdź!» Piotr wyszedł z łodzi, i krocząc po wodzie, przyszedł do Jezusa. Lecz na widok silnego wiatru uląkł się i gdy zaczął tonąć, krzyknął: «Panie, ratuj mnie!» Jezus natychmiast wyciągnął rękę i chwycił go, mówiąc: «Czemu zwątpieś, małej wiary?»” (Mt 14:29-31).

Tabela 5. Ujęty w ramach MPA opis sytuacji, w której Jezus i Piotr krocą po wodzie, z punktu widzenia mocnego teizmu naturalistycznego.

P1	Bóg jest istotą racjonalną. Stale podtrzymuje świat (włączając przyrodę) w istnieniu.
P2	Świat jest uporządkowany racjonalnie i istnieje w nim porządek aksjologiczny ugruntowany w Bogu.
P3	—
P4	—
P5	—

Mocny teizm naturalistyczny, by uzgodnić teistyczny obraz świata z naturalizmem naukowym, odrzuca twierdzenia P2 o otwartości świata na specjalne działanie Boga. Akceptuje jedynie te twierdzenia empiryczne o zdarzeniach zachodzących w świecie P5 oraz twierdzenia o regularnościach P4, które głosi współczesna nauka. Na mocy związku analitycznego nie może więc interpretować wskazanych tu twierdzeń empirycznych P5 jako opisujących rzeczywiste zdarzenie mające miejsce w świecie empirycznym. Nie może też traktować poważnie twierdzeń o regularnościach (P4) mówiących o związku wiary ze specjalnym przejawianiem się działania sfery nadnaturalnej. Opisane zdarzenie nie jest wykluczone z punktu widzenia współczesnej fizyki, mianowicie probabilistycznej ontologii mechaniki kwantowej (P3). Mimo to mocny TN będzie odrzucał koncepcję specjalnego działania Boga w tej dziedzinie przyrody, nawet jeśli nie łamie ono jej praw, bo uznaje nawet niejawne specjalne działanie Boga za interwencyonistyczne i podpadające pod kategorię *Boga luk*.

F. Podsumowanie

Ten rodzaj reinterpretacji teizmu chrześcijańskiego, który przyjmuje TN, polega nie tylko na odrzuceniu koncepcji uznającej empiryczny charakter twierdzeń o działaniu Boga. TN reinterpretuje także niektóre klasyczne, metafizyczne koncepcje relacji między Bogiem a światem. Najważniejsze zmiany dotyczą treści kategorii „stworzenia” i „opatrności”. Ta motywowana nauką zmiana polega na połączeniu tych kategorii wyrażonym w koncepcji o stałym stwarzaniu. Podstawowym motywem prowadzącym do tej zmiany, na który powołują się sami teiści naturalistyczni, są twierdzenia filozoficzne ugruntowane w wyłaniającym się ze współczesnej nauki obrazie świata jako podlegającego nieustannej ewolucji, w której wciąż pojawiają się nowe rodzaje bytów. Z tego punktu widzenia stworzenie wydaje się wciąż trwającym procesem, podczas gdy w tradycyjnym teizmie chrześcijańskim stworzenie było rozumiane jako już zakończone.

Kategorie transcendencji Boga, jego immanentnej obecności w świecie, twierdzenia o Bogu jako źródle ogólnego porządku Wszechświata są także używane przez przedstawicieli TN w metafizycznym ujęciu relacji Boga względem świata. Przedstawiciele mocnego TN uznają, że do opisu działania Boga w świecie można używać jedynie twierdzeń metafizycznych. Są nimi twierdzenia o ogólnym działaniu Boga, niemające treści empirycznej i nie podlegające testowaniu empirycznemu. Zatem z punktu widzenia MPA mocny teizm naturalistyczny uznaje za uprawnione twierdzenia o działaniu Boga w świecie jedynie te, które należą do dwóch najwyższych, metafizycznych poziomów analizy.

Ujęcie wszystkich rodzajów twierdzeń poznawczych w ramach MPA pozwala łatwo ująć relacje logiczne między twierdzeniami P1 i P2 a twierdzeniami z niższych poziomów analizy. Czy twierdzenia metafizyczne pochodzą z czegoś w rodzaju indukcyjnej wertykalnej (zachodzącej pomiędzy poziomami analizy), oddolnej ekstrapolacji twierdzeń z niższych poziomów na twierdzenia poziomów wyższych? Czy jest raczej odwrotnie, mianowicie te ogólniejsze twierdzenia z wyższych poziomów są logicznie pierwotne względem twierdzeń z niższych poziomów? Zwolennicy TN często stwierdzali, że stosują tę pierwszą drogę: z empirycznych ustaleń nauki na temat świata lub z ontologii przyrody poszczególnych dziedzin (szczególnie biologii ewolucyjnej oraz indeterministycznie rozumianej fizyki kwantowej, ale także z innych dziedzin) wyprowadzali bardziej ogólne wnioski na temat świata jako całości, relacji między Bogiem a światem, a nawet na temat „życia wewnętrznego” samego Boga.

Jak jednak pokazuje analiza logiczna, jedynym uprawnionym kierunkiem wnioskowania, który jest kierunkiem wynikania, jest przejście od zdań ogólnych do zdań bardziej szczegółowych, a nie odwrotnie. We współczesnej metodologii nauki wskazuje się na pierwszeństwo teorii (P4) względem obserwacji (P5). Jeśli przez analogię możemy mówić o poznawczej pierwotności twierdzeń z wyższych poziomów względem twierdzeń z poziomów niższych, to deklaracje teistów naturalistycznych okazują się problematyczne. Przeciwno orzekanym przez nich sposobie rozumowania świadczy także nieempiryczny charakter twierdzeń metafizycznych: uogólnienie twierdzeń empirycznych miałooby prowadzić do twierdzeń pozbawionych treści empirycznej. Wydaje się raczej, że najbardziej ogólne twierdzenia metafizyczne przyjmowane przez TN przy opisie relacji Boga i świata są podstawą dla wszystkich innych twierdzeń, uzasadniają wszystkie inne twierdzenia. Same założenia metafizyczne są natomiast, tak jak twierdzenia o transcendentaliach, nieuzasadnioną podstawą wszelkiego myślenia.¹⁸⁹ Takie podejście jest zresztą zgodne z tym, jak Whitehead rozumiał status myślenia metafizycznego, mianowicie jako koherentnego, logicznego, koniecznego systemu idei ogólnych, ujętych tak, by w ramach tego systemu móc zinterpretować każdy składnik naszego doświadczenia.¹⁹⁰

Twierdzenia nauki z poziomów 4 i 5 są ugruntowane w założeniach wyższego rzędu. Akceptując te twierdzenia w ich znaczeniu przyjmowanym w na-

¹⁸⁹ Por. George D. SEIDEL, *A Contemporary Approach to Classical Metaphysics*, Appleton-Century-Crofts, Meredith Corporation, New York 1969, s. 37-39, 65-66.

¹⁹⁰ Por. Alfred North WHITEHEAD, *Process and Reality*, Humanities Press Edition, The Macmillan Company, New York 1926, s. 4 (cyt. za: Frank B. DILLEY, *Metaphysics and Religious Language*, Columbia University Press, New York — London 1964, s. 62).

uce, akceptuje się też założenia leżące u ich podstaw, czyli twierdzenia nieempiryczne. Jeśli tak, to przyjmując pełne znaczenie twierdzeń współczesnej nauki, TN akceptuje też jej metafizyczne założenia. Niektóre z nich są zgodne z tradycyjnym teizmem, a inne nie. Zgodne są twierdzenia P2 o ogólnym poznawalnym racjonalnym porządku świata, który dla nauki stanowi założenie warunkujące możliwość prowadzenia badań. Niezgodne są natomiast twierdzenia naturalizmu P2, że materialny świat przyrody jest przyczynowo zamknięty, że nie ingeruje weń nic z zewnątrz, że nie działają w nim żadne czynniki niematerialne. Te naturalistyczne założenia wpływają na treść współczesnych naukowych wyjaśnień w ten sposób, że te zawsze są wyjaśnieniami naturalistycznymi. Ich naturalistyczny charakter jest powszechnie uznawany współcześnie za konieczny warunek naukowości. Także naturalistyczni teiści wyrażają akceptację dla tego warunku. Zatem ta druga opcja w sprawie logicznych i poznawczych czynników prowadzących TN do rewizji tradycyjnej metafizyki oraz do odrzucenia empirycznych twierdzeń o działaniu sfery nadnaturalnej w przyrodzie polega raczej na horyzontalnym (wewnątrz poziomów metafizycznych) dostosowywaniu metafizycznych twierdzeń teizmu do metafizycznych twierdzeń naturalizmu.

Zatem z punktu widzenia relacji logicznych takie dostosowywanie jest wynikiem po prostu odrzucenia pewnych twierdzeń z metafizycznych poziomów na rzecz innych twierdzeń z tych samych poziomów. Ponieważ nie ma już wyższych, bardziej ogólnych poziomów analizy, do których można by odwołać się, by uzasadnić taką rewizję, to jej przyczyny należy upatrywać w powodach pozalogicznych lub pozapoznawczych. Takimi czynnikami mogą być czynniki społeczno-kulturowe albo pragmatyczne, jak dominująca we współczesnym świecie Zachodu rola nauki oraz naturalistycznych nurtów filozoficznych względem religijnego, nadnaturalistycznego ujmowania rzeczywistości. Innymi słowy: takim czynnikiem byłby tzw. *duch czasu*. Zatem motywem kryjącym się za dostosowaniem teizmu do współczesnej nauki w sposób, w jaki robi to TN, jest raczej powód pragmatyczny, tj. na przykład chęć ratowania religii w niekorzystnym dla niej środowisku kulturowym, niż względy czysto poznawcze.

MPA pokazuje, że istota tego dostosowania polega na odrzuceniu twierdzeń empirycznych tradycyjnego teizmu o działaniu sfery nadnaturalnej w przyrodzie oraz na modyfikacji ważnych twierdzeń metafizycznych. Dotyczy twierdzeń ze wszystkich poziomów analizy. MPA pozwala więc lepiej dostrzec, że deklaracje przedstawicieli TN, że dostosowanie teizmu do naukowego obrazu świata pogłębia rozumienie Boga, czy sprawia, iż lepiej rozumie się relację między Bogiem a światem, są raczej deklaracjami wymuszonymi przez czynniki pozapoznawcze (np. obecną sytuacją kulturowo-społeczną), a nie wynikiem jedynie czynników poznawczo-logicznych. Należy jednak zwrócić uwagę, że to, iż po-

wody na rzecz rewizji tradycyjnego teizmu chrześcijańskiego są pozapoznawcze, nie rozstrzyga tego, czy rewizja ta jest trafna, czy nie.

ROZDZIAŁ 3

TEIZM NATURALISTYCZNY O SPECJALNYM DZIAŁANIU SFERY NADNATURALNEJ W ŚWIECIE

A. Wybrane wypowiedzi przedstawicieli słabego teizmu naturalistycznego

Słaby TN chce uniknąć „popadnięcia” w deizm czy materializm i jednocześnie pozostać zgodny ze współczesnym naukowym obrazem świata. Prezentuje więc specjalne działanie Boga w przyrodzie w taki sposób, by było ono zgodne z niektórymi koncepcjami ontologii przyrody zakładanymi w nauce. Ma to pozwolić na przedstawienie tego działania jako empirycznie nierozpoznawalnego. Musi być ono empirycznie nierozpoznawalne, skoro zgodnie z założeniami TN obszar zagadnień empirycznych jest w całości domeną nauki, sama nauka milczy na temat otwartych przejawów działania sfery nadnaturalnej w świecie, a wszelkie odwołania do Boga, by wypełnić luki w naukowym opisie sfery empirycznej, należą do nieuprawnionej strategii *Boga luk*.

Ta postać teizmu głosi twierdzenia o działaniu Boga, wykorzystując takie twierdzenia P3, które opisują określone dziedziny przyrody jako charakteryzujące się indeterminizmem, nieprzewidywalnością czy skrajną złożonością. Te własności miałyby pozwalać Bogu na takie działanie, które nie łamie praw przyrody oraz pozostaje niejawne, zatem koncepcje je opisujące miałyby być wolne od zarzutu popadania w interwencjonizm czy teologię *Boga luk*. Według Polkinghorne’a „[...] nauka nie sformułowała domkniętego przyczynowo modelu świata, w którym wszystkie zdarzenia dawałyby się w pełni wyjaśnić w kategoriach fizycznych. Nie ma zatem powodów, by wątpić w zasadność wiary w działanie boskiej Opatrzności, podobnie jak nie ma powodów, by wątpić w doświadczenie naszych własnych celowych działań. [...] odwoływanie się do nieuniknionej nieprzewidywalności zdarzeń, w jakiegokolwiek postaci, nie oznacza przyjęcia niedopuszczalnej hipotezy Boga-zapchajdziury, lecz oznacza uznanie faktu, iż przyczynowy obraz świata, jakiego dostarcza nam nauka,

oparty na przyjętym w fizyce modelu wymiany energii pomiędzy konstytutywnymi składnikami świata, jest nieuchronnie niepełny i wymaga uzupełnienia”.¹⁹¹

William Pollard jako jeden z pierwszych prezentował ideę, że Bóg opatrnościowo kontroluje świat przez wpływanie na indeterministyczne, probabilistyczne procesy kwantowe. Wskazywał, że dla zaktualizowania określonych możliwych alternatywnych stanów kwantowych Bóg mógłby działać bez użycia siły. Takie działanie byłoby naukowo niewykrywalne, bo nie łamałoby praw przyrody. Bóg bowiem jedynie wybierałby spośród możliwych stanów bez wprowadzania dodatkowej energii do układu. W ten sposób mógłby wpływać na dowolne procesy naturalne, włączając w to ewolucję biologiczną czy historię ludzką.¹⁹²

Koncepcja mówiąca o możliwości oddolnego (*bottom-up* lub *upward*) działania Boga na poziomie kwantowym jest przyjmowana przez Murphy. Przyjmuje ona, że Bóg wpływa nieustannie i bezpośrednio na każde zdarzenie kwantowe, a przez to wpływa także na każde zdarzenia w makroświecie. Przyjmuje przy tym jednocześnie redukcjonistyczną wersję ontologii przyrody:

Celem dla teologii jest znaleźć *modus operandi* Boga na makro-poziomie [...]. Teza ontologicznego redukcjonizmu wydaje się niepodważalna — obiekty makroskopowe *składają się* z obiektów postulowanych w fizyce świata atomu i fizyce świata subatomowego. [...] Dlatego możliwość działania Boga na poziomie makro musi łączyć się z możliwością jego działania na te najbardziej podstawowe składniki. [...] W ujęciu tradycyjnym przeważa, jak sądzę, pogląd, że Bóg działa we wszystkim przez cały czas, a nie jedynie przy wybranych okazjach. [...] Zatem nasze intuicje teologiczne wymuszają na nas pogląd, że Bóg w jakiś sposób musi brać udział w każdym zdarzeniu (na makro-poziomie). [...] Uczestnictwo Boga w każdym zdarzeniu odbywa się na drodze Jego *panowania* nad zdarzeniami kwantowymi, które *konstytuują* każde zdarzenie na ma makro-poziomie.¹⁹³

Według Russella Bóg nie działa we wszystkich, ale tylko w niektórych zdarzeniach kwantowych. W szczególności Russell podkreśla możliwość wpływania Boga na proces ewolucji poprzez oddziaływanie na poziomie kwantowym

¹⁹¹ POLKINGHORNE, *Nauka i Opatrzność...*, s. 11-12.

¹⁹² Por. William POLLARD, *Chance and Providence: God's Action in a World Governed by Scientific Laws*, Charles Scribner's Sons, New York 1958. Por. też BARBOUR, *When Science Meets Religion...*, s. 86-87.

¹⁹³ Nancey MURPHY, „Divine Action in the Natural Order: Buridan's Ass and Schrödinger's Cat”, w: RUSSELL, MURPHY, and PEACOCKE (eds.), *Chaos and Complexity...*, s. 342-343 [325-358].

na mutacje genetyczne. Taka koncepcja, jego zdaniem, nie podpadałaby pod kategorię *Boga luk* ani kategorię interwencjonizmu, bo nie odwołuje się do luk w naszej wiedzy, ale do luk przyczynowych i nie zakłada łamania znanych praw przyrody. Naukowe, empiryczne twierdzenia o świecie, są więc twierdzeniami o tym, co już jest skutkiem działania Boga:

Twierdzę, że koncepcja o roli przypadku w ewolucji, na poziomie procesów opisywanych przez mechanikę kwantową, które leżą u podstaw mutacji genetycznych, nie jest wyrazem naszej ignorancji, ale ontologicznego indeterminizmu. Przyjęcie takiego poglądu pozwoli teologicznie postrzegać przyrodę jako prawdziwie otwartą na obiektywną specjalną opatrność bez popadania w interwencjonizm. [...]

Przy tym podejściu Bóg może być rozumiany teologicznie jako działający celowośćowo w procesach ewolucji biologicznej bez zakłócania ich czy łamania praw przyrody. Specjalne działanie Boga wywołuje w przyrodzie określone, obiektywne skutki, które nie miałyby miejsca bez tego specjalnego działania. Jednocześnie, ze względu na nieredukowalnie statystyczny charakter procesów opisywanych przez fizykę kwantową, skutki te byłyby całkowicie zgodne z prawami przyrody, a z powodu (*ex hypothesis*) indeterminizmu tych procesów działanie Boga nie wiązałoby się z ich zakłóceniem. Zasadniczo to, co nauka opisuje bez odwołania do Boga, jest dokładnie tym, co dokonuje Bóg działający w niewidzialny sposób w, wraz i poprzez procesy przyrody.¹⁹⁴

[...] jeśli działanie Boga w procesie ewolucji ma być zarówno bezpośrednie, jak i nieinterwencjonistyczne, to najbardziej prawdopodobnym umiejscowieniem skutków tego działania [...] i być może jedynym jest poziom mutacji genetycznych. Twierdzę, że to właśnie na tym poziomie mogą pojawić się bezpośrednie skutki wywołane w sposób nieinterwencjonistyczny, czyli całkowicie zgodny ze znanymi prawami fizyki, chemii czy biologii molekularnej.¹⁹⁵

Russell, inaczej niż Murphy, przyjmuje antyredukjonistyczne ujęcia rzeczywistości jako także pozwalające na opisanie specjalnego działania Boga zachodzącego na wyższych poziomach organizacji. Działanie to przyjmowałoby wtedy postać działania odgórnego (*top-down* czy *downward causation*), za sprawą którego Bóg mógłby wpływać na ludzi. Jednak przed pojawieniem się człowieka Bóg działałby jedynie oddolnie: „Kategoria odgórnej przyczynowości jest pomocna, gdy bierze się pod uwagę działanie istot świadomych i samoświadomych mających zdolność do odpowiedzi na komunikowanie się Boga [...]. Trudno jednak powiedzieć, czym miałyby być ten poziom «górnny», poprzez który Bóg miałby odgórnie działać, jeśli jeszcze nie wyewoluowały samoświa-

¹⁹⁴ RUSSELL, „Special Providence...”, s. 193.

¹⁹⁵ RUSSELL, „Special Providence...”, s. 196.

dome istoty zdolne do przejawiania interakcji umysł/mózg”.¹⁹⁶ W tym miejscu Russell nie zgadza się z Peacockiem, który postuluje odgórne działanie Boga na świat niezależne od tego, czy występują w nim istoty samoświadome, czy nie.¹⁹⁷

Podobny pogląd o działaniu Boga w procesach indeterministycznych przyjmują także Thomas F. Tracy i George Ellis. Według Tracy’ego:

[...] Bóg mógłby powodować zaistnienie obiektów (czy połączonych systemów pośrednich proto-obiektów, których istnienie sugeruje mechanika kwantowa), ale pozostawiać późniejsze stany danego obiektu (czy systemu) przypadkowi podlegającemu regułom prawdopodobieństwa, tak że nawet Bóg nie wyznaczałby dalszego stanu rzeczy. Bóg byłby zarówno absolutną ontologiczną podstawą każdego zdarzenia, jak i powoływałby do istnienia świat, w którym ważną rolę odgrywa indeterministyczny przypadek. Bóg mógłby wtedy wybierać, czy ma wpływać czy nie wpływać na dane indeterministyczne momenty, uwzględniając to, jak wpłyną one na dalszy bieg zdarzeń w świecie.¹⁹⁸

Tracy zauważa więc, że przyjęcie działania Boga na poziomie kwantowym wiąże się z problemem, czy Bóg, działając w ten sposób, wyznacza wszystkie, czy tylko niektóre zdarzenia, które — nie będąc określone przez jego działania — podlegałyby przypadkowi należącemu już do porządku przyrody. Jeśli Bóg wyznaczałby każde takie zdarzenie, to byłby „uniwersalnie i wewnętrznie zaangażowany w kształtowanie biegu wydarzeń «od dołu» (*from the bottom up*). Probabilistyczne prawa mechaniki kwantowej jedynie streszczałyby regularny wzorzec Boskiego działania”.¹⁹⁹ Polemizując z Murphy, Tracy stwierdza, że

¹⁹⁶ RUSSELL, „Special Providence...”, s. 219.

¹⁹⁷ W sprawie poglądów Peacocke’a por. niżej w tym podrozdziale.

¹⁹⁸ Thomas F. TRACY, „Particular Providence and the God of the Gaps”, w: RUSSELL, MURPHY, and PEACOCKE (eds.), **Chaos and Complexity...**, s. 321-322 [289-324]. W sprawie stanowiska Ellisa por. George ELLIS, „Ordinary and Extraordinary Divine Action: The Nexus of Interaction”, w: RUSSELL, MURPHY, and PEACOCKE (eds.), **Chaos and Complexity...**, s. 387-388 [359-396]. Por. też BARBOUR, **When Science Meets Religion...**, s. 171.

¹⁹⁹ Thomas F. TRACY, „Evolution, Divine Action, and the Problem of Evil”, w: RUSSELL, STOEGER, and AYALA (eds.), **Evolutionary and Molecular Biology...**, s. 517 [511-530]. W przekładzie opublikowanym po polsku błędnie przełożono termin „bottom up” jako „od góry” (por. Thomas F. TRACY, „Ewolucja, Boże działanie i problem zła”, przeł. Tadeusz Sierotowicz, w: Michał HELLER i Tadeusz SIEROTOWICZ (wybór tekstów), **Stwórca — Wszechświat — Człowiek. T. II. Wybór tekstów wygłoszonych podczas cyklu konferencji „Boże działanie w perspektywie nauki” zorganizowanego przez Watykańskie Obserwatorium Astronomiczne (Specola Vaticana) oraz Center for Theology and the Natural Sciences (CTNS; Berkeley, California): 1988-2001**, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej *Biblos*, Tarnów 2006, s. 361 [351-384]). Tłuma-

taki pogląd prowadzi jednak do trudności, czy i jak w tym ujęciu da się uniknąć koncepcji, że wszystko, co dzieje się w świecie, jest zdeterminowane przez Boga.²⁰⁰ Według Tracy'ego radą na odejście od takiego „boskiego determinizmu” mogłoby być przyjęcie możliwości występowania procesów indeterministycznych także na wyższych poziomach organizacji przyrody. Bóg mógłby wtedy także działać odgórnie („*top-down*” *causation*), wpływając na jednostki czy procesy wybrane przez siebie.²⁰¹ Tracy jednak nie rozwija tej koncepcji i przede wszystkim opowiada się za opcją, według której Bóg działa na poziomie kwantowym, czyli oddolnie, ale wpływa tylko na niektóre zdarzenia.²⁰²

Wbrew powyższemu stanowiskowi Peacocke przyjmował, że Bóg nie działa na poziomie kwantowym ze względu na nieprzewidywalność stanów kwantowych. Według niego nawet Bóg nie może mieć wiedzy w tym zakresie.²⁰³ Peacocke postulował tezę o wpływaniu Boga na świat poprzez oddziaływanie odgórne polegające na oddziaływaniu Boga na całość systemu świata. Odwoływał się do hierarchii poziomów organizacji materii.

[...] Bóg może wpływać holistycznie na stan Systemu świata. Stąd za pośrednictwem oddziaływania Systemu świata na jego składniki (w formie oddziaływania całości na części) Bóg może powodować pojawienie się szczególnych wzorców zdarzeń, które wyrażają Jego zamiary.²⁰⁴

Działanie to odbywać ma się bez gwałcenia naturalnych relacji między zjawiskami w świecie:

Jeśli Bóg współdziała z systemem świata jako całością, to oddziałując na ten jego ogólny stan, wydaje się zdolny do wywierania wpływu na zdarzenia w miriadach

czenie to jest zaskakujące tym bardziej, że klóci się nie tylko z właściwym znaczeniem terminu angielskiego, ale także z kontekstem, w którym mowa o koncepcji działania Boga w procesach kwantowych, czyli o typowej koncepcji tzw. „boskiego działania oddolnego”. Po paru kolejnych zdaniach znajduje się termin „*top down*» *causation*”, który już poprawnie został przetłumaczony jako oznaczający działanie odgórne (por. TRACY, „Ewolucja...”, s. 362).

²⁰⁰ Por. TRACY, „Evolution...”, s. 517.

²⁰¹ Por. TRACY, „Evolution...”, s. 517-518.

²⁰² Por. TRACY, „Evolution...”, s. 518.

²⁰³ Arthur R. PEACOCKE, „God's Interaction with the World: The Implications of Deterministic «Chaos», and of Interconnected and Interdependent Complexity”, w: RUSSELL, MURPHY, and PEACOCKE (eds.), **Chaos and Complexity...**, s. 279 [263-288].

²⁰⁴ PEACOCKE, **Drogi od nauki do Boga...**, s. 151.

subpoziomów istnienia, z których ów system się składa, bez uchylania praw i zasad, które się specyficznie do nich stosują.²⁰⁵

Odwodził się także do koncepcji osobowego charakteru Boga i dopuszczał możliwość Jego komunikowania się z ludzkością, pisząc o działaniu Boga jako odgórnym „przepływie informacji”: „[...] skoro Bóg jest właściwie postrzegany przez większość teistów jako w pewnym sensie «osobowy», to ten «przepływ informacji» można lepiej sobie wyobrazić jako sposób komunikowania świata przez Boga jego celów i zamiarów, gdy jest on przedstawiany jako nakierowany na ten poziom w hierarchii złożoności, który w wyjątkowy sposób jest zdolny do spostrzeżenia tych treści, mianowicie — ludzkość”.²⁰⁶

Stanowiska w sprawie sposobu i umiejscowienia działania Boga w świecie przyjmowane przez teistów naturalistycznych są więc zróżnicowane, jeśli chodzi o szczegóły, jednak nie różnią się w sposób zasadniczy. Wszystkie dążą do opracowania koncepcji specjalnego niejawnego działania Boga w świecie. Ważne dla porównania słabej wersji TN z tradycyjnym teizmem jest wskazanie, że w tej unaukowanej wersji teizmu brak jest analiz, a nawet wzmianek poświęconych specjalnemu działaniu w świecie dokonywanym przez inne niż Bóg byty nadnaturalne. Wyjątkiem jest tu uwaga poczyniona przez Peacocke’a odnosząca się do opętań demonicznych. Nie jest jednak wyjątkowy sposób, w jaki traktuje to zagadnienie, odrzucając w imię nauki nadnaturalistyczne interpretacje tego zjawiska:

Wydaje mi się, że tym, czemu słusznie przeciwstawiają się naukowcy, to to, że akceptacja okultyzmu, demonologicznej, „nadnaturalistycznej” mitologii wiązałaby się nie tyle z brakiem zrozumienia określonych zjawisk, procesów umysłowo-mózgowych, ale także z fałszywością całego naukowego sposobu rozumienia świata wypracowanego z taką starannością oraz tak intelektualnie wszechstronnego i inspirowanego w swym zakresie i głębi.²⁰⁷

Tradycyjna ontologia chrześcijańska głosi, że świat stworzony przez Boga obejmuje rzeczy „widzialne i niewidzialne”. Koncepcja istnienia istot duchowych, jak aniołowie, w tym upadli aniołowie, postulowanych w ramach tej on-

²⁰⁵ PEACOCKE, *Drogi od nauki do Boga...* s. 150.

²⁰⁶ PEACOCKE, „God’s Interaction with the World...”, s. 285. Por. też PEACOCKE, „God’s Interaction with the World...”, s. 279-287; Arthur R. PEACOCKE, „The Sound of Sheer Silence: How Does God Communicate with Humanity?”, w: RUSSELL, MURPHY, MEYER, and ARBIB (eds.), *Neuroscience and the Person...*, s. 235-245 [215-248].

²⁰⁷ Arthur R. PEACOCKE, *Creation and the World of Science: The Bampton Lectures*, Clarendon Press, Oxford 1979, s. 123.

tologii, była nazywana przez Peacocke'a „nadnaturalistyczną mitologią” i nie zajmowała wiele miejsca w jego rozważaniach o specjalnym działaniu sfery nadnaturalnej w przyrodzie.²⁰⁸

Z punktu widzenia MPA wspólną cechą opisów specjalnego działania Boga w świecie przyjmowaną w słabym TN jest to, że działanie to zawsze ma miejsce w takich obszarach lub aspektach rzeczywistości empirycznej, które mają umożliwiać ujęcie tego działania jako niejawnego i niełamającego praw przyrody. Różnią się one jedynie w wyborze określonej ontologii przyrody wyrażanej twierdzeniami P3. To przedstawienie działania Boga jako niejawnego sprawia, że ich twierdzenia o jego specjalnym działaniu nie mają charakteru twierdzeń należących do empirycznych poziomów analizy. Jest to charakterystyczny dla nich sposób na ujęcie tego działania jako *nieinterwencyjnego* i wolnego od strategii *Boga luk*.

B. Interwencje nadnaturalne i *Bóg luk*

Teizm naturalistyczny, włączając w to jego słabą odmianę, jest programowo sceptyczny wobec koncepcji mówiących o działaniu Boga w postaci nadnaturalnych interwencji czy cudów. Sceptycyzm mocnej odmiany teizmu naturalistycznego może być zrozumiały jako wynikający z odrzucenia koncepcji specjalnego działania Boga w świecie. W przypadku słabego TN sprawa jest bardziej skomplikowana, gdyż akceptuje on ideę takiego specjalnego działania. Poniżej bardziej dokładnie przeanalizowane zostaną kategorie „nadanaturalnych interwencji” oraz „Boga luk”, by na tej podstawie ocenić spójność wewnętrzną tej postaci TN oraz stosunek tego ujęcia względem teizmu tradycyjnego.

Teiści naturalistyczni nie stwierdzają wprost, że jakieś opisane w Biblii albo przekazywane przez tradycje relacje o cudach albo nadnaturalnych interwencjach są fałszywe. Niekiedy nawet zdarza się, że werbalnie stwierdzają możliwość cudów, jednak zwykle podając za chwilę powody, dla których są one jednak niemożliwe. W ten na przykład sposób Tracy wyraża swój sceptycyzm wobec koncepcji cudów, stwierdzając, że zasadniczo mogłyby mieć miejsce, ale jednak ze względów o charakterze teologicznym i empirycznym należy w nie wątpić:

Dyskusja wokół różnych sposobów Bożego działania byłaby niekompletna bez uwzględnienia możliwości działania wykraczającego poza zwyczajny bieg naturalnych

²⁰⁸ Bardziej wyjątkowe pod wieloma względami jest stanowisko Polkinghorne'a odnośnie do działania Boga i innych bytów nadnaturalnych w świecie. Ze względu na jego szczególny charakter zostanie ono jednak przedstawione osobno. Por. rozdz. 3, podrozdz. C.

zdarzeń. [...] Obecnie postrzegamy świat w horyzoncie innych oczekiwań, niż to było w czasach, powiedzmy, Grzegorza Wielkiego, piszącego na temat cudów św. Benedykta. Nie jest moim celem domaganie się specjalnego miejsca dla cudu w naszym rozumieniu Bożego działania w świecie. Pragnę tylko przedstawić argumenty przeciw tezie całkowicie wykluczającej cuda z naszego dyskursu na ten temat. Jeżeli twierdzimy, że Bóg jest stwórcą świata *ex nihilo*, to nie mamy żadnych racji pozwalających na negowanie tego, że Bóg mógłby wpływać na bieg wydarzeń świata w sposób wykraczający poza normalne możliwości stworzonych bytów. Istnieją poważne argumenty teologiczne pozwalające na utrzymywanie, że — ogólnie rzecz biorąc — Bóg nie wybiera tej możliwości. Mogą też istnieć poważne argumenty natury empirycznej upoważniające do sceptycyzmu w tym zakresie. [...] Trzeba tu dodać, że tego rodzaju Boże działanie niekoniecznie oznacza spektakularne wydarzenia przeciwne naszym oczekiwaniom, lecz także drobne odchylenia od naturalnego biegu wydarzeń, całkowicie ukryte przed naszymi oczami.²⁰⁹

Tracy pisze więc, że z jednej strony ze względu na powody teologiczne cudy są możliwe, ale z drugiej strony, na podstawie argumentacji teologicznej oraz empirycznej, są poważne powody, by w nie wątpić. Kategorię „cudów” rozumie on jako zdarzenia będące przejawem niezwyklego biegu natury spowodowanego Boską ingerencją, która może przybierać postać jawną i niejawną. Tracy jednak nie jest tu jednoznaczny, gdyż na początku określa mianem cudów zdarzenia, które po prostu wykraczają poza zwykły bieg rzeczy, czyli takie, które normalnie obserwuje się w przyrodzie, natomiast dalej pisze o nich jako o tym, co wykracza poza możliwości bytów naturalnych. Ta ostatnia wersja zakłada łamanie przez Boga praw przyrody, które zwykle rozumiane jest jako działanie interwencyonistyczne, odrzucane przez obie formy TN. Jednak zdanie jawnie inne niż oczekiwane może być zdarzeniem wywołanym przez Boga i wcale nie łamiącym praw opisywanych przez współczesną naukę, szczególnie jeśli uwzględni się możliwości wynikające z mechaniki kwantowej.

²⁰⁹ TRACY, „Ewolucja...”, s. 363-364. Dwa ostatnie zdania przytoczonego tu polskiego tłumaczenia zostały zmodyfikowane, by bardziej odpowiadały treściom oryginału, które w tłumaczeniu Sierotowicza zostały zagubione, a które są istotne dla całego wyводу. Pomija ono wyrażenie o *empiryczności* wspomnianych argumentów oraz mówi o *wychodzeniu na przeciw*, czyli o zgodności spektakularnych przejawów opisywanego Bożego działania, choć wersja oryginalna także poprzez kontekst wskazuje, że te wydarzenia są niezgodne z naszymi oczekiwaniami. Fragment tłumaczony jako: „Mogą też istnieć poważne argumenty upoważniające do sceptycyzmu w tym zakresie. [...] Trzeba tu dodać, że tego rodzaju Boże działanie niekoniecznie oznacza spektakularne wydarzenia wychodzące naprzeciw naszym oczekiwaniom, lecz także drobne odchylenia od naturalnego biegu wydarzeń, całkowicie ukryte przed naszymi oczami” w oryginale brzmi „And there may good evidential reasons to be skeptical about any particular claim that God has acted in this way. [...] Note that this mode of divine action includes not only spectacular events that dramatically disarm our expectations, but also vanishingly minute departures from natural regularities that remain entirely hidden from our view” (TRACY, „Evolution...”, s. 518-519).

Także inna wypowiedź Tracy'ego ilustruje niejasność problemu interwencji w słabym teizmie naturalistycznym. Według Tracy'ego:

[...] uwzględniając obecny stan wiedzy, mamy do czynienia z realną możliwością przyjęcia stanowiska, że Bóg mógłby działać w punktach indeterministycznych przejść w systemach kwantowych. W ten sposób Bóg mógłby powodować określone skutki w świecie, które nie były od początku wpisane w jego historię i robiłby to bez interweniowania, jeśli przez „interwencję” rozumiemy działanie Boga, które przerywa normalne, przebiegające zgodnie z prawami działanie przyrody.²¹⁰

Jak dotąd, sprawa wydaje się jasna — indeterministyczny charakter procesów kwantowych pozwala Bogu działać specjalnie bez łamania praw przyrody, czyli nieinterwencyjnie. Niejasność w rozumieniu „interwencji”, „nieinterwencji” i „cudów” oraz niejasność powodów ich odrzucania pojawia się, gdy połączymy tę wypowiedź z inną w tym artykule, w której Tracy wskazuje na źródło obiekcji względem tych kategorii: „Obecnie zupełnie inaczej patrzymy na świat niż, powiedzmy, Irlandzki mnich piszący o św. Brygidzie, która z niewielkiej ilości słoju cudownie wytworzyła znaczne ilości dobrego Wielkanocnego piwa”.²¹¹ Na czym polega trudność z tym cudem, skoro nie jest on sprzeczny z tym, co jest możliwe z punktu widzenia współczesnej fizyki? Tracy wyjaśnia to w następnym zdaniu: „Nasz rodzający się od razu sceptycyzm wobec tej historii ma u podstaw nie tyle ocenę dostępnych nam danych empirycznych, ile ogólny obraz świata oraz zwyczaje eksplanacyjne, które zostały ukształtowane przez nauki przyrodnicze”.²¹² Zatem sceptycyzm wobec tego cudu nie wynika z tego, że jest on wynikiem pogwałcenia praw przyrody, ale przyjęcia naukowych zwyczajów. Jak można się domyślać, chodzi o zwyczaj nieodwoływania się do czynników nadnaturalnych przy wyjaśnianiu zdarzeń obserwowanych w świecie. To wydaje się jasne i spójne. Jednak, jak czytamy w następnym zdaniu: „Zgodnie z tym cuda są czymś bardzo niepożądanym, jeśli przez «cuda» rozumiemy zdarzenia, które są spowodowane przez Boga i łamią prawa przyrody”. Z punktu widzenia współczesnej fizyki trudno jednak mówić o takich cudach, z czego Tracy zdaje sobie sprawę: „nic w nauce nie upoważnia nas do twierdzenia, że takie zdarzenia [tj. cuda — PB] nie mogą mieć miejsca”. W końcu, choć stwierdzał najpierw, że nauka nie wyklucza cudów, to potem uznał, że i tak istnieją powody dla sceptycyzmu wobec koncepcji ich występo-

²¹⁰ Thomas F. TRACY, „Creation, Providence, and Quantum Chance, w: RUSSELL, CLAYTON, WEGTER-MCNELLY, and POLKINGHORNE (eds.), *Quantum Mechanics...*, s. 257 [235-258].

²¹¹ TRACY, „Creation...”, s. 238.

²¹² TRACY, „Creation...”, s. 238.

wania: „Zostaliśmy tak wychowani, że instynktownie opieramy się obrazowi świata jako miejsca, w które Bóg natarczywie wdziera się nadzwyczajnymi przejawami boskiej mocy”.²¹³ W tym fragmencie Tracy przyznaje, że to „duch czasu”, w którym wychowali się współcześni krytycy koncepcji cudów, jest przyczyną ich sceptycyzmu wobec idei nadnaturalnych interwencji. W idei cudów przeszkadza tym krytykom ich natarczywy charakter i ich łatwo dostrzegalna nadzwyczajność. Ostatnia część zarzutu dotyczy tego, że mają one obserwowalny, empirycznie wykrywalny charakter. Użycie kategorii „natarczywości” sugeruje, że chodzi o jakieś łamanie naturalnego porządku, co jest zaskakujące, bo sam Tracy w przytoczonych fragmentach stwierdzał, że cuda nie muszą łamać praw przyrody opisywanych przez współczesną naukę.

Tego typu niejasności wymagają, by dokładniej przeanalizować kategorię „nadnaturalnych interwencji”. W publikacjach teistów naturalistycznych termin „nadnaturalna interwencja” odnoszony jest do różnych aspektów Boskiego działania w sferze empirycznej. Można zaproponować podział tych ujęć na trzy kategorie, mianowicie: 1) teologiczne, związane z kontekstem takich problemów jak transcendencja i immanencja Boga, deistyczna i teistyczna relacja Boga względem świata; 2) przyczynowe — podejmujące problem stosunku działania czynników nadnaturalnych do praw przyrody opisywanych przez naukę; zagadnienia, czy Bóg i inne byty nadnaturalne działają, jak jedna z przyczyn naturalnych przez dodanie energii do systemu przyrodniczego; 3) epistemologiczne — związane z problemem rozpoznawalności specjalnego działania nadnaturalnego oraz niewystarczalności poznawczej naukowego (naturalistycznego) opisu rzeczywistości empirycznej.

W pierwszym wypadku działanie interwencjonistyczne jest rozumiane jako działanie Boga wykraczające poza ogólne działanie Boga polegające na podtrzymywaniu świata w istnieniu czy stałej immanentnej obecności Boga w prawach przyrody. Kontekst problemowy wyznaczany jest tu przez teologiczną, wyrażaną metafizycznymi twierdzeniami P1 i P2, doktrynę o transcendencji i immanencji Boga. Niektórzy teiści naturalistyczni, piszący o Boskich interwencjach w takim metafizycznym kontekście teologicznym, uznają wbrew podstawowej intuicji, że interwencjonizm jest wyrazem deistycznej, a nie teistycznej, wizji relacji Boga do świata. Interwencjonizm miałby bowiem zakładać, że Bóg jest wyłącznie poza światem i nie jest w nim stale obecny (immanentny). W tym ujęciu koncepcja Boskich interwencji zakłada, że Bóg przez cały czas jest „deistycznie nieobecny” w świecie, poza nielicznymi wyjątkowymi sytuacjami, kiedy ingeruje z zewnątrz. W tym kontekście Mark Harris pisze o „de-

²¹³ TRACY, „Creation...”, s. 238.

istycznym charakterze rozważań o «boskiej interwencji».²¹⁴ Streszcza on stanowisko N.T. Wrighta, zgodnie z którym wpływ deizmu na myśl współczesną wyraża się popularnością koncepcji, w której „[...] świat jest postrzegany jako samowystarczalny system zasadniczo zamknięty na wpływ ze strony Boga; Bóg jest zazwyczaj nieobecny, ale może okazjonalnie interweniować w sposób radykalnie niezgodny z porządkiem świata”.²¹⁵ Zdaniem Harrisa ten sposób rozumienia „interwencji” jest szczególnie widoczny w dyskusjach nad rolą Boga w ewolucji: „[...] rozważania o postępie czy «celu» ewolucji rodzą trudności natury czysto teleologicznej, ponieważ sugerują istnienie boskiego «kierownictwa» ukrytego za procesami ewolucyjnymi i stają przed trudnościami, które wynikają z deistycznego charakteru rozważań o «boskiej interwencji»”.²¹⁶

Niektórzy autorzy mówią o „nadnaturalnych interwencjach” rozumianych jako działanie Boga, które łamie prawa przyrody opisywane przez naukę, „[...] powodując w świecie skutek [...] niezgodny z regularnościami i prawami działającymi w obserwowalnym Wszechświecie, które są eksplikowane przez nauki [...]”.²¹⁷ Jest to takie ujęcie działania Boga, które odrzucają teiści naturalistyczni ze względu na to, że traktuje ono Boga jak jedną z przyczyn przyrodniczych, działających poprzez wydatkowanie energii dodawanej do systemu przyrody. Teiści naturalistyczni zasadniczo odrzucają koncepcję łamania przez Boga praw przyrody, przyjmując też, że naruszałoby to spójność Boga oraz jego wierność stworzeniu, gdyż w ten sposób Bóg miałby łamać prawa, które sam ustanowił.²¹⁸ Jak jednak głosi Tracy, wspomniany już przedstawiciel słabego TN, nie można wykluczać opcji, że Bóg jest przyczyną skutków niezgodnych z naturalnymi regularnościami.

Epistemiczne ujęcie skupia się na zagadnieniu rozpoznawalności działania Boga w rzeczywistości empirycznej. Kategoria „nadnaturalnych interwencji” odnoszona jest do niezwyklej obserwowalnych zdarzeń, dla których właściwe wyjaśnienie nie znajduje się w zbiorze naturalistycznych twierdzeń o regularnościach przyrodniczych i których adekwatne wyjaśnienie musi obejmować odniesienie do działania Boga. W wielu przypadkach mamy tu do czynienia z nad-

²¹⁴ Por. Mark HARRIS, *The Nature of Creation: Examining the Bible and Science*, Acumen, Durham 2013, s. 113, 191.

²¹⁵ HARRIS, *The Nature of Creation...*, s. 171.

²¹⁶ HARRIS, *The Nature of Creation...*, s. 151.

²¹⁷ PEACOCKE, „God’s Interaction with the World...”, s. 286. Jest to cytat, w którym Peacocke opisuje takie rozumienie działania Boga w świecie, z którym sam się nie zgadza.

²¹⁸ Por. wcześniej przytaczane wypowiedzi Van Tilla oraz przedstawione w ostatnim rozdziale analizy Lewisa i Plantingi.

zwyczajnymi zdarzeniami, które, jak stwierdzono przy charakterystyce przyczynowego rozumienia „interwencji”, są niezgodne z regularnościami i prawami działającymi w obserwowalnym Wszechświecie, które są opisywane przez różne dziedziny nauki. Ponieważ koncepcja ta zakłada niezupełność naukowego (czyli obecnie naturalistycznego) opisu przyrody, to jest odrzucana przez obie postacie teizmu naturalistycznego jako wyraz — z punktu widzenia TN — teologii *Boga luk* najgorszego typu. Przyjmuje ona bowiem odwołania do Boga, by wypełnić luki w obszarze kompetencji poznawczych zarezerwowanych wyłącznie dla nauki, czyli w zakresie twierdzeń empirycznych P4 i P5.

MPA przyjmuje właśnie takie epistemiczne podejście do zagadnienia cudów i nadnaturalnych interwencji. Jak już wskazywano w Rozdziale 1, z perspektywy MPA to jawność działania sfery nadnaturalnej w świecie jest tym elementem, który decyduje, że twierdzenia opisujące takie zajścia zaliczone zostają do empirycznego poziomu analizy (P5). Zdarzenia te można określić jako specjalny sposób ujawniania się czynników nadnaturalnych w świecie. Ich jawność polegałaby na tym, że każdy kompetentny wyznawca określonego systemu religijnego potrafiłby rozpoznać dane jednostkowe zdarzenie jako wynik działania czynników nadnaturalnych albo jako zdarzenie, które by nie zaszło, gdyby nie zostały spełnione pewne warunki określone przez religijne twierdzenia o regularnościach (P4) występujące w ramach tego systemu przekonań. Z punktu widzenia MPA ważny jest więc empirycznie rozpoznawalny charakter tych zdarzeń.

Rozpoznanie, czy jakieś zdarzenie jest cudem, czy wynikiem nadnaturalnej interwencji, zależy więc zawsze od systemu przekonań wyrażanych twierdzeniami z różnych poziomów analizy. Akceptacja różnych twierdzeń P4 jest konieczna dla uznania danego zdarzenia za wykraczający poza zwykle obserwowane regularności oraz w przypadku religijnych twierdzeń o regularnościach — dla wyjaśnienia zajścia danego zdarzenia cudownego. Przyjęcie twierdzeń metafizycznych (P2) o otwartości przyrody na działanie czynników nadnaturalnych jest podstawowym warunkiem, który decyduje o możliwości przyjęcia empirycznych twierdzeń o takim działaniu. Przy rozpoznaniu nadnaturalnej interwencji bierze udział także szereg założeń teologicznych o relacji Boga do świata. Mogą one być używane przy rozstrzygnięciu, czy zaobserwowane zjawisko jest tylko zjawiskiem zadziwiającym i nieoczekiwanym, ale jednak naturalnym, czy właśnie jest wynikiem nadnaturalnej interwencji. Jak wskazywano w Rozdziale 1, wydaje się, że ten sposób podejścia występuje w znakowej koncepcji cudów i jest on wykorzystywany przy ich rozpoznawaniu za pomocą procedur stosowanych współcześnie w Kościele Rzymskokatolickim.

Założenia z wyższych poziomów wpływają także na treść twierdzeń obserwacyjnych poprzez wyznaczenie odniesień przedmiotowych terminów w nich używanych. Twierdzenie o uzdrowieniu kogoś z nieuleczalnej choroby będzie miało inne znaczenie w przypadku, gdy głoszone jest w naturalistycznym systemie przekonań i inne, gdy głoszone jest w religijnym systemie przekonań. W pierwszym przypadku będzie się odnosić zawsze do procesów naturalnych; w drugim przypadku, jeśli przyjmie się występowanie warunków określonych odpowiednimi religijnymi twierdzeniami o regularnościach oraz teologicznymi twierdzeniami z wyższych poziomów, odnosić się będzie do skutku nadnaturalnej interwencji. Zatem relacja między twierdzeniem obserwacyjnym P5 o zajściu zdarzenia cudownego a twierdzeniami z wyższych poziomów przypomina relację między zdaniem obserwacyjnym a zdaniem teoretycznymi i twierdzeniami filozoficznymi, jaka opisywana jest przez współczesną filozofię nauki.

MPA pozwala zauważyć, że tak rozumiana koncepcja nadnaturalnych interwencji może być przyjęta także przy założeniu postulowanego przez słaby TN specjalnego działania Boga w procesach kwantowych, nieliniowych procesach dynamicznych czy koncepcjach odgórnego oddziaływania Boga na zjawiska i obiekty o wysokim stopniu złożoności. Jest ona zgodna z nimi, bo przyjmuje, tak jak słaby TN, że Bóg (lub inne nadnaturalne byty) działa w przyrodzie w sposób specjalny. Realizacja tego działania przez użycie różnych własności przyrody opisywanych twierdzeniami P3 nie wyklucza tego, że skutki tego działania mogą być jawne i rozpoznawalne, czyli uznane za wynik nadnaturalnych interwencji. W tym sensie można mówić o nadnaturalnej interwencji, nawet jeśli nie stwierdza się pogwałcenia praw przyrody. Konieczny jest natomiast empirycznie rozpoznawalny charakter takiego nadnaturalnego działania, który jest niezależny od sposobu jego realizacji przez wykorzystanie tych lub innych własności ontologii przyrody.

Wydaje się, że właśnie ta jawność, czyli możliwość empirycznego rozpoznania nadnaturalnych interwencji, stanowi jądro sceptycyzmu teistów naturalistycznych wobec relacji o cudach, gdyż wyjaśnienie zdarzeń empirycznych odwołujące się do Boga jest kwalifikowane jako podpadające pod kategorię *Boga luk*. Przedstawiciele słabego TN twierdzą jednak, że właśnie zaletą ich podejścia jest to, że nie odwołują się tu do luk eksplanacyjnych, lecz co najwyżej do luk w przyczynowym porządku przyrody, tj. w procesach uznawanych za indeterministyczne. Całkowita rezygnacja z odwołania do luk eksplanacyjnych w naturalistycznym opisie świata jest właśnie definicyjną cechą programu teistycznego naturalizmu w ogóle. Jak wyraził się Van Till: „Marzy mi się, iż pewnego dnia zapomniana doktryna o funkcjonalnej niepodzielności Stworzenia powróci; że ostatecznie zastąpi ona wszystkie postacie koncepcji *Boga*

luk”.²¹⁹ Niekiedy koncepcja *Boga luk* formułowana jest jednak w taki sposób, że można mieć wątpliwości, czy w ogóle była ona kiedykolwiek przez kogoś w pełni uznawana. Chodzi o takie jej rozumienie, według którego za jedyne miejsca działania Boga w świecie uznaje się wyłącznie te, które wyrażone są w lukach eksplanacyjnych lub przyczynowych. Tak przedstawiał ją Życiński:

Jednym z podstawowych błędów naiwnego supernaturalizmu było poszukiwanie Bożej obecności *wyłącznie* w lukach, które pojawiały się w ciągu przyczyn naturalnych. W ujęciu tym, które przetrwało w niektórych kręgach do dziś, Bóg był Bogiem cudów i nadzwyczajnych wydarzeń [...].²²⁰

Podobnie wypowiada się Polkinghorne:

Bóg, który stwarza i podtrzymuje porządek natury działa zarówno poprzez procesy naturalne, jak i na inne sposoby, i błędem jest szukać przejawów działania Stwórcy *jedynie* w tym, co wyłamuje się z ciągłości procesu stwórczego.²²¹

Przyjmowanie koncepcji *Boga luk* przypisywane jest XVII- i XVIII-wiecznym tzw. fizykoteologom.²²² Zalicza się do nich takich uczonych jak Isaac Newton, Robert Boyle czy Robert Hooke. Do podobnie zdyskredytowanych ujęć zaliczana jest teologia naturalna Williama Paleya. Wszyscy oni wypowiadali się o szczególnych własnościach rzeczywistości przyrodniczej, dla wyjaśnienia których odwoływali się do empirycznie wykrywalnych przejawów działania Boga w świecie. W jednej z najczęściej przytaczanych wypowiedzi Newtona, ilustrującej to stanowisko, mowa jest o koniecznej roli Boga w powstaniu Układu Słonecznego, gdyż jego uformowanie jest, jak pisał Newton:

niemożliwe do wytłumaczenia w oparciu o same przyczyny naturalne, dlatego zmuszony jestem przypisać je zamiarowi działającego z rozmysłem Czynnika [...] Ruchy wykonywane obecnie przez planety nie mogą być następstwem jedynie okre-

²¹⁹ Wypowiedź Van Tilla w: VAN TILL and JOHNSON, „God and Evolution...”, s. 285-286.

²²⁰ Józef ŻYCIŃSKI, **Trzy kultury. Nauki przyrodnicze, humanistyka i myśl chrześcijańska**, Wyd. „W drodze”, Poznań 1990, s. 149 [wyróżnienie dodane].

²²¹ POLKINGHORNE, **Nauka i stworzenie...**, s. 9. Wyróżnienie dodane — PB.

²²² Por. Ernan McMULLIN, **Ewolucja i stworzenie**, przeł. Jacek Rodzeń SDB, OBI PAT, Kraków 1990, s. 42-50; „Nieprzestrzeganie tego założenia [metodologicznego pozytywizmu] prowadzi do błędu często określanego skompromitowanym hasłem «Bóg od zapychania dziur» (*God of the Gaps*). Powstało ono na określenie strategii, jakiej używali zwolennicy tzw. fizyko-teologii w XVII i XVIII w. Była to swoista interpretacja newtonowskiej fizyki, polegająca na tym, że ówczesne luki w naukowych teoriach wypełniano przez odwoływanie się do stwórczej działalności Boga” (HELLER, **Sens życia...**, s. 45).

ślonych przyczyn naturalnych, lecz stanowią znamię, odcisnięte przez inteligentny czynnik. Przyczyna, która doprowadziła do powstawania takiego systemu wraz z jego wszystkimi ruchami, szacująca ilość materii w każdym z ciał [...] musiała być (przyczyną) rozumną [...], bardzo dobrze wprawioną w mechanice i geometrii.²²³

Newton wykorzystywał hipotezę Boga, odwołując się także do okazjonalnych interwencji mających na celu regulowanie działania Układu Słonecznego, bez których miałby on stać się niestabilny i ulec zniszczeniu. Bóg miał czynić to nie poprzez spektakularne nadnaturalne interwencje, lecz za pomocą środków naturalnych, a mianowicie komet. W liście do Thomasa Burneta Newton pisał, że: „gdy dostępne są przyczyny naturalne, Bóg używa ich jako swoich narzędzi”.²²⁴ Poza tym, mając problem z wyjaśnieniem natury grawitacji, proponował jako jeden ze sposobów interpretacji niewidzialnego i niematerialnego charakteru siły grawitacji jako bezpośredniego wyrażenia nieustannej Boskiej działalności w świecie.²²⁵

Podobnie jak Newton, nikt z wyżej wymienionych naukowców nie twierdził jednak, że Bóg działa w świecie jedynie przez specjalne interwencje łamiące naturalny porządek. Nie wykluczali oni działania Boga poprzez procesy przyrodnicze czy ogólnego działania Bożej opatrności wyrażonej prawami przyrody. Popularna wśród wymienionych członków Royal Society teologia woluntarystyczna pozwalała wyjaśniać zjawiska przyrodnicze zarówno jako wynik działania mechanizmu świata stworzonego wraz z jego prawami przez Boga oraz jako wynik szczególnie bezpośredniego wyrażenia Bożej woli.²²⁶ W każdym razie trudno wśród nich znaleźć zwolenników tak skrajnego stanowiska, jak to, które przynajmniej niektórzy teistyczni naturaliści określają mianem koncepcji „Boga luk”. Z tego powodu krytyka koncepcji *Boga luk* wydaje się w tym kontekście jedynie retorycznym zabiegiem służącym zdezwuowaniu interwencjonistycznego rozumienia działania Boga w świecie. Ujęcie interwencjonistyczne utożsamia się z poglądem skrajnym, przedstawianym jako absurdalny.

W Rozdziale 1 zaproponowano inne rozumienie kategorii „Boga luk”, które lepiej odpowiada podejściu stosowanemu w opisywaniu działania czynników nadnaturalnych w tradycyjnym teizmie chrześcijańskim, ale także w innych systemach religijnych. Wykorzystuje ono epistemiczne rozumienie kategorii „nad-

²²³ Isaac NEWTON, *Four Letters from Sir Isaac Newton to Doctor Bentley*, London 1756, list 1 (cyt. za: McMULLIN, *Ewolucja i stworzenie...*, s. 45).

²²⁴ Fragment listu Newtona (cyt. za: BROOKE, *Science and Religion...*, s. 147-148).

²²⁵ Por. BROOKE, *Science and Religion...*, s. 145.

²²⁶ Por. BROOKE, *Science and Religion...*, s. 145.

naturalnych interwencji”. Zgodnie z tą propozycją, jeśli w wyjaśnieniu danego zdarzenia uznawanego za cudowne w jego eksplanansie podane zostaną religijne twierdzenia P4 o regularnościach związanych z relacją sfery nadnaturalnej i świata empirycznego oraz inne teologiczne twierdzenia ważne dla wyjaśnienia danego zajścia, to w tych wypadkach nie powinno się mówić o stosowaniu strategii *Boga luk*. Dla zaproponowanego podejścia ważne jest przyjęcie istnienia religijnych twierdzeń o regularnościach. Liczne przykłady takich twierdzeń występujących w różnych religiach, w tym w chrześcijaństwie zostały już podane w Rozdziale 1. Właśnie zastosowanie tych twierdzeń pozwala na odróżnienie odwołań do działań czynników nadnaturalnych w świecie, które są odwołaniami do *Boga luk* (w sensie luk eksplanacyjnych) od tych, które nimi nie są. Luki nie występują, gdy odpowiedni zbiór twierdzeń z każdego z poziomów analizy zostaje wykorzystany w wyjaśnieniu danego zdarzenia. Przy formułowaniu twierdzeń P4 korzysta się z założeń z wyższych poziomów analizy, w tym założenia P2 o możliwości nadnaturalnych interwencji w ogóle. Dopiero jeśli przy wyjaśnianiu danego zdarzenia brak odpowiednich twierdzeń o regularnościach, a zamiast tego występuje odwołanie wyłącznie do twierdzenia P2 o możliwości takiej interwencji, to wtedy ewentualnie można by twierdzić, że ma miejsce „zapychanie Bogiem luk” w naszej wiedzy. Wątpliwość wyrażona słowem „ewentualnie” wynika z tego, że w ramach tradycyjnego teistycznego systemu przekonań, nawet jeśli w danym przypadku nie są znane żadne religijne twierdzenia o regularnościach działania Boga w świecie i zostaje jedynie wyjaśnienie wyrażane słowami „Widocznie Bóg tak chciał”, to i w tym wypadku określanie takiego odwołania mianem *Boga luk* pozostaje obraźliwe. Ta obserwacja, wraz z przykładami nadużywania tej kategorii przez teistów naturalistycznych, prowadzi do wniosku, że kategoria *Boga luk*, tak kluczowa dla teizmu naturalistycznego, jest nie tylko zbędna, ale także wprowadza zamieszanie, gdy stosuje się ją przy analizach działania Boga w świecie.

Wśród teistów naturalistycznych można też spotkać przekonanie, że skoro naturalizm w nauce ma charakter jedynie metodologiczny albo że jest to jedynie naturalizm w sensie wąskim, to można spójnie akceptować teistyczny i współczesny naukowy obraz świata. Van Till i McMullin twierdzą, że odrzucenie teologii *Boga luk* nie wyklucza utrzymywania wiary w możliwość i rzeczywiste występowanie cudów, rozumianych jako nadzwyczajne działanie Boga w świecie.²²⁷ McMullin uznawał, że takie działanie nie dotyczy jednak „dzieła stwo-

²²⁷ Por McMULLIN, „Plantinga’s Defence...”, s. 74; Howard VAN TILL, „When Faith and Reason Meet”, w: BAUMAN, *Man and Creation...*, s. 158-160 [141-164].

rzenia”,²²⁸ natomiast ma miejsce w „historii zbawienia”. Van Till pisze o cudach objawienia i o odkupieńczej roli cudów, ale jednocześnie, podobnie jak McMullin i inni teiści naturalistyczni, wyklucza cudowne interwencje w procesie stworzenia świata.²²⁹ Z jednej strony, dopuszczając odwołania do specjalnego nadnaturalnego działania Boga, wskazują więc na ograniczoność poznawczą naturalistycznych wyjaśnień naukowych. Jest to podejście spójne ze wskazanym wyżej popularnym wśród teistów naturalistycznych poglądem o ograniczonych możliwościach poznawczych nauki, która ze swej natury ma milczeć na temat istnienia i działania czynników nadnaturalnych. Z drugiej jednak strony, odrzucając teologię Boga luk, akceptują pogląd, że w naukowym obrazie funkcjonowania sfery empirycznej opartym na naturalizmie metodologicznym nie występują żadne luki, których wyjaśnienie wymaga odwołania do czynników nadnaturalnych. Zestawienie tych dwu przekonań pokazuje kolejny problem ze spójnością propozycji TN w sprawie specjalnego, cudownego działania Boga w świecie.

C. Stanowisko Johna C. Polkinghorne'a w sprawie działania sfery nadnaturalnej w świecie

Poniżej przedstawiony zostanie sposób, w jaki Polkinghorne stara się dokonać połączenia teizmu z naturalizmem. Polkinghorne jest jednym z czołowych przedstawicieli współczesnego teizmu naturalistycznego. Jednocześnie jego propozycje niekiedy dość znacznie odbiegają od podejścia, które można by zaliczyć do typowego dla tego nurtu. Poniżej przedstawione zostaną zarówno typowe, jak i nietypowe elementy jego ujęcia. Propozycja Polkinghorne'a, osadzona w ramach słabego teizmu naturalistycznego, idzie najdalej w stronę tradycyjnego teizmu. Stąd warto się przyjrzeć, czy udaje mu się w jego propozycji zrealizować cel, jakim ma być pogodzenie teistycznego i naukowego obrazu świata. Wydaje się bowiem, że jeśli deklarowany przez Polkinghorne'a stopień ustępstw względem teizmu tradycyjnego oraz odejścia od naturalizmu nie da w efekcie spójnej wizji, to trudno mieć nadzieję, by w ogóle była ona osiągalna w ramach podejścia przyjmowanego przez teizm naturalistyczny.

²²⁸ W sprawie twórczej działalności Boga McMullin przyjmował pogląd o stałym stwarzaniu (por. ERNAN McMULLIN, „Science and the Catholic Tradition”, w: BARBOUR, **Science and Religion...**, s. 36 [30-42]).

²²⁹ Por. VAN TILL, „When Faith and Reason Meet...”, s. 148, 155-158.

a) Teizm naturalistyczny Polkinghorne'a: elementy typowe

i. Odrzucenie interwencjonizmu i teologii *Boga luk*

Zgodnie z podstawowymi założeniami teizmu naturalistycznego Polkinghorne odrzuca teologię *Boga luk*, jako stanowiska, według którego działanie Boga ma miejsce jedynie w zdarzeniach, których nauka tymczasowo nie potrafi wyjaśnić. Polkinghorne wyraża się następująco:

Rozwój wiedzy [...] sprawił, że powoływanie się na Boga traktowanego jako „zapchajdziura” [...], którego jedyną rolą jest tłumaczenie tego, co naukowo niewytłumaczalne, stawało się coraz mniej wiarygodne. Z pewnością jest wiele rzeczy, których nie rozumiemy. [...] Nie mamy jednak powodów, by sądzić, iż na pytania zadawane przez naukę nie znajdują się w końcu naukowe odpowiedzi [...].

Bóg „zapchajdziura” umarł [...].²³⁰

Polkinghorne, podobnie jak inni teistyczni naturaliści, przyjmuje — pod wpływem rozwoju i sukcesów nauki w zakresie twierdzeń empirycznych P4-5 — że w historii świata nie ma takich wyjątkowych zdarzeń, których nie można (dziś lub nie będzie można w przyszłości) wyjaśnić przy pomocy empirykonmatematycznych metod nauki. Jak pisze Polkinghorne o roli Boga w świecie, „Nie jest On alternatywnym źródłem sprawczej energii, które od czasu do czasu konkuruje ze skutkami działań praw fizyki, a niekiedy nawet je usuwa”.²³¹ Wszystkie zdarzenia w świecie zachodzą zgodnie z prawami natury, czyli głoszonymi przez naukę twierdzeniami P4:

Sądzę, że świat opisywany przez naukę — uporządkowany, poznawalny, wyposażony w ukryte możliwości i ukształtowany tak, by mogły się one zrealizować — potwierdza przekonanie, iż jest wyrazem woli Stwórcy, subtelного, cierpliwego i skorego do realizowania swoich zamiarów stopniowo, w procesie zgodnym z prawami natury, których trwały ład jest jedynie bładym odbiciem Jego niezachwianej wierności.²³²

²³⁰ POLKINGHORNE, *Nauka i stworzenie...*, s. 41. Por. też POLKINGHORNE, *Nauka i stworzenie...*, s. 9.

²³¹ POLKINGHORNE, *Nauka i stworzenie...*, s. 73.

²³² POLKINGHORNE, *Jeden świat...*, s. 148.

ii. Nowa teologia naturalna: rozpoznanie Boga jako źródła racjonalnego ładu świata

Tradycyjna teologia naturalna przyjmowała, że człowiek jest zdolny do tego, by dzięki swym naturalnym władzom poznawczym, także poprzez odwołanie do danych empirycznych, móc argumentować na rzecz twierdzenia o istnieniu Boga-Stwórcy. Jeśli chodzi o argumenty dotyczące świata przyrody, to można je podzielić na dwie grupy: po pierwsze, argumenty wskazujące na ogólne własności przyrody, jej racjonalne uporządkowanie; po drugie, argumenty wskazujące na szczegółowe zdarzenia czy własności obiektów przyrodniczych. Za szczególnie przypadek tego drugiego typu argumentacji empirycznej w tradycyjnym teizmie chrześcijańskim uznać można odwołania do cudów. Uznawano je za rozpoznawalne empirycznie zdarzenia mające świadczyć o rzeczywistym istnieniu i działaniu Boga w świecie i o prawdziwości chrześcijaństwa. Ogólną cechą tego typu argumentacji jest wskazanie na występowanie w sferze empirii poszczególnych zdarzeń, procesów, szczególnych własności obiektów fizycznych, których istnienie uznaje się za argument na rzecz boskiego działania. Polkinghorne, podobnie jak inni teistyczni naturaliści, dostrzegając w tym koncepcję *Boga luk*, proponują nową teologię naturalną.²³³ Polkinghorne wskazuje w niej na takie ogólne cechy Wszechświata, jak uporządkowanie, racjonalność i poznawalność (inteligibilność) świata, których fundamentem ma być Bóg. Odwołuje się więc do metafizycznych twierdzeń P2:

Głębia poznawalności wszechświata (faktu, dzięki któremu możliwa jest nauka) oraz rozumne piękno ładu odkrywanego przez fizykę [...] są zbyt wymownymi cechami świata, aby traktować je jako szczęśliwy zbieg okoliczności. Sama nauka jest zbyt ograniczona w swej zdolności wyjaśniania, żeby umożliwić nam zrozumienie tego rodzaju doświadczeń. [...] Nowa teologia naturalna stara się głębiej wniknąć w ich istotę, twierdząc, że poznawalność i rozumne piękno wszechświata są śladami pozostawionymi przez rozum jego Stwórcy.²³⁴

Nauka pozwala dostrzec szczególne uporządkowanie oraz szczególne zestrojenie własności fizycznych Wszechświata określane mianem subtelnej dopasowania (*fine tuning*). Zasada antropiczna, którą wykorzystuje Polkinghorne, zakłada nieprzypadkowość takiego zestrojenia szeregu stałych fizycznych, które pozwoliło na powstanie i ewolucję Kosmosu, w którym powstają istoty zdolne

²³³ Por. BARBOUR, *Issues in Science...*, s. 53-54. Por. też w niniejszej pracy rozdz. 2, podrozdz. C, punkt a).

²³⁴ POLKINGHORNE, *Nauka i stworzenie...*, s. 8.

do jego poznania, zatem Wszechświata uporządkowanego i inteligibilnego. „Fundamentem” tych własności ma być rozumny Stwórca.

Nowa teologia naturalna ma być sposobem spójnego i bardziej koherentnego ujęcia różnego rodzaju danych, których całość najlepiej wyjaśniana jest przez ujęcie teistyczne. Oprócz porządku i inteligibilności świata przyrody Polkinghorne wskazuje tu jeszcze na moralny porządek świata oraz doświadczenia religijne ludzi.²³⁵

iii. Afirmacja darwinizmu

Charakterystyczna dla teistycznych naturalistów, w tym dla Polkinghorne’a, jest szczególnie silne podkreślanie akceptacji ewolucjonizmu darwinowskiego,²³⁶ czyli określonych twierdzeń P4 i P5 dotyczących historii życia na Ziemi, w tym powstania człowieka. Stosunek do ewolucjonizmu przypomina niekiedy stosunek do ważnego autorytetu teologicznego. Dowodzą tego tytuły publikacji teistów naturalistycznych. Haught jednemu z rozdziałów swojej książki **God After Darwin: A Theology of Evolution** nadaje nawet tytuł „Darwin’s Gift to Theology”.²³⁷ Ayala tytułuje jedną ze swoich książek: **Darwin’s Gift to Science and Theology**.²³⁸ Przez zatytułowanie jednego z popularnych tekstów „Darwin’s Origins of Species: A Gift from God”²³⁹ Polkinghorne także wpisuje się w ten nurt. Polkinghorne, podobnie jak inni teiści naturalistyczni, chętnie powołuje się na duchownego anglikańskiego Charlesa Kingsleya, o którym pisze, że pod wpływem odkrycia Darwina zrozumiał, iż „[...] Bóg nie stworzył po prostu gotowego świata, lecz zrobił coś o wiele bardziej błyskotliwego, a mianowicie świat, który sam się tworzy”.²⁴⁰ Peacocke i Polkinghorne przytaczają

²³⁵ Por. POLKINGHORNE, **Nauka i stworzenie...**, s. 62.

²³⁶ Por. BYLICA, „Główne założenia...”, s. 67-70.

²³⁷ Por. John F. HAUGHT, **God After Darwin: A Theology of Evolution**, Westview Press, Boulder — Oxford 2000.

²³⁸ Francisco J. AYALA, **Darwin’s Gift to Science and Theology**, Joseph Henry Press, Washington, D.C. 2007.

²³⁹ Por. John C. POLKINGHORNE, „Darwin’s Origins of Species: A Gift from God”, *USA Today* May 2009, s. 58-59.

²⁴⁰ John C. POLKINGHORNE, **Poza nauką. Kontekst kulturowy współczesnej nauki**, przeł. Danuta Czyżewska, Amber, Warszawa 1998, s. 81. Por. też John C. POLKINGHORNE, **Exploring reality: The Intertwining of Science and Religion**, Yale University Press, New Haven — London 2005, s. 39; John C. POLKINGHORNE, „Science and Theology in the Twenty-First Century”, *Zygon* 2000, vol. 35, no. 4, s. 946 [941-953]; John C. POLKINGHORNE, „Scripture and an Evolving Creation”, *Science and Christian Belief* 2009, vol. 21, no. 2, s. 163, 169-170 [163-173]; PEACO-

wypowiedź Aubreya Moore'a o Darwinie, „który w przebraniu wroga działał jako sprzymierzeniec”.²⁴¹

iv. Nieinterwencjonistyczne wyjaśnienie powstania duszy ludzkiej

Podobnie jak inni przedstawiciele teizmu naukowego, a wbrew tradycyjnemu teizmowi Polkinghorne nie uznaje powstania duszy, a więc i typowo ludzkiej świadomości, za wynik specjalnej interwencji Boga, lecz za efekt naturalnego procesu, w którym rola Boga może być opisana jedynie za pomocą twierdzeń metafizycznych P1-2:²⁴²

Pojawienie się świadomości jest dla mnie zdecydowanie najbardziej uderzającym i znaczącym przejawem postępu w całej tej długiej kosmicznej historii, naturalne jednak, że należy raczej rozumieć to jako pełny rozkwit od zawsze obecnej możliwości, niż jednorazowy akt „wstrzyknięcia” z zewnątrz (nawet przez łaskawego Stwórcę) całkowicie nowego i odmiennego rodzaju substancji.²⁴³

Gdzie indziej Polkinghorne również pisze o wyewoluowaniu duszy z materii, ale jednocześnie marginalizuje rolę, jaką w teologii chrześcijańskiej odgrywała idea specjalnego stworzenia duszy ludzkiej. Odwołując się do związków chrześcijańskiej koncepcji duszy z kategoriami starotestamentowymi, stwierdza, że:

W obrazie tym nie ma mowy o tym, że na jakimś etapie ewolucji człowieka dusza została dołączona do ciała jako swoisty duchowy dodatek. Nasza zdolność do odpowiedzi na wezwanie Stwórcy, rozwinięta w procesie ewolucji, jest najwyższym i najbardziej uderzającym przykładem ukrytych możliwości, w które wyposażony został świat fizyczny.²⁴⁴

CKE, **Drogi od nauki do Boga...**, s. 177-178; PEACOCKE, „The Challenge and Stimulus...”, s. 109; PEACOCKE, „Biological Evolution...”, s. 359; Charles BIRCH, „Neo-Darwinism, Self-Organization, and Divine Action in Evolution”, w: RUSSELL, STOEGER, and AYALA (eds.), **Evolutionary and Molecular Biology...**, s. 225, 236 [225-248]. Por. też BYLICA, „Główne założenia...”, s. 69.

²⁴¹ PEACOCKE, **Drogi od nauki do Boga...**, s. 178; por. też POLKINGHORNE, **Poza nauką...**, s. 81.

²⁴² Na przykład Peacocke pisze, że „Samoświadome osoby pojawiły się w świecie w sposób naturalny na drodze ewolucji [...]” (PEACOCKE, **Drogi od nauki do Boga...**, s. 90).

²⁴³ POLKINGHORNE, **Poza nauką...**, s. 65-66.

²⁴⁴ POLKINGHORNE, **Jeden świat...**, s. 132.

v. Antyredukcjonizm i odwołanie do poziomów organizacji w wyjaśnianiu szczególnego statusu psychizmu ludzkiego

Choć Polkinghorne wspomina o wpływie greckiej myśli na teizm chrześcijański, jednak formułuje swoje wypowiedzi w sposób sugerujący zupełnie marginalny, a wręcz negujący rolę dualistycznej tradycji w teizmie chrześcijańskim.²⁴⁵ Odrzuca więc tezę, że ważne dla teizmu chrześcijańskiego jest twierdzenie P3 o dualizmie duszy i ciała.

Polkinghorne często zamiennie używa pojęć świadomości, subiektywności, umysłu, duszy czy ducha. Przyjmowaną przez siebie koncepcję relacji ciała i umysłu Polkinghorne zalicza do teorii monizmu dwuaspektowego.²⁴⁶ Według Polkinghorne'a monizm dwuaspektowy jest koncepcją bardziej zgodną ze Staretestamentowym rozumieniem psychofizycznej jedności człowieka niż wywodzący się z tradycji greckiej dualizm duszy i ciała.

Opisując status świadomości, Polkinghorne odwołuje się do kategorii „emergencji” oraz „poziomów organizacji rzeczywistości”. Świadomość miała być cechą „wynikającą” ze złożoności materii (mózgu) taką, że wyjaśnienie jej funkcjonowania nie daje się zredukować do pojęć odnoszących się do poziomów prostszych (niższych):

Świat naszego życia codziennego składa się z elementów świata kwantów, lecz w miarę jak elementy te łączą się w systemy o coraz większej złożoności, pojawiają się nowe możliwości, posiadające cechy (takie jak życie i świadomość) niewyobrażalne w kategoriach analizy prostszych składników, z których systemy te są zbudowane. [...] Wzrost złożoności powoduje zatem pojawienie się czegoś autentycznie nowego, a każdy jej poziom (biologiczny, ludzki, społeczny) cieszy się własną

²⁴⁵ POLKINGHORNE, **Jeden świat...**, s. 131-132.

²⁴⁶ Różne wersje stanowiska określanego jako monizm dwuaspektowy przyjmują także Peter Strawson, Stuart Hampshire, Donald Davidson. Wspólnym elementem jest przekonanie, że subiektywność, myślenie, świadomość czy intencjonalność są niefizycznymi własnościami mózgu. Według Thomasa Nagela ujęcie to nie wyjaśnia jednak, czym te stany są, przez co nie poszerza zadowalająco naszego rozumienia ich natury (por. Thomas NAGEL, **The View from Nowhere**, Oxford University Press, New York — Oxford 1986, s. 30). Sam Nagel przychylił się jednak do stanowiska, że własności mentalne są zupełnie innego rodzaju niż fizyczne i że próby ich opisu w języku fizyki należy uznać za jałowe, jako że teorie, którymi redukcjoniści chcą wyjaśnić własności mentalne, powstały w celu wyjaśnienia zjawisk pozbawionych tych własności (por. NAGEL, **The View from Nowhere...**, s. 52-53). Choć słuszna jest uwaga, że teorie fizyki i chemii dotyczą zjawisk niementalnych (o ile pominiemy np. Whiteheadowską koncepcję przypisującą własności mentalne nawet atomom), to argumentacja Nagela popełnia błąd *petitio principii*, zakłada bowiem to, czego ma dowodzić, mianowicie, że stany mentalne nie są redukowalne do własności fizycznych.

autonomią, wyrażaną pojęciami nieredukowalnymi do tych, które opisują rzeczywistość niższego rzędu.²⁴⁷

Można jednak postawić pytanie o to, jakich zjawisk psychicznych nie można zaliczyć do kategorii procesów energetycznych i na czym polega ich „nie-energetyczność”? Polkinghorne wymienia tu, po pierwsze, subiektywne odczucia i wrażenia: „Dotyczą one raczej czegoś, co ma charakter postrzegania, intencji lub myśli”.²⁴⁸ Po drugie, zalicza to, co związane z semantyką w odróżnieniu od syntaktyki języka.

Nieadekwatna jest, według Polkinghorne'a, analogia komputerowa, według której natura procesów świadomościowych odpowiada procesom obliczeniowym wykonywanym przez komputery. Argumentując przeciw tej analogii, stwierdza, że myślenie ludzkie wykracza poza wykonywanie algorytmów. Powołuje się też na Polanyiego koncepcję wiedzy milczącej. Takiego rodzaju wiedzy brak w działaniu komputera. Za najważniejszy uważa jednak argument z odróżnienia syntaktyki i semantyki. Komputerowi brakuje charakterystycznej dla człowieka zdolności rozumienia.²⁴⁹ Komputerowe modele świadomości pomijają rolę programisty. Ze względu na brak wyjaśniającej analogii między „frazologią komputerową a doświadczeniem psychicznym” Polkinghorne krytykuje zarówno Daniela Dennetta koncepcję odwołującą się do równoległej pracy konkurujących ze sobą obwodów obliczeniowych w mózgu, jak i redukcjonizm prezentowany przez Francisa Cricka.²⁵⁰

Argumentacja Polkinghorne'a przeciw komputerowym i redukcjonistycznym modelom umysłu odwołuje się zatem do dwóch typów zjawisk, których wyjaśnienia uznaje za niesatysfakcjonujące. Po pierwsze, nie są one adekwatne dla wyjaśnienia subiektywności doświadczenia psychicznego: „Żadna dyskusja o szybkości wyładowań neuronalnych ani skorelowanej czynności neuronu nie zasypie ziejącej przepaści pomiędzy współczesną neurologią a doświadczeniem postrzegania”.²⁵¹ Po drugie, nie nadają się do rozwiązywania problemów związanych z semantyką języka, kwestią wartości logicznej wypowiedzi i statusem racjonalności ludzkich sądów: „Ostatecznie przepada w nich [ujęciach redukcjonistycznych — PB] sama rozumność, gdyż jeśli umysł jest jedynie epifenome-

²⁴⁷ POLKINGHORNE, *Nauka i stworzenie...*, s. 76.

²⁴⁸ POLKINGHORNE, *Poza nauką...*, s. 71.

²⁴⁹ Por. POLKINGHORNE, *Exploring Reality...*, s. 32-33; POLKINGHORNE, *Poza nauką...*, s. 73; POLKINGHORNE, „Science and Theology...”, s. 949.

²⁵⁰ Por. POLKINGHORNE, *Poza nauką...*, s. 71-74.

²⁵¹ POLKINGHORNE, *Poza nauką...*, s. 75.

nem mózgu, to nasze myśli i sądy nie mogą być ani prawdziwe, ani fałszywe; sprowadzają się jedynie do zdarzeń zachodzących w neuronach”.²⁵²

Polkinghorne proponuje podejście emergentystyczne, które, jak już wskazywano w tej pracy, jest popularne wśród teistów naturalistycznych. Stanowisko Polkinghorne’a wydaje się zgodne z emergentystycznym poglądem na naturę intencjonalności, głoszonym między innymi przez Johna Searle’a. Dla obu wspólne jest odrzucenie redukcjonizmu. Searle, odwołując się do kategorii emergencji, wyraża stosunek świadomości jako własności wyższego rzędu w stosunku do procesów zachodzących w mózgu. Dla ilustracji wykorzystuje analogię z własnościami ciała ciekłego, jakim jest woda, oraz lodu, będących własnościami wyższego rzędu połączonych cząsteczek wodoru i tlenu.²⁵³ Polkinghorne odrzuca jednak tę analogię, wskazując, że własności wody, jak jej ciekłość czy jako ciała stałego, są właściwościami będącymi specyficznym rezultatem stanu energetycznego bardzo licznych skupisk cząsteczek. Zjawiska psychiczne natomiast nie mają, według Polkinghorne’a, charakteru procesów energetycznych:

Właściwości energetyczne tłumaczone są przekazami energii. Duchowość wymaga czegoś więcej, ponieważ jest niewspółmierna z samą tylko materialnością. Według zgrubnej dychotomii pomiędzy oprogramowaniem a sprzętem komputerowym, ma ona raczej charakter „informacji” niż energii.²⁵⁴

Bardziej właściwa analogia, zdaniem Polkinghorne’a, pochodzi z fizyki kwantowej i polega na odwołaniu do kategorii komplementarności:

²⁵² POLKINGHORNE, **Nauka i stworzenie...**, s. 77. „Pogląd redukcjonistyczny ostatecznie obala sam siebie. [...] Nie tylko sprowadza on nasze doświadczenie piękna, obowiązku moralnego i religijnego spotkania z Bogiem do epifenomenu kurzu, lecz burzy też fundamenty rozumu. Myśl redukuje do zjawisk elektrochemicznych w neuronach. Dwa tego rodzaju zdarzenia nie mogą przeciwstawiać się sobie w racjonalnym dyskursie. [...] Jeśli damy się schwytać w redukcjonistyczny potrzask, nie będziemy mogli ocenić prawdziwości naszego rozumnego poznania” (POLKINGHORNE, **Jeden świat...**, s. 168).

²⁵³ Por. John SEARLE, **Umysł na nowo odkryty**, przeł. Tadeusz Baszniak, *Biblioteka Myśli Współczesnej*, PIW, Warszawa 1999, s. 32.

²⁵⁴ POLKINGHORNE, **Poza nauką...**, s. 71. Przykład podany przez Searle’a Polkinghorne zalicza do „słabej emergencji”. Energetyczny charakter polega na tym, że makroskopowe własności wody są wyrazem konsekwencji interakcji ogromnej ilości cząstek. Nie występuje tu żaden nowy rodzaj przyczynowości oprócz polegającej na kumulacji oddziaływań między cząstkami. Z silną emergencją mielibyśmy do czynienia w przypadku zupełnie nowej zasady przyczynowości działającej w złożonym systemie elementów, wśród których ten porządek przyczynowy wcześniej nie występował. Ludzka umysłowość ma być, według Polkinghorne’a, wyrazem tej drugiej emergencji (por. POLKINGHORNE, **Exploring Reality...**, s. 10).

Fizyka dostarcza nam dowodów, że ten sam obiekt, w odpowiednio różnych warunkach, posiada pozornie sprzeczne własności. Najważniejszym przykładem tego rodzaju zjawiska jest dualizm korpuskularno-falowy światła.²⁵⁵

[...] być może duch i materia są komplementarnymi biegunami jednej substancji, będącej pierwotnym tworzywem w monizmie dwuaspektowym.²⁵⁶

Odwołanie do komplementarności biegunów materialnego i umysłowego (będącego szczególną, nieredukowalną własnością złożonych układów materii) ma podkreślić realność obu aspektów rzeczywistości bez popadania w dualizm.²⁵⁷ W podejściu tym dostrzegamy więc monistyczne tendencje teistycznego naturalizmu. Pod tym względem jego podejście jest typowym dla tego nurtu sposobem rozwiązywania problemu relacji ciała i umysłu.

vi. Działanie Boga w lukach przyrodniczych i epistemicznych

Polkinghorne opisuje zdarzenia zachodzące w przyrodzie za pomocą twierdzeń P3 jako będące wynikiem zarówno deterministycznie rozumianych praw przyrody, jak i probabilistycznych nieliniowych procesów dynamicznych wyjaśnianych w ramach teorii chaosu. Polkinghorne pozostawia otwartą kwestię indeterminizmu procesów kwantowych, uznając możliwość poprawności zarówno indeterministycznej interpretacji kopenhaskiej, jak i deterministycznego ich ujęcia, na przykład proponowanego przez Davida Bohma.²⁵⁸

Polkinghorne wpisuje się w ten nurt antyinterwencjonizmu teizmu naturalistycznego, który umiejscawia działania Boga w procesach o charakterze probabilistycznym opisywanych w ramach teorii chaosu. Miałyby to więc być procesy, w których niewielka zmiana warunków początkowych prowadzi do radykalnie odmiennych skutków i w których, ze względu na tę skrajną wrażliwość na warunki początkowe, przewidywalność przebiegu tych procesów jest znacznie ograniczona. Drugą ważną kategorią w opisie tych systemów są atraktory, dokładniej mówiąc, dziwne atraktory w nieliniowych dyssypacyjnych układach dynamicznych, ograniczające zakres ewolucji danego układu. Oddziaływanie na

²⁵⁵ POLKINGHORNE, *Poza nauką...*, s. 75.

²⁵⁶ POLKINGHORNE, *Poza nauką...*, s. 76.

²⁵⁷ „Chodzi o to, by dostrzec znaczenie zarówno umysłu, jak i materii, gdyż oba te elementy są istotnymi aspektami rzeczywistości, unikając zarazem dzięki pojęciu komplementarności niepożądanego dualizmu, który je od siebie oddziela” (POLKINGHORNE, *Nauka i Opatrzność...*, s. 58-59).

²⁵⁸ Por. POLKINGHORNE, *Jeden świat...*, s. 35-37.

warunki początkowe i wprowadzanie nowych atraktorów może być, w ujęciu Polkinghorne'a, Bożym sposobem specjalnego działania w przyrodzie.²⁵⁹

Polkinghorne stara się godzić determinizm równań wykorzystywanych przez teorię chaosu z zakładaną koncepcją indeterminizmu w procesach opisywanych tymi deterministycznymi prawami. Zgadza się z tym, że teoria chaosu jest deterministyczna, bo taki charakter mają jej równania. Jest przy tym zadeklarowanym realistą naukowym w tym sensie, że zakłada, iż teorie naukowe nie są jedynie użytecznymi narzędziami czy wytworami umysłu, których treść nie ma nic wspólnego z przedstawianą rzeczywistością. Skąd więc ontologia indeterministyczna i w jaki sposób umiejscawia on działanie Boga? W jakim sensie można mówić, że Bóg działa nieinterwencyjnie, skoro procesy te są deterministyczne? Dla wielu krytyków koncepcji działania Boga w tych procesach ich deterministyczna natura pociąga za sobą konieczność działania rozumianego w sposób interwencyjny.²⁶⁰ Dla rozwikłania tych wątpliwości Polkinghorne podaje regułę, w myśl której „epistemologia jest modelem dla ontologii”, przez co rozumie on, że to, co możemy wiedzieć, wskazuje na istotne cechy tego, co istnieje.²⁶¹ Koncepcje Polkinghorne'a można rozumieć następująco: nasze potoczne doświadczenie mówi nam, że pewne procesy są nieprzewidywalne, że można mówić o wolności przynajmniej niektórych istnień, z którymi mamy kontakt; ta wiedza wskazywać ma na adekwatność ontologii indeterministycznej. W tym ujęciu deterministyczne równania teorii chaosu są jedynie przybliżeniami rzeczywistych procesów, a przybliżenie to polega między innymi na tym, że nie uwzględniają one wolności, która występuje w rzeczywistym świecie.²⁶²

Jedna z niekonsekwencji w podejściu Polkinghorne'a polega na tym, że jego realistyczna postawa względem nauki kłóci się z takim nierealistycznym podejściem do jej ważnej części. Poza tym jego reguła w połączeniu z realizmem naukowym wskazywałaby na konieczność akceptacji naturalistycznego obrazu nauki. Naturalistyczna epistemologia nauki nie obejmuje bowiem odwołania do żadnych czynników nadnaturalnych. Polkinghorne powinien więc konsekwentnie uznać, że istnieje tylko materialny świat przyrody. Podobnie jak w przypad-

²⁵⁹ Por. POLKINGHORNE, *Nauka i stworzenie...*, s. 73-99. Por. też POLKINGHORNE, *Belief in God...*, s. 48-75.

²⁶⁰ Por. SAUNDERS, *Divine Action...*, s. 174.

²⁶¹ Por. John C. POLKINGHORNE, *Quarks, Chaos, and Christianity: Questions to Science and Religion*, The Crossroad Publishing Company, New York 2001, s. 67-69. Por. też SAUNDERS, *Divine Action...*, s. 188.

²⁶² Por. SAUNDERS, *Divine Action...*, s. 191.

ku stosunku do równań chaosu, które uznaje on jedynie za przybliżenie, ale pod ważnym względem nieprawdziwe, tak samo Polkinghorne musi potraktować naturalizm nauki, skoro proponuje pewne koncepcje relacji Boga i świata oraz działania Boga w świecie, o których nauka na mocy samych swoich epistemologicznych założeń nie mówi i mówić nie może. Jeśli jednak, z drugiej strony, przyjąć, że ontologia naturalizmu nie jest ontologią rzeczywistego świata, to można zapytać, po co wkładać tyle wysiłku w godzenie chrześcijaństwa z tą fałszywą ontologią, opracowując stanowisko teizmu naturalistycznego, zamiast bronić właściwej ontologii?

b) Teizm naturalistyczny Polkinghorne'a: elementy nietypowe

i. „Podtrzymywanie w istnieniu” a deizm

Jak już wskazano w poprzednim rozdziale, zdaniem Polkinghorne'a twierdzenie (P1), według którego wpływ Boga na świat ogranicza się tylko do podtrzymywania w istnieniu, nie różni się od deizmu.²⁶³ Element ten jest nietypowy dla teizmu naturalistycznego z punktu widzenia jego mocnej odmiany. Naturalizm naukowy głosi taką koncepcję przyrody, w której nie ma miejsca na specjalne, wykrywalne działanie sfery nadnaturalnej. Mocna wersja teizmu naturalistycznego ogranicza więc działanie Boga w świecie jedynie do postaci ogólnej, teizm naturalistyczny uznaje bowiem, że jeśli Bóg działa w przyrodzie, to to działanie musi być zgodne z porządkiem odkrywanym przez naukę. Koncepcja podtrzymywania świata w istnieniu jako Bożego sposobu działania w świecie jest taką koncepcją, która ze względu na swój metafizyczny charakter nie kłóci się z żadnymi naukowymi ustaleniami na temat poszczególnych procesów czy zjawisk zachodzących w świecie. Badanie ich podlega w całości kompetencji nauki. Podejście to jest zgodne z ogólnym programem teizmu naturalistycznego wyznaczonym przez Barboura, który wskazywał, że w wyniku przyjęcia naukowego obrazu świata należy przyjąć koncepcję opatrności Bożej, według której działanie Boga w przyrodzie, w tym stwarzanie, przebiega nieustannie i polega na stałej immanentnej obecności Boga w świecie.²⁶⁴

²⁶³ Por. rozdz. 2, podrozdz. D.

²⁶⁴ Por. rozdz. 2, podrozdz. C, punkt a).

ii. Testowalność empiryczna teorii inteligentnego projektu i możliwość wykrywania działania Boga w ewolucji

Polkinghorne uznaje możliwość naukowego testowania teorii inteligentnego projektu, zaliczając ją przez to, podobnie jak zwolennicy tej teorii, do koncepcji empirycznych (P4). Z punktu widzenia TN teoria ta potraktowana jako mająca charakter empiryczny i będąca alternatywą dla naturalistycznego ewolucjonizmu musi być uznana za podpadającą pod kategorię *Boga luk*. Polkinghorne dostrzega możliwość empirycznego rozstrzygnięcia o nieredukowalnej złożoności, choć uważa, że — jak dotąd — nie udało się wykazać istnienia struktur nieredukowalnie złożonych:

Zwolenników teorii Inteligentnego Projektu krytykowano za to, że w formie quasi-naukowych analiz przemycają tezy i tematykę teologiczną. Myślę, że krytyka ta jest niesłuszna, gdyż istnienie systemów, których złożoność nie daje się zredukować do prostszej struktury jest niewątpliwie zagadnieniem naukowym, a dowiedzenie ich istnienia byłoby ważnym naukowym odkryciem. Nie sądzę jednak by takiego odkrycia w istocie dokonano.²⁶⁵

Co więcej, Polkinghorne twierdzi, również wbrew większości teistycznych naturalistów, że możliwe mogłoby być wykrywanie metodami nauki skłonności materii do rozwoju w kierunku określonej złożonej organizacji czy nawet wykazanie immanencji Boga w świecie, jeśli ta wpływa na przykład na wystąpienie konkretnych mutacji. Odnosi się w tej kwestii wprost do poglądu Hugh Montefiore, który twierdził, iż można w historii życia dostrzec mutacje, „które trudno nazwać przypadkowymi”, lecz niebędące wynikiem jakiegś bezpośredniej zewnętrznej ingerencji, ale skłonności wszczepionej w materię. Z drugiej strony Montefiore uważał jednak, że tej skłonności, którą, jak pisał, można też

²⁶⁵ POLKINGHORNE, *Nauka i stworzenie...*, s. 9. Na temat koncepcji nieredukowalnej złożoności por. też: Michael J. BEHE, *Czarna skrzynka Darwina. Biochemiczne wyzwanie dla ewolucjonizmu*, przeł. Dariusz Sagan, *Biblioteka Filozoficznych Aspektów Genezy*, t. 4, Wyd. Megas, Warszawa 2008; Dariusz SAGAN, *Spór o nieredukowalną złożoność układów biochemicznych*, *Biblioteka Filozoficznych Aspektów Genezy*, t. 5, Wyd. Megas, Warszawa 2008; Dariusz SAGAN, „Michaela Behe’ego koncepcja nieredukowalnej złożoności”, *Na Początku...* 2003, nr 11-12 (174-175), s. 402-417; Dariusz SAGAN, „Spór o naukowość współczesnej teorii inteligentnego projektu na przykładzie Michaela Behe’ego koncepcji nieredukowalnej złożoności”, *Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria* 2004, nr 3 (51), s. 37-54; Dariusz SAGAN, „Trzy płaszczyzny argumentu z nieredukowalnej złożoności”, *Na Początku...* 2005, nr 5-6 (194-195), s. 162-224; Dariusz SAGAN, „Teleologiczne wyjaśnienie nieredukowalnej złożoności układów biochemicznych”, *Roczniki Filozoficzne* 2006, t. LIV, nr 1, s. 139-160; Dariusz SAGAN, „Ewaluacja ewolucjonistycznych rozwiązań problemu nieredukowalnej złożoności”, *Otwarte Referarium Filozoficzne* 2009, t. 2, s. 89-116.

określić „Duchem Świętym działającym w materii wszechświata”, nie można wykryć metodami nauki.²⁶⁶ Polkinghorne nie zgadza się z Montefiore właśnie co do możliwości testowania istnienia tej skłonności, twierdząc, że jeśli rzeczywiście taka skłonność istnieje, to da się ją wykryć, porównując prawdopodobieństwo przypadkowych zdarzeń z prawdopodobieństwem zdarzenia, które zaszło.²⁶⁷ Polkinghorne przyjmuje, że takie Boże kierowanie procesem ewolucji mogłoby prowadzić do empirycznie wykrywalnych skutków, w czym jego stanowisko pokrywa się z założeniami teorii inteligentnego projektu i wykracza poza założenia proponowanej przez niego nowej teologii naturalnej.

iii. Bóg działający w świecie jako jedna z przyczyn

Polkinghorne w swoich nowszych publikacjach przyznaje, że zmienił zdanie w sprawie działania Boga w świecie i nie uważa już, że Bóg nigdy nie działa w świecie jako jedna z przyczyn.²⁶⁸ Porzucił zatem stanowisko określane tu jako mocny teizm naturalistyczny. Ta zmiana zdania jednak nie wydaje się bardzo stanowcza, bo Polkinghorne w tych samych publikacjach pisze wciąż o „niebezpieczeństwie” koncepcji *Boga luk*, którą rozumie jako koncepcję Boga,

²⁶⁶ Por. Hugh MONTEFIORE, *The Probability of God*, SCM Press, London 1985 (cyt. za: POLKINGHORNE, *Nauka i stworzenie...*, s. 110).

²⁶⁷ Por. POLKINGHORNE, *Nauka i stworzenie...*, s. 110. Zgodnie ze stanowiskiem powszechnie przyjmowanym przez teistycznych naturalistów Bóg może posługiwać się przypadkiem w kierowaniu procesem ewolucji, ale jedynie w sposób dostrzegalny „oczami wiary”: „Według materialistycznej interpretacji ewolucji, współoddziaływanie przypadku, bezosobowego doboru naturalnego i czasu może doprowadzić samo w sobie do powstania istot żywych, nawet świadomych [...]. Teologia ewolucji usiłuje wykazać, że wymienione elementy ewolucji pochodzą z głębi Bożej miłości objawiającej się jednak tylko tym, których osobiste życie jest przeniknięte doświadczeniem Boga” (John F. HAUGHT, *Odpowiedzi na 101 pytań o Boga i ewolucję*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003, s. 89), „Znaleźliśmy się na Ziemi przypadkowo z przyrodniczego, ale tylko przyrodniczego punktu widzenia. Człowiek wierzący ma prawo dostrzegać w tym rękę Boga, ale musi pogodzić się z tym, że niewierzący nie przyjmie jego punktu widzenia [...]” (Jan KOZŁOWSKI, „Pan Bóg mógł stworzyć człowieka drogą ewolucji darwinowskiej”, *Tygodnik Powszechny* 24 lipca 2005, nr 30, s. 10), „Co dla nauk przyrodniczych jest ślepym przypadkiem, dla teologii może być celowym działaniem Boga. [...] To są dwie różne perspektywy — perspektywy nauki i wiary” (Michał HELLER, „Bóg, konieczność i przypadek. Z ks. prof. Michałem Hellerem rozmawia Marek Zajac”, *Tygodnik Powszechny* 24 lipca 2005, nr 30, s. 10). Wśród polskich filozofów stanowisko w tej sprawie zbliżone do Polkinghorne'a wydaje się zajmować Kazimierz Jodkowski: „[...] dokładna analiza statystyczna powinna wykryć, czy korzystne mutacje rzeczywiście zachodzą częściej, niż zachodziłyby, gdyby miały przypadkowy charakter” (JODKOWSKI, „Kłopoty teistycznego ewolucjonizmu...”, s. 214; por. też JODKOWSKI, „Kłopoty teistycznego ewolucjonizmu...”, s. 220).

²⁶⁸ Por. POLKINGHORNE, *Nauka i stworzenie...*, s. 10-11.

„który bezpośrednio bierze udział w procesach fizycznych”.²⁶⁹ Jednocześnie, na co wskazywano wcześniej, dopuszcza on koncepcję działania Boga w świecie, która umiejscawia je w nieliniowych procesach dynamicznych. Kluczową cechą umożliwiającą to działanie — bez naruszania spójności Boga i jego „wierności stworzeniu” — ma być między innymi to, że są one indeterministyczne. Ta koncepcja zalicza się już do typowych dla teizmu naturalistycznego sposobów „ukrywania” działania Boga w świecie (dlatego opisana została w poprzedniej części). W pewnych procesach Bóg może działać, a w innych — deterministycznych — nie. Stąd o niektóre rzeczy, te związane w procesami deterministycznymi, nie ma sensu się modlić, jest zaś sensowna modlitwa dotycząca procesów opisywanych przez teorię chaosu:

[...] pojęcie elastyczności procesów zachodzących w świecie pozwala nam dostrzec pole manewru dla takiego działania Boga, które nie narusza granic Jego wierności stworzeniu. Ruch układu słonecznego jest z natury swej mechaniczny i na tyle przewidywalny, że możliwe jest układanie tablic astronomicznych. Kolejność następujących po sobie pór roku gwarantuje tu transcendentna stałość Boga, i modlitwa o zmianę tego porządku byłaby zaiste głupotą. Powstawanie pogody jest procesem o wiele bardziej złożonym, w ramach którego może się zdarzyć, że drobne zmiany wywołują poważne skutki. Dlatego modlitwa o deszcz nie wydaje się całkowicie bezsensowna.²⁷⁰

Bóg nie narusza więc porządku procesów deterministycznych. Taka koncepcja działania boskiego byłaby interwencjonistyczna, co wykluczałoby ją spośród opcji dopuszczalnych w ramach teizmu naturalistycznego. Sama jednak deklaracja Polkinghorne’a, że uznaje za adekwatną jakąś koncepcję specjalnego wpływania Boga na określone procesy przyrodnicze i że dostrzega sens modlitwy inny niż tylko mający wymiar duchowy czy egzystencjalny, sprawia, że jego koncepcja boskiego działania może być zaliczona do nietypowych w obrębie teizmu naturalistycznego. Bliższy jest pod tym względem teizmowi tradycyjnemu.

iv. Dualizm metafizyczny wykraczający poza dualizm Boga i przyrody

Zakładany w naturalizmie monizm w przypadku koncepcji Polkinghorne’a wydaje się mocno osłabiony z powodu jego przekonania o możliwości istnienia oprócz Boga także innych niematerialnych bytów duchowych czy mentalnych. Odwołań do tych bytów, stwierdzających ich istnienie czy działanie w świecie

²⁶⁹ POLKINGHORNE, *Nauka i stworzenie...*, s. 75.

²⁷⁰ POLKINGHORNE, *Nauka i stworzenie...*, s. 69.

w różnych jego dziedzinach (P3-4), raczej nie znajdziemy w pismach innych teistów naturalistycznych. Oprócz prawd matematycznych Polkinghorne uznaje za istniejące realnie w niematerialnym świecie noetycznym także:

[...] czynne inteligencje, które tradycyjnie nazwalibyśmy aniołami. [Oprócz tego — PB] Mogą doń należeć zarazem potężne symbole, takie jak „Trony, Panowania, Zwierzchności i Władze” z listu Pawła Apostoła, czy archetypy, które według Carla G. Junga działają w głębi ludzkiej psychiki. Sądzę, że mogą tam istnieć jeszcze inne byty, podobne do nas pod względem dwupostaciowej komplementarności i osadzenia w świecie materii, a mimo to nie posiadające ciała o określonej lokalizacji, lecz korzystające z każdej elastyczności procesów świata materialnego, jaką mają do dyspozycji.²⁷¹

Polkinghorne uznaje więc możliwość istnienia niezwiązanych z materią bytów duchowych, jakichś bytów niematerialnych, lecz jednocześnie nie całkiem (lub całkowicie nie-) przestrzennych. W dalszej części cytowanego wyżej tekstu wiąże ze wspomnianą noetyczną sferą także pola morfogenetyczne oraz zjawiska zaliczane do parapsychologii. Pomijając tu problem naukowości parapsychologii czy koncepcji Ruperta Sheldrake'a dotyczącej pól morfogenetycznych, w powyższym cytacie zwraca uwagę odstępstwo Polkinghorne'a od teistycznego naturalizmu na rzecz teizmu tradycyjnego. Polega ono na otwartym wyrażaniu przekonania o istnieniu oraz możliwości wpływania wymienionych bytów na sferę empiryczną, a więc podlegającą naukowemu badaniu, bo opisywaną za pomocą twierdzeń empirycznych (P5). Polkinghorne przyjmuje zresztą możliwość naukowego badania tego wpływu.²⁷² Przeczy więc popularnej wśród teistycznych naturalistów tezie o nieempiryczności wpływu sfery nadprzyrodzonej na świat fizyczny, spójny jest za to w tym punkcie z teizmem tradycyjnym.

Stanowisko metafizyczne Polkinghorne'a jest więc dualizmem, bo przyjmuje zarówno istnienie rzeczywistości materialnej, a także rzeczywistości „niezakotwiczonej” w materii. Pisząc o duchowych bytach innych niż Bóg zbliża się do teizmu tradycyjnego w sposób, jaki niespotykany jest u innych przedstawicieli teizmu naturalistycznego. Jednak w kwestii relacji ciała i umysłu ludzkiego przyjmuje typową dla teizmu naturalistycznego tezę monizmu dwuaspektowego i uznaje, że umysł jest czymś нефizycznym, ale jest „zakotwiczony” w materii ciała, który jako emergentna własność mózgu powstał w wyniku biologicznej ewolucji.

²⁷¹ POLKINGHORNE, *Nauka i stworzenie...*, s. 140.

²⁷² Por. POLKINGHORNE, *Nauka i stworzenie...*, s. 140.

v. Eschatologia

Polkinghorne, odwołując się do swojej „informacyjnej” koncepcji duszy, proponuje pogląd, według którego po śmierci indywidualny wzorzec/informacja, którego nośnikiem jest nasze obecne ciało, zostałby odtworzony w nowym nośniku cielesnym w przyszłym życiu:

[...] uważam, iż jesteśmy psychofizycznymi jednościami oraz iż dusza stanowi „formę” (niosący informację wzór) ciała. W chwili śmierci wraz z rozkładem ciała, wzór ten zniknie. Wydaje mi się jednak, że całkiem logiczna jest nadzieja, iż wzór, który jest mną, zostanie przez Boga zapamiętany i odtworzony w jakimś nowym, wybranym przez niego środowisku, w ostatecznym akcie wskrzeszenia umarłych. [...] z pewnością istnieje szansa, że pojawi się jakaś nowa materia, która może posłużyć za budulec naszego nowego ciała w akcie wskrzeszenia umarłych. [...] Sądzę, że będzie to przekształcona materia obecnego świata, ocalona przez Boga od swego przeznaczenia, jakim jest rozpad.²⁷³

Bóg mógłby więc w swej nieograniczonej pamięci zapisywać taki indywidualny, charakterystyczny dla każdego, informację/wzorzec osobowy, by później odtworzyć go w ocalonej i przemienionej przez Niego materii. Naukowa wizja człowieka jako istoty, którą można ująć całkowicie w kategoriach bio-psycho-społecznych, nie znajduje miejsca dla tego typu spekulacji. Poza tym Polkinghorne przyjmuje interpretację „nowego stworzenia”, która ma charakter empiryczny i przez to daje się porównać z naukowymi koncepcjami przyszłości Wszechświata.

Polkinghorne i podobnie także Russell wnioskuje na podstawie ewangelicznego opisu zmartwychwstania Jezusa, że jest ono zapowiedzią eschatologiczną nowych praw przyrody we Wszechświecie, który Bóg przeznaczył dla człowieka.²⁷⁴ Człowiek otrzyma nowe ciało, a za sprawą nowych praw rządzących światem będzie wolny od cierpienia, w tym od śmierci. Według Polkinghorne’a nowe stworzenie będzie polegało na przekształceniu już istniejącego świata, w którym wciąż będzie występować materia, który będzie dysponował swoim własnym czasem i przestrzenią:

²⁷³ POLKINGHORNE, *Poza nauką...*, s. 102.

²⁷⁴ W sprawie stanowiska Russella por. Robert J. RUSSELL, *Cosmology: From Alpha to Omega: The Creative Mutual Interaction of Theology and Science*, Fortress Press, Minneapolis 2008, s. 273-327. Por. też Mark HARRIS, „Will Resurrection Be a Law of Nature?: Science as Divine Action at the End of the World”, w: Louise HICKMAN (ed.), *Chance or Providence?: Religious Perspectives on Divine Action*, Cambridge Scholars, Newcastle upon Tyne 2014, s. 21-44.

Może się wydawać, że idea nowego [stworzenia — PB] jako będącego wynikiem transformacji starego odwołuje się po prostu do koncepcji ich czasowego następstwa, w której „czas” przyszły jest kontynuacją obecnego czasu, ale poza jego naturalnym końcem. Tymczasem zmartwychwstanie Chrystusa jako zdarzenie wewnętrzne i jednocześnie poza obecną historią, sugeruje konieczność bardziej subtelnej koncepcji połączenia między starym i nowym [stworzeniem — PB]. [...] Matematycy bez trudu potrafią sobie wyobrazić istnienie czasoprzestrzeni starego stworzenia oraz „czasoprzestrzeni” nowego stworzenia jako istniejących w różnych wymiarach rzeczywistości podtrzymywanej przez Boga, ze zmartwychwstaniem pociągającym za sobą przeniesienie informacji między tymi światami oraz odkupieniem materii jako polegającej na przejściu od starego ładu do nowego.²⁷⁵

Koncepcja Polkinghorne'a odwołuje się więc do teorii wieloświata. Nowe stworzenie polegać ma na przekazaniu informacji do Wszechświata istniejącego w innym wymiarze i mającego odmienne prawa przyrody.

W tym wypadku wizja Polkinghorne'a odbiega od koncepcji naukowych w ramach teorii Wielkiego Wybuchu, zgodnie z którymi niezależnie od przyjętej wersji ewolucja Wszechświata zmierza do stanu skrajnie nieprzyjawnego dla życia, czyli do tzw. „śmierci cieplnej” Wszechświata albo do jej równie skrajnej odwrotności. Nietypowe dla teizmu naturalistycznego jest właśnie takie konfrontowanie wizji religijnej z wiedzą naukową. Koncepcja Polkinghorne'a jest jednak niesprzeczna z teoriami mówiącymi o istnieniu wieloświata. Według samego Polkinghorne'a nie mają one jednak statusu naukowego, a są jedynie metafizycznymi spekulacjami, zaś naukowo zasadne są jedynie rozważania o Wszechświecie, który jest przedmiotem badań empirycznych.²⁷⁶ Koncepcja Polkinghorne'a jest więc niezgodna z tą częścią naukowych rozważań, które uznaje on za uprawniony element nauki. By zaś pogodzić wizję religijną z naukową rozwija koncepcję metafizyczną, bazującą na opisie religijnego faktu, który w żaden sposób nie jest zgodny z obecnym naukowym obrazem świata.

W porównaniu z Polkinghornem ostrożniejsze i bardziej zgodne z naturalizmem i współczesną nauką wnioski z opisu zmartwychwstania Jezusa wyciągają Peacocke i Clayton. Peacocke wyrażał bowiem agnostycyzm w kwestii tego, czy zmartwychwstanie Jezusa miało charakter cielesny oraz sceptycyzm w sprawie eschatologicznych koncepcji chrześcijańskich opierających się na tym opisie:

²⁷⁵ John C. POLKINGHORNE, *The God of Hope and the End of The World*, SPCK, London 2002, s. 120-121.

²⁷⁶ Por. POLKINGHORNE, *Nauka i stworzenie...*, s. 57.

Kosmologia przewiduje bez wątpliwości, że nastąpi koniec naszej planety i życia na niej, włączając nasze życie. Jaką wartość mają rozważania o „nowych niebiosach i nowej ziemi”? Jediną podstawą dla nich wydają mi się wyobrażenia jednego pisarza z końca pierwszego wieku (w *Objawieniu*) i wiara, że materia fizycznego ciała Jezusa została przekształcona, by opuścić on pusty grób. [...] to drugie co najmniej budzi wątpliwości, a to pierwsze nie może być traktowane jako świadectwo. Zostaje więc jedynie wiara, że Bóg jest miłością i że Bóg przeniósł do boskiego życia przynajmniej jednego człowieka, który był w pełni otwarty na boską obecność [...]. Czyż cała reszta chrześcijańskiej eschatologii nie jest jedynie pustą spekulacją?²⁷⁷

Peacocke podważał też wartość relacji o „pustym grobie” jako podstawy dla wiary w zmartwychwstanie cielesne ludzi, argumentując, że ludzkie ciała składają się z materii ulegającej rozkładowi, a przez to „[...] transformacja ciała Jezusa pozostawiającego pusty grób nigdy nie będzie mogła dać nam szczególnej nadziei na nasze własne zmartwychwstanie [...]”.²⁷⁸ Clayton interpretuje zaś opis zmartwychwstania wyłącznie w kategoriach transformacji duchowej dokonujących się u tych, którzy wierzą w Boga.²⁷⁹ Podejście Peacocke’a i Clayтона można uznać za bardziej typowe dla teizmu naturalistycznego. W porównaniu z tymi propozycjami podejście Polkinghorne’a (ale też Russella) okazuje się nietypowe.

c) Problem spójności koncepcji Polkinghorne’a

Jeśli można powiedzieć, że chrześcijaństwo proponuje pewien obraz świata, w tym natury, czyli przypisać mu pewne twierdzenia o charakterze epistemicznym, to, używając kategorii wprowadzonej przez Jodkowskiego, możemy stwierdzić, że EUO chrześcijaństwa jest dualistyczna i interwencjonistyczna ontologia teizmu. Naturalizm jako EUO współczesnej nauki jest stanowiskiem monistycznym i wykluczającym nadnaturalne interwencje w przyrodzie. Teizm naturalistyczny stanowi więc próbę pogodzenia dwóch niezgodnych EUO, które są podstawą dwóch różnych obrazów rzeczywistości. W swych typowych dla teizmu naturalistycznego propozycjach Polkinghorne odrzuca interwencjonizm

²⁷⁷ Arthur R. PEACOCKE, „Science and the Future of Theology”, *Zygon* 2000, vol. 35, no. 1, s. 135 [119-140]. Por. też POLKINGHORNE, *The God of Hope...*, s. xiv-xv.

²⁷⁸ PEACOCKE, „Science and the Future of Theology...”, s. 134.

²⁷⁹ Por. Philip CLAYTON and Steven KNAPP, *The Predicament of Belief: Science, Philosophy, Faith*, Oxford University Press, Oxford 2011 (cyt. za: HARRIS, „Will Resurrection Be a Law of Nature...”, s. 23). Por. też Philip CLAYTON, „«Omega» in Cosmology and Eschatology”, *Theology and Science* 2011, vol. 9, no. 2, s. 241-244.

oraz teologię *Boga luk*. Tradycyjne argumenty teistycznej teologii naturalnej, w tym odwołujące się do możliwości empirycznego rozpoznania działania Boga w świecie, proponuje zastąpić koncepcją nowej teologii naturalnej, która rozpoznaje Boga jako źródło racjonalnego ładu świata. Darwinizm, który stanowi alternatywne wobec tradycyjnego religijnego wyjaśnienia pochodzenia życia i człowieka, spotyka się u niego z akceptacją, a nawet swoistą afirmacją.

Na przekór tradycyjnemu chrześcijańskiemu ujęciu przyjmuje nieinterwencyjonistyczne wyjaśnienie powstania duszy ludzkiej. By pozostać w zgodzie z ujęciem naukowym, odwołuje się do antyredukcyjnych koncepcji psychizmu ludzkiego, odrzuca jednak tradycyjne dualistyczne ujęcie. Proponuje koncepcje działania Boga w przyrodzie w lukach przyrodniczych i epistemicznych, wiążąc to działanie z nieliniowymi procesami dynamicznymi. Jest to o tyle nieinterwencyjonistyczna koncepcja, że zakłada ukryty charakter działania Boga w przyrodzie, który postulowany jest przez główny nurt teizmu naturalistycznego. Z drugiej strony, wbrew typowemu stanowisku TN i niezgodnie z EUO nauki, pisze o Bogu jako jednej z przyczyn dla poszczególnych zdarzeń zachodzących w przyrodzie, uznając, że koncepcja redukująca rolę Boga do podtrzymywania świata w istnieniu nie jest wystarczająca z punktu widzenia doktryny teistycznej. Wskazuje na możliwość empirycznego stwierdzania działania Boga w świecie, a także nie wyklucza tego, że teoria inteligentnego projektu jest teorią testowalną empirycznie. Pisze o istnieniu innych poza Bogiem bytów duchowych, które mogą wpływać na procesy zachodzące w świecie. Proponuje takie koncepcje eschatologiczne, które stanowią konfrontację wobec bazujących na EUO nauki wizji pośmiertnych losów człowieka i przyszłości Wszechświata.

Przykład koncepcji proponowanych przez Polkinghorne'a pozwala zauważyć, jak trudnym zadaniem jest pogodzenie naukowego obrazu świata z teizmem. Godzenie to z konieczności obejmuje ustępstwa na rzecz jednego lub drugiego EUO przy rozpatrywaniu różnych szczegółowych kwestii, nie dając przez to spójnego obrazu.

D. Podsumowanie

Zamiast klasycznego szczegółowego podsumowania przedstawiona zostaje poniżej tabela, za pomocą której, zaprezentowano analizowaną wcześniej (por. Tab. 4 i Tab. 5, s. 113) sytuację opisaną w Nowym Testamencie, gdy Jezus i Piotr kroczą po wodzie. Można zauważyć, że zwiększył się zakres akceptowanych twierdzeń o działaniu Boga w świecie w porównaniu z mocną wersją teizmu naturalistycznego. Słaby teizm naturalistyczny dopuszcza, a nawet uznaje

za istotne dla teizmu chrześcijańskiego, odwołania także do specjalnego działania Boga w świecie. Ma to być jednak działanie nieinterwencyjne w tym sensie, że nie łamie ono naturalnego porządku, inaczej mówiąc praw przyrody. Jak wykazane zostało wyżej, według przedstawicieli słabej wersji teizmu naturalistycznego, tak samo jak według przedstawicieli mocnej wersji teizmu naturalistycznego, działanie to jednak musi być także niejawne. Skutkiem tego jest brak jakichkolwiek twierdzeń z poziomów empirycznych mogących opisywać wspomnianą sytuację. Dobrze ilustruje to pozorność skuteczności zabiegów słabego teizmu naturalistycznego w jego wersji godzenia teizmu chrześcijańskiego z naukowym obrazem świata. Jak pokazuje MPA, religijnie istotne twierdzenia empiryczne muszą zatem zostać usunięte z takiego obrazu. Słaby teizm naturalistyczny, podobnie jak mocna odmiana tego stanowiska, jak to wykazano, usuwa te twierdzenia pod hasłem niezgody na teologię *Boga luk* i koncepcję Boga, który przemocą wdzierą się do przyrody poprzez nadnaturalne interwencje. MPA pokazuje, że istotą strategii teizmu naturalistycznego jest właśnie usunięcie odniesień do empirycznych twierdzeń tradycyjnego teizmu chrześcijańskiego.

Tabela 6. Ujęty w ramach MPA opis sytuacji, w której Jezus i Piotr krocą po wodzie, z punktu widzenia słabego teizmu naturalistycznego.

P1	Bóg jest istotą racjonalną. Stale podtrzymuje świat (włączając przyrodę) w istnieniu.
P2	Świat jest uporządkowany racjonalnie, <i>otwarty na specjalne działanie sfery nadnaturalnej</i> i istnieje w nim porządek aksjologiczny ugruntowany w Bogu.
P3	Bóg działa specjalnie, ale niejawnie w świecie przyrody w tych dziedzinach i przy użyciu tych aspektów przyrody, które pozwalają mu działać bez łamania naturalnego porządku.
P4	—
P5	—

Przyjęcie przez słaby teizm naturalistyczny założenia o jedynie niejawnym działaniu Boga w świecie sprawia, że ujęta z jego perspektywy relacja o tym, jak Jezus i Piotr krocą po wodzie, pozbawiona jest samego tego twierdzenia o tym, że Jezus i Piotr krocą po wodzie. MPA pozwala więc pokazać paradoksalność stanowiska słabego teizmu naturalistycznego. Choć akceptuje się w nim

tezę o specjalnym działaniu Boga w świecie, które może wywoływać określone skutki, jako tezy ważnej dla teizmu chrześcijańskiego, to jednocześnie nie pozwala się przyjąć tezy, że wśród tych skutków są takie, które są jawnym sposobem takiego działania. W ten sposób usuwa się z chrześcijaństwa szereg specyficznych dla niego i tradycyjnie akceptowanych twierdzeń empirycznych.

ROZDZIAŁ 4

EKOLOGIZM I ANTYANTROPOCENTRYZM TEIZMU NATURALISTYCZNEGO

Interwencjonistyczne i dualistyczne założenia tradycyjnego teizmu są przyczyną trudności w pogodzeniu go ze współczesnym naukowym obrazem świata ze względu na monizm naturalistyczny stanowiący podstawowe założenie współczesnej nauki. Chcąc pogodzić naukę z teizmem chrześcijańskim, teizm naturalistyczny dokonuje rewizji interwencjonistycznych i dualistycznych twierdzeń i założeń w ramach teizmu chrześcijańskiego. Jak wskazywał Barbour, opracowanie syntezy nauki i religii musi wiązać się z przeinterpretowaniem niektórych prawd religijnych. Oprócz doktryny o stworzeniu, jako objętej tą reinterpretacją, wymieniał też koncepcję natury człowieka oraz relacji między człowiekiem a przyrodą. Założenia TN w sprawie działania czynników nadnaturalnych w świecie znajdują także swój wyraz w przytoczonych niżej rozważaniach o roli i statusie człowieka wśród innych stworzeń. Niektóre z tych wypowiedzi nawiązują do idei związanych z problemami ekologii. Jak się okazuje, uzgadniając teizm z naturalizmem niektórzy teiści naturalistyczni wykraczają nawet poza samo odrzucenie interwencjonizmu w wyjaśnieniu pochodzenia człowieka. Ustępstwa wobec naturalizmu dotyczą tu także tych jego metafizycznych elementów, które dotyczą sensu i celu ewolucji kosmicznej i biologicznej, dla których to zagadnień badania empiryczne nie mogą stanowić materiału rozstrzygającego. Prowadzą one teistów naturalistycznych do antyantropocentrycznej wizji miejsca człowieka w przyrodzie. Odejście od antropocentryzmu wiąże się w tym wypadku także z przyjęciem perspektywy ekologizmu. Miano „ekologizmu” przypisuje się tu ideologii, która podkreśla silny związek człowieka z naturą, a w skrajnych wypadkach neguje różnicę między człowiekiem a resztą przyrody, charakteryzuje człowieka jako przede wszystkim zagrożenie dla życia na Ziemi i domaga się powstrzymania od wszelkich działań mogących naruszać pozaludzki ład przyrodniczy, zarówno jeśli chodzi o formy

ożywione, jak i nieożywione.²⁸⁰ Dostrzeganie w człowieku przede wszystkim zagrożenia dla przyrody wiąże się z odrzuceniem tradycyjnej dla teizmu chrześcijańskiego idei człowieka jako najważniejszego spośród ziemskich stworzeń, które ma prawo, by „czynić sobie ziemię poddaną”.

A. Antropocentryzm tradycyjnego teizmu chrześcijańskiego

Twierdzenie o szczególnym statusie człowieka w stworzonym świecie jest jedną z głównych idei filozoficzno-religijnych tradycyjnego teizmu chrześcijańskiego. Zanim podane zostaną argumenty na rzecz tej tezy, należy jednak rozpatrzyć pewną ważną wątpliwość, co pozwoli na właściwe jej ujęcie w niniejszych rozważaniach. Kontrargument wobec powyższego twierdzenia znajdziemy na przykład w analizach prowadzonych przez Clive’a S. Lewisa na temat średniowiecznego obrazu świata. Tradycyjnie właśnie tamten okres uznaje się za wzorcowy, jeśli chodzi o intelektualne oraz praktyczne zaangażowanie kultury europejskiej po stronie tradycyjnego teizmu chrześcijańskiego. Odwołując się do roli odgrywanej w średniowiecznym obrazie świata przez neoplatońską metafizykę emanacjonistyczną oraz koncepcję hierarchicznego porządku bytów, Lewis wykazuje, że ten średniowieczny obraz nie był wcale antropocentryczny, lecz wręcz antropoperyferyjny.²⁸¹ Wspomniane dwie idee w połączeniu z doktryną

²⁸⁰ Takie skrajne podejście u teistów naturalistycznych nie występuje. Barbour nawet wprost stwierdzał większą wartość życia ludzkiego od wartości innych organizmów (por. BARBOUR, **Nature...**, s. 129). Jak jednak zostanie dalej pokazane, w niektórych wypowiedziach pojawiają się przynajmniej wątki tego typu ideologii. Pełny wyraz tej ideologii określonej tu jako „ekologizm” znaleźć można na przykład w publikacjach Honoraty Korpiakiewicz pod nazwą „etyki ekoholistycznej”: „[...] etyka ekoholistyczna stoi na stanowisku poszanowania uczuć i interesów każdej formy istnienia we Wszechświecie, zarówno żywej, jak i nieożywionej” (Honorata KORPIAKIEWICZ, **Kosmoekologia. Obraz zjawisk**, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 212, s. 185; por. też Honorata KORPIAKIEWICZ, **Kosmoekologia z elementami etyki holistycznej. Hipoteza Gai-Uranosa**, Wyd. Drukarnia ProDruk, Poznań 2002).

²⁸¹ Por. Clive S. LEWIS, **Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej**, przeł. Witold Ostrowski, Znak, Kraków 1995, s. 51-58, 61-63, 65, 116-117.

Arthur O. Lovejoy wskazywał na problemy, jakie z koncepcją niedoskonałego świata stworzonego przez doskonałego Boga mieli myśliciele średniowieczni starający się zastosować koncepcje platońskie oraz emanacjonistyczne w wyjaśnieniu aktu stworzenia (por. Arthur O. LOVEJOY, **Wielki łańcuch bytu. Studium historii pewnej idei**, przeł. Artur Przybylski, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 77-112). „Najważniejszą i najbardziej znamieną okolicznością w historii religijnej i moralnej filozofii Zachodu jest fakt, że zarówno późny platonizm, jak i uznana filozofia Kościoła połączyły zaświatowość z [...] optymizmem. Obie podpisywały się pod dwiema sprzecznymi tezami: że «ten» świat jest z istoty rzeczą złą, od której trzeba uciekać, i że

chrześcijańską dostarczały modelu rzeczywistości, w której centrum i na szczycie znajdował się Bóg, będący źródłem wszelkiego istnienia. Zgodnie z ujęciem emanacjonistycznym kolejne poziomy istnienia, bardziej oddalone od Boga, są coraz dalsze od doskonałości, a świat materialny leży już na krańcach tego porządku. Człowiek, stworzony z prochu ziemi, należy więc niemal do „popłuczyn stworzenia”, do bytów последней kategorii. W tym sensie średniowieczny i jednocześnie chrześcijański obraz rzeczywistości jest obrazem teocentrycznym, antropoperyferyjnym, a nie antropocentrycznym.

Sens, w jakim można jednak mówić o antropocentryczności tradycyjnego dla chrześcijaństwa oraz cywilizacji europejskiej obrazu świata, ujawnia się przy rozpatrywaniu wagi teorii Kopernika i Darwina w rewizji tego tradycyjnego modelu. W pierwszym przypadku mowa tu o sensie, w jakim Kopernik usunął Ziemię wraz z człowiekiem z centrum Kosmosu. O ile, teologicznie ujmując świat, Bóg stanowi jego centrum, a Ziemia należy do ciał najbardziej od niego oddalonych, to jednak z punktu widzenia astronomii to Ziemia miała wyznaczać środek ruchu gwiazd i planet. Nowa teoria, choć była teorią astronomiczną, a nie teologiczną, naruszyła więc pewien sens, w jakim człowiek wraz z Ziemią mógłby być ujmowany jako umiejscowiony w centrum obrotu sfer niebieskich. By złagodzić antyantropocentryczne implikacje nowej koncepcji, Kepler poszukiwał argumentów, by tak rozumianego antropocentryzmu jednak bronić.²⁸²

Koncepcja Darwina stanowiła kolejne uderzenie w ideę antropocentryzmu. Zgodnie z nią człowiek okazuje się wynikiem ślepego, niekierowanego procesu naturalnego, w którym jedne formy wyłaniają się z poprzednich w powolnym stopniowym procesie, w którym zaciera się nawet granica między poszczególnymi gatunkami.²⁸³ Nigdy wcześniej przed ogłoszeniem jego teorii nie toczono

jego istnienie, z dokładnie tymi atrybutami, które posiada, jest dobrem tak wielkim, iż w jego stwarzaniu ujawniły się najbardziej boskie ze wszystkich atrybutów Boga” (LOVEJOY, **Wielki łańcuch bytu...**, s. 111).

²⁸² Por. BYLICA, „Wpływ teizmu chrześcijańskiego...”, s. 82. Według Lovejoya koncepcje związane z astronomią o nieskończonym rozmiarze Wszechświata czy wielości zamieszkałych planet nie przyczyniły się znacząco do „obniżenia samooceny naszej rasy” (por. LOVEJOY, **Wielki łańcuch bytu...**, s. 216).

²⁸³ Istnienie wyraźnych granic między gatunkami zakładane było w biologii od czasów starożytnych do XVIII ze względu na przyjmowanie koncepcji Arystotelesa i Platona, a rozpoznanie tych granic stanowiło naczelne zadanie: „[...] w logice i przyrodoznawstwie Arystotelesa, a zatem i później w średniowieczu, obecne były dwie odmiany myślenia. Pierwsza miała na celu ostre podziały, wyraźne rozróżnienia między przedmiotami przyrody, a zwłaszcza między istotami żywymi. Uszeregowanie zwierząt i roślin w wyraźnie określonych gatunkach, przypuszczalnie (skoro Platoński dualizm sfer bytu nadal miał duży wpływ) odpowiadające rozróżnieniom między wiecznymi ideami, było pierwszym zadaniem badacza świata organicznego. [Jeszcze w XVIII w. — PB] [...] założenie, że faktycznie istnieją «naturalne gatunki, ustanowione przez Autora natu-

tak gorących sporów o to, czy istnieje coś, co jakościowo odróżnia człowieka od innych form życia. Zerwanie za sprawą teorii Darwina z tradycyjnym antropocentrycznym ujęciem stworzenia wyraża się w cywilizacji, w której obecnie żyjemy, między innymi wciąż trwającą ostrą i bogatą w odmienne opinie dyskusją na temat statusu człowieka w przyrodzie.

Antropocentryzm, dla którego kopernikanizm oraz ewolucjonizm stanowią wyzwanie, wiązał się z ważnym dla antropologii tradycyjnego teizmu chrześcijańskiego — w której ugruntowana była cywilizacja europejska — przekonaniem, że człowiek jest szczególnym stworzeniem Boga. Choć z punktu widzenia modelu średniowiecznego zamieszkuje on na peryferiach świata, jakby na jego śmietniku (jak wyraża się Lewis, nawiązując do Makrobiusza²⁸⁴), to jednak ze wszystkich stworzeń na Ziemi tylko o człowieku mówi Ks. Rodzaju, że stworzony został na podobieństwo Boga. Zatem to nie kozy, krowy czy dziki, nie sokoły czy orły, nie gaje czy rzeki, nie kwiaty ani owady, ale człowiek jest podobny Bogu. Co więcej, tylko do człowieka Bóg kieruje słowa, w których poleca mu, by czynił sobie ziemię poddaną: „Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi!” (Rdz 1:25).²⁸⁵

ry» nadal było ogólnie akceptowane, a gatunki naturalne były oczywiście stałymi gatunkami” (LOVEJOY, **Wielki łańcuch bytu...**, s. 267-268). Teoria Darwina o gradualistycznej ewolucji wpisywała się w nurt myślenia, w którym brak jest takich ostrych granic, a który był zgodny z regułą określaną przez Lovejoya jako „zasada ciągłości”. Ze względu na tę zasadę jeszcze przed Darwinem podważano ideę gatunku (por. LOVEJOY, **Wielki łańcuch bytu...**, s. 271-272). Zastosowanie tej zasady do człowieka sugerowało brak ostrych granic między człowiekiem a wyższymi małpami, co skutkowało uznaniem przez Jean-Jacquesa Rousseau, że człowiek i wyższe małpy, to jeden gatunek (por. LOVEJOY, **Wielki łańcuch bytu...**, s. 271-277). Odkrycia dokonane za pomocą mikroskopu zdawały się potwierdzać zasadę ciągłości życia, na podstawie której spekulowano też, że życie powstało zapewne także na innych planetach (por. LOVEJOY, **Wielki łańcuch bytu...**, s. 279-281). Stąd niektórzy wyprowadzali wnioski godzące w koncepcję szczególnego miejsca człowieka w świecie: „Pośpiejniejsze umysły wołały zajmować się bardziej niemiłym aspektem tego obrazu. Dobrze służyło to Pascalsowskiemu «poniżaniu» człowieka i trwożeniu człowieka, jasnemu uświadamianiu mu jego znikomego miejsca w planie kosmicznym i jego ograniczonych zdolności rozumienia” (LOVEJOY, **Wielki łańcuch bytu...**, s. 281). Zgodnie z odmienną tendencją uznawano, że odkrycia mikroskopowe i domniemane istnienie wielu nieznanых mikroorganizmów wskazują na płodność i dobroć Boga (por. LOVEJOY, **Wielki łańcuch bytu...**, s. 281).

²⁸⁴ Por. LEWIS, **Odrzucony obraz...**, s. 66.

²⁸⁵ Leslie Stevenson i David L. Haberman uznają, że są to podstawowe elementy rozumienia człowieka w tradycji biblijnej (por. LESLIE STEVENSON i David L. HABERMAN, **Dziesięć koncepcji natury ludzkiej**, przeł. Urszula Wieczorek, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Warszawa 2001 (cyt. za: Maciej GURTOWSKI, „Wizja natury ludzkiej w filozofii oświecenia, neuronauce i teorii socjologicznej”, w: Andrzej ZYBERTOWICZ *et al.*, **Samobójstwo oświecenia? Jak neuronauka i nowe technologie pustoszą ludzki świat**, Wydawnictwo Kasper, Kraków 2015, s. 108 [105-188]).

Przyjmowano także, że wszelkie inne stworzenia istnieją właśnie ze względu na człowieka czy też dla człowieka. Zgodnie ze średniowiecznym podręcznikiem teologii, czyli **Sentencjami** Piotra Lombarda, „Jak człowiek uczyniony jest ze względu na Boga, mianowicie aby mógł mu służyć, tak świat uczyniony jest dla człowieka, aby mógł mu służyć”.²⁸⁶ Zgodnie z takim ujęciem, wskazującym na wyższość człowieka względem innych stworzeń na Ziemi, Lewis pisał, że człowiek został stworzony, „[...] aby Być kapłanem zwierząt, a nawet w pewnym sensie ich Chrystusem — pośrednikiem, poprzez którego przyjmą tak wiele z Bożej chwały, na ile im pozwala ich bezrozumna natura”.²⁸⁷ Także odwołując się do ewolucyjnej historii życia na Ziemi, Lewis wskazywał na antropocentryczne konsekwencje tradycyjnego podejścia: „[...] jeśli tradycyjna kosmologia jest w jakimś sensie słuszna (nie mówię tu o znaczeniu dosłownym), wówczas wszystko, co istnieje na naszej planecie, jest związane z człowiekiem; nawet stworzenia, które wyginęły, zanim pojawił się człowiek, są postrzegane w swym prawdziwym świetle jedynie wówczas, gdy widzi się w nich nieświadomych zwiastunów człowieka”.²⁸⁸ Idea wyjątkowej i naczelnej roli człowieka wśród innych stworzeń była powszechnie przyjmowana jeszcze w XVIII w. jako ważny składnik ówczesnej fizykoteologii: „«Teologia fizyczna», tak ukochana przez twórców pouczających dzieł, zarówno deistycznych, jak i ortodoksyjnych, miała w zamierzeniu dowodzić istnienia Boga, lecz w efekcie była gloryfikacją człowieka, w znacznej części opierała się bowiem

²⁸⁶ Piotr LOMBARD, *Libri sententiarum*, II, 1, 8 (cyt. za: LOVEJOY, *Wielki łańcuch bytu...*, s. 217).

²⁸⁷ Clive Staples LEWIS, *Problem cierpienia*, przeł. Andrzej Wojtasik, Wydawnictwo Esprit, Kraków 2010, s. 95. Lewis twierdził, że z takiej tradycyjnej, religijnej koncepcji wynika, iż tylko zwierzę oswojone jest zwierzęciem „naturalnym”, co różni się zasadniczo od ateistycznej koncepcji naturalności zwierzęcej: „Ateiści [...] uważają, że współistnienia człowieka i zwierząt jest jedynie przypadkowym rezultatem interakcji faktów biologicznych, a oswojenie zwierzęcia przez człowieka jest jedynie arbitralnym zakłóceniem jednego gatunku przez drugi. Dla nich «prawdziwym» albo «naturalnym» zwierzęciem jest dzikie zwierzę, a oswojone zwierzę, to coś sztucznego i nienaturalnego. Jednak chrześcijaninowi nie wolno tak myśleć. Człowiek został wyznaczony przez Boga, aby sprawować władzę nad zwierzętami i wszystko, co człowiek czyni, jest albo prawowitym wykorzystywaniem, albo świętokradczym nadużyciem tej władzy pochodzącej z Bożego nadania. Oswojone zwierzę jest zatem w najgłębszym sensie jedynym «naturalnym» zwierzęciem — jedynym, które, jak widzimy, zajmuje miejsce, do którego zajmowania zostało stworzone [...]» (LEWIS, *Problem cierpienia...*, s. 171).

Jak wskazywał Lovejoy, metafizyczne zasady średniowiecza nakazywały przyjmować równocześnie, że każde ogniwo łańcucha bytu zostało stworzone i istnieje ze względu na nie samo, a nie dla pożytku jakiegoś innego ogniwa (LOVEJOY, *Wielki łańcuch bytu...*, s. 216). Współcześni teiści naturalistyczni, jak zostanie wykazane dalej, podkreślają właśnie ten aspekt statusu innych stworzeń.

²⁸⁸ Lewis, *Problem cierpienia...*, s. 175-176.

na założeniu, że wszystkie inne stworzone byty istnieją ze względu na człowieka”.²⁸⁹

Szczególny status człowieka, z punktu widzenia tradycyjnego teizmu chrześcijańskiego, podkreślony został przez wcielenie Boga w osobie Jezusa z Nazaretu. I znów Syn Boga przychodzący, by odkupić nie tylko człowieka, ale całe stworzenie, nie przychodzi jako jednostka jakiegoś niższego rodzaju naturalnego, jak: koza, krowa, lew itd. Nie wciela się też w żaden z rodzajów jakiejś powszechnie występującej cząstki elementarnej. Pojawia się jako człowiek. Wcielenie skutkować ma odkupieniem i specjalnym wywyższeniem natury ludzkiej. Zgodnie z tradycyjną teologią za sprawą wcielenia Boga w człowieka natura człowieka zostaje wywyższona ponad wszelkie inne stworzenia. Zakładając to wywyższenie człowieka, Paweł pisze: „Czy nie wiecie, że aniołów sądzić będziemy?” (1 Kor 6:3). Wywyższenie to wynikać ma z tego, że Syn Boży zjednoczył ze sobą ludzką naturę. Jak pisze współczesny francuski teolog, kardynał Jean Daniélou, omawiając uczestnictwo aniołów w czasie Wniebowstąpienia Chrystusa:

Związek aniołów z Wniebowstąpieniem posiada głębsze znaczenie. Jest elementem sedna tajemnicy, której sam fakt wyniesienia Chrystusa w ciełe w otoczeniu anio-

²⁸⁹ LOVEJOY, **Wielki łańcuch bytu...**, s. 217. Jednocześnie wielu myślicieli nowożytnych wskazywało na nieadekwatność i absurdalność tego typu przekonań. Lovejoy przytaczał odpowiednie wypowiedzi Galileusza: „Zbyt wiele sobie przypisujemy, jeśli mniemamy, że troska o nas jest właściwym zadaniem Boga, celem, poza który boska mądrość i moc nie wykraczają”; Henry’ego More’a: „[...] z dumy i głupoty lub hardej zarozumiałości bierze się to, że skłonni jesteśmy mniemać, iż w pewnym sensie wszystkie rzeczy uczynione są dla człowieka, a zatem, że nie są one w ogóle uczynione dla nich samych”; Kartezjusza: „[...] nie jest wcale prawdopodobne, jakoby wszystko gwoili nam tak zostało zrobione, że już żadnego innego ponadto nie ma zastosowania. A już wprost śmieszne i niewydarzone jest zakładanie tego w rozważaniach przyrodniczych. Bo nie wąpimy, że mnóstwo rzeczy istnieje lub ongiś istniało i już istnieć przestało, których żaden człowiek nigdy nie widział ani nie pojmował, i które nigdy nikomu żadnego nie przyniosły pożytku” (cyt. za: LOVEJOY, **Wielki łańcuch bytu...**, s. 218-219). Krytykami koncepcji o naczelnym statusie człowieka w wielkim łańcuchu bytu byli też w tamtym okresie Leibniz, Spinoza, a także Wolter. Niezależnie od tego, jak pisał Lovejoy o filozofii XVIII wieku: „nie było okresu, w którym pisarze wszelkiego rodzaju — ludzie nauki i filozofowie, poeci i eseści, deści i ortodoksyjni duchowni — nie mówiliby więcej o łańcuchu bytu czy nie akceptowali bardziej bezwarunkowo ogólnego schematu idei z nim związanego [...]” (LOVEJOY, **Wielki łańcuch bytu...**, s. 213). Można więc wnioskować, że do czasów nowożytnych tradycyjna koncepcja naczelnej roli człowieka w świecie była powszechnie przyjmowana w cywilizacji europejskiej.

Sam Lovejoy był bardzo krytyczny względem tradycyjnego podejścia. Pisał o człowieku jako o gatunku, „który nieco zbyt pochlebnie określił siebie mianem *homo sapiens*” (LOVEJOY, **Wielki łańcuch bytu...**, s. 27), a nawet stwierdzał wprost o koncepcji głoszącej, iż wszystko zostało stworzone dla człowieka, że jest ona „jednym z najbardziej osobliwych pomników ludzkiej głupoty” (LOVEJOY, **Wielki łańcuch bytu...**, s. 217).

łów nie wyczerpuje. W bardziej teologicznym ujęciu, ponad wszelkie przewyższające ją hierarchie anielskie zostaje wyniesiona natura ludzka, którą Boże Słowo zjednoczyło ze sobą. [...] Pośród osłupienia mocy niebieskich, natura ludzka zostaje oto wyniesiona w osobie Chrystusa ponad wszelkie stworzenia anielskie, znane i nieznanne.²⁹⁰

Na potwierdzenie tego stanowiska w tradycji Daniélou przytacza między innymi słowa św. Jana Chryzostoma piszącego, że Chrystus:

ofiarował Ojcu pierwociny naszej natury i Ojciec bardzo upodobał je sobie, a to z powodu godności ofiarowującego i czystości daru, tak że je przyjął, przy sobie posadził i rzekł: „Siądź po prawicy mojej”. Do jakiej natury Bóg powiedział „Siądź po prawicy mojej”? Do tej, która niegdyś usłyszała: „Prochem jesteś i w proch się obrócisz”.²⁹¹

Z punktu widzenia chrześcijaństwa człowiek jest jedynym bytem ziemskim tak szczególnie wyróżnionym.

Powstanie człowieka, a szczególnie duszy ludzkiej, Kościół Rzymskokatolicki traktuje jako wynik specjalnego działania Boga. Współczesnym wyrazem tego tradycyjnego dla chrześcijaństwa stanowiska jest wypowiedź Piusa XII z encykliki *Humani generis* (1950), w której w sprawie ewolucyjnego pochodzenia duszy ludzkiej stwierdzał, iż: „[...] co się tyczy duszy, wiara każe nam przyjąć, iż Bóg bezpośrednio stwarza dusze”.²⁹² Na wyjątkowe dla człowieka własności związane z posiadaniem niematerialnej duszy wskazuje natomiast **Katechizm Kościoła Katolickiego**:

Człowiek: zadaje sobie pytanie o istnienie Boga swoją otwartością na prawdę i piękno, swoim zmysłem moralnym, swoją wolnością i głosem sumienia, swoim dążeniem do nieskończoności i szczęścia. W tej wielorakiej otwartości dostrzega znaki swojej duchowej duszy. „Zaród wieczności, który w sobie nosi, nie może być sprowadzany do samej tylko materii” — jego dusza może mieć początek tylko w Bogu (33).

²⁹⁰ Jean DANIÉLOU, **Aniłowie i ich misja**, przeł. Katarzyna Kubaszczyk, Warszawa — Ząbki 2006, s. 61-62.

²⁹¹ Św. Jan CHRYZOSTOM, „Kazanie na Wniebowstąpienie”, w: Św. Jan CHRYZOSTOM, **Homilie i kazania wybrane**, przeł. Wojciech Kania, Warszawa 1997 (cyt. za: DANIÉLOU, **Aniłowie...**, s. 63).

²⁹² PIUS XII, **Enc. Humani generis z dnia 12. VIII 1950 r.**, przeł. ks. A. Tymczak, Orchard Lake, Michigan 1951 (cyt. za: ks. dr Antoni SŁOMSKI, „Pochodzenie i początki człowieka w świetle nauki katolickiej”, w: ks. dr Antoni SŁOMSKI, **Problem pochodzenia człowieka**, Pallottinum, Poznań 1957, s. 151 [143-187]).

W dalszej części pokazane zostanie, jak te poszczególne elementy składające się na wyróżniony status człowieka zostają poddane rewizji w niektórych wypowiedziach przedstawicieli teizmu naturalistycznego, który stara się uzgodnić doktrynę chrześcijańską z obrazem świata prezentowanym przez naturalizm naukowy. W Podsumowaniu wskazanie zostanie, że proponowana modyfikacja teizmu chrześcijańskiego w kwestii natury człowieka i relacji człowieka względem przyrody wykracza poza konieczne ramy uzgadniania chrześcijańskiej koncepcji statusu człowieka z empirycznym wymiarem naukowego obrazu rzeczywistości. Wskazuje ona na uległość teizmu naturalistycznego względem metafizycznych założeń naturalizmu, z punktu widzenia których ujęcie tradycyjne jest nie do przyjęcia.

B. Wątki antyantropocentryzmu i ekologizmu w publikacjach teistów naturalistycznych

a) Brak wyróżnionego sposobu stworzenia człowieka

Typowe dla teistów naturalistycznych podejście w wyjaśnianiu roli Boga w stworzeniu życia oraz jego różnorodnych form wyklucza odwołanie do działania interwencjonistycznego. Według Peacocke'a z punktu widzenia teizmu Bóg jest źródłem istnienia wszystkich procesów naturalnych i nie zajmuje się wypełnianiem luk w przyrodniczym porządku przyczynowym, także jeśli chodzi o powstanie życia:

Pojawienie się żywych organizmów z materii nieożywionej można uznać za zjawisko naturalne niewymagające „Boga wypełniającego luki”, który miałby interweniować, uchylając prawa natury (jako *deus ex machina*), aby zapewnić dokonanie się tego zjawiska. Rzeczywiście Bóg uczynił rzeczy, które robią się same [...]. Według teistów Bóg nadaje istnienie całemu procesowi z możliwością emergencji samoorganizujących się systemów i życia (tym samym nie jest „Bogiem wypełniającym luki”).²⁹³

Zagadnienie powstania życia nie jest jednak specjalnie ważne, jeśli chodzi o antropocentryzm tradycyjnego teizmu chrześcijańskiego. Ewentualne specjalne stworzenie życia wyróżniałoby *wszystkie* organizmy żywe spośród bytów nieożywionych, a nie tylko człowieka. Dla wyróżnienia człowieka spośród wszelkich innych bytów na Ziemi nie jest ważne to, że jest on organizmem żywym, bo pod tym względem jest jednym z wielu takich bytów. Nie jest więc

²⁹³ PEACOCKE, *Drogi od nauki do Boga...*, s. 102.

ważne, jak powstało życie ani różne pozaludzkie jego formy. Dla statusu człowieka nie ma też znaczenia, czy Bóg stworzył życie w wyniku bezpośredniej interwencji, czy powstało ono w długim procesie przebiegającym zgodnie ze stworzonymi przez Boga prawami. To nie pewna „forma istnienia białka” jest wyróżniona, lecz człowiek i to koncepcja roli Boga w stworzeniu człowieka jest przez to istotna dla antropocentryzmu chrześcijańskiego.

Sklonność do niewyróżniania człowieka spośród innych stworzeń ożywo-nych przejawiała się u Peacocke’a także w jego propozycji zastąpienia nazwy „zasada antropiczna” określeniem „zasada biotyczna”: „Na krótko przed wygłoszeniem w 1978 roku cyklu Bampton Lectures usłyszałem w Cambridge opinię Brandona Cartera na temat «wielkiej liczby zbiegów okoliczności», jak je nazywał, które umożliwiły we wszechświecie powstanie życia z węgla. Nazwał to «zasadą antropiczną» (choć bardziej odpowiednie byłoby określenie «zasada biotyczna»)”.²⁹⁴ Wspomniana zasada, a raczej koincydencje, na które wskazuje się przy jej formułowaniu, nie jest też podstawą dla wniosku o istnieniu Projektanta-Stwórcy, który mógłby się kryć za tzw. „subtelnym dopasowaniem” (*fine tuning*) pewnych podstawowych własności przyrody: „Na podstawie zasady antropicznej można powiedzieć tyle, że nasze pojawienie się we wszechświecie jest zgodne z tezą o Bogu Stwórcy, którego celem jest powołanie do życia osób, u których rozwija się świadomość. Nie jestem skłonny uważać, że zasada antropiczna pozwala zakładać istnienie projektu potwierdzającego istnienie Boga Stwórcy”.²⁹⁵

W kontekście dyskusji o zasadzie antropicznej oraz koncepcji *multiwersum* Peacocke wykluczał koncepcję Boskiej interwencji nie tylko w kwestii powstania człowieka, ale także koncepcję wpływu Boga na warunki początkowe Wszechświata, które miałyby doprowadzić do pojawienia się człowieka. Wypowiedź w tej sprawie sformułował on tak, by podkreślić rolę przypadku w powstaniu człowieka i uniknąć odwołania do jakiegokolwiek specjalnej roli Boga w tym procesie:

[...] mamy dobre powody, aby na podstawie współzależności przypadków w podlegającej prawom strukturze uznać, że twórcze działanie Boga w ewolucji biologicznej polega na sprawdzaniu możliwości i powoływaniu do życia nowych form. [...] dlaczego, skoro się z tym zgadzamy, nie możemy podobnie pojmować Boga jako działającego na drodze losowej eksploracji wszystkich możliwych rodzajów wszechświata w strukturze, której zakres możliwości określa metaprawo? Wówczas Bóg dopuszczałby możliwość powołania do istnienia wszechświata zdolnego do

²⁹⁴ PEACOCKE, *Drogi od nauki do Boga...*, s. 102-103.

²⁹⁵ PEACOCKE, *Drogi od nauki do Boga...*, s. 103.

wytworzenia i podtrzymania życia. W tym wypadku istnienie wielu wszechświatów byłoby nadal zgodne z nadaniem im istnienia przez Boga Stwórcę, który ma zamiar — w jakimś czasie, w jakimś miejscu, w jakiejś galaktyce, w jakimś wszechświecie — powołać do istnienia żywe organizmy zdolne rozwinąć się w osoby. Jednak, *przyjmując, że istniejemy*, nie możemy jeszcze na tej podstawie twierdzić, że początkowy stan wszechświata został zdeterminowany przez Boga, aby zapewnić nam istnienie [...].²⁹⁶

Peacocke starał się w ten sposób uniknąć twierdzenia o bezpośrednim udziale Boga w powstaniu zarówno człowieka, jak i Wszechświata. Można jednak mieć wątpliwość: skoro Bóg nie stworzył człowieka, bezpośrednio interweniując w procesy przyrodnicze, ani nie determinował początkowego stanu Wszechświata, to w jakim sensie w ogóle można mówić, że Bóg realizował zamiar powstania człowieka? Być może Peacocke zgodziłby się z tezą, że Bóg uczynił to przez dobór odpowiedniego wspomnianego już metaprawa, wyznaczającego zakres możliwych wszechświatów. W pewnym więc sensie wpływałby na to, że pojawi się Wszechświat, którego warunki początkowe umożliwią w przyszłości realizację Jego zamiaru. Niezależnie od odpowiedzi i problemów ze spójnością tej koncepcji, jasny wydaje się cel wyводу, jakim jest uniknięcie koncepcji bezpośredniego udziału Boga w powstaniu naszego Wszechświata oraz człowieka.

Zgodnie zatem z proponowaną przez Peacocke'a koncepcją Bóg zatem tak samo pozostawił wszystko procesom naturalnym zarówno przy powstaniu naszego Wszechświata, życia, jak i człowieka. Jeśli w tych zdarzeniach był jakiś udział Boga, to był on w każdym z tych przypadków taki sam.

Podobną koncepcję uniformistycznego działania Boga we wszystkich procesach zachodzących we Wszechświecie wyrażał Życiński. Choć pisał, że „przejście od psychizmu zwierzęcego do psychizmu ludzkiego wymaga uwzględnienia bardzo głębokiej różnicy, która przejawia się tym, iż jedynie człowiek stanowi istotę obdarzoną nieśmiertelną, niematerialną duszą”,²⁹⁷ to jednocześnie krytykował ideę interwencyjnego stworzenia duszy ludzkiej, nazywając ją „naiwnym antropomorfizmem”:

Procesu tego nie należy ujmować w sposób zdominowany przez naiwne antropomorfizmy. Pojawiają się one wówczas, gdy ewolucję na poziomie zwierzęcym ujmowalibyśmy wyłącznie w kategoriach doboru naturalnego, a dopiero przy powstaniu człowieka wprowadzilibyśmy specjalną ingerencję stwórczą Boga. Boski *Logos*

²⁹⁶ PEACOCKE, *Drogi od nauki do Boga...*, s. 104.

²⁹⁷ ŻYCIŃSKI, *Bóg i ewolucja...*, s. 57.

jest immanentnie obecny w całym procesie twórczego rozwoju wszechświata. Proces tworzenia trwa w każdej epoce i nasze „trwanie w istnieniu” jest tego przejawem.²⁹⁸

Zdaniem Życińskiego takie specyficznie ludzkie cechy jak wrażliwość moralna i estetyczna nie powinny być traktowane jako świadectwo interwencjonistycznego stworzenia duszy ludzkiej, gdyż występują także u zwierząt niższych, choć w postaci cząstkowej. Ich pojawienia się nie należy, w jego ujęciu, rozumieć interwencjonistycznie:

W głębi odwiecznych puszcz we wspólnocie istot, których wygląd zewnętrzny daleko odbiegał od nam współczesnych elegantów, Bóg zaszczerpił iskrę nieśmiertelności, która wносиła w egzystencję naszych przodków możliwość życia wiecznego. W klasycznym ujęciu prawdę tę wyraża formuła: W ciało istot ukształtowane na drodze ewolucji Bóg, dzięki szczególnej interwencji stwórczej, wprowadził niematerialną duszę — pierwiastek nieśmiertelności.

W kręgu autorów chrześcijańskich toczą się polemiki, jak rozumieć „szczególną interwencję stwórczą”. Niektórzy chcieliby złączyć z nią wystąpienie radykalnej nieciągłości w ludzkim zachowaniu. Podczas gdy na poziomie cielesnym zachodziłaby ustawiczna przemiana cech biologicznych, na poziomie duchowym dusza pojawiała by się nagle skutkiem specjalnej Bożej interwencji. *Interpretację tę trudno jednak obronić*, gdyż przejawem ludzkiej niematerialnej duszy są zazwyczaj także reakcje obserwowane na poziomie ludzkiej psychiki. [...] Przejawem ludzkiej duchowości pozostaje [...] wrażliwość moralna i estetyczna, która w zaczątkowej formie występuje już u zwierząt niższych. Ta zaczątkowa postać stanowi formę psychizmu ludzkiego, którego genezę można wyjaśnić bez odwołania do duszy niematerialnej.²⁹⁹

Stwarzanie przyrody oraz człowieka ma więc charakter ewolucyjny i odbywa się bez interwencji.

Jak wskazywano wcześniej w tej pracy, również Polkinghorne jest konsekwentny w godzeniu teizmu z naturalizmem, przyjmując właśnie, że powstanie człowieka, w tym psychizmu ludzkiego (duszy), miało miejsce bez specjalnej interwencji.³⁰⁰ Pochodzenie człowieka, w tym tej jego części tradycyjnie identyfikowanej z duszą, ujmuje on jako wynik tego samego rodzaju procesu — procesu naturalnego bez udziału specjalnej Boskiej interwencji.

²⁹⁸ ŻYCIŃSKI, *Bóg i ewolucja...*, s. 57. Por. też BYLICA, „Główne założenia...”, s. 88.

²⁹⁹ ŻYCIŃSKI, *Bóg i stworzenie...*, s. 66-67. Wyróżnienie dodane — PB.

³⁰⁰ Por. rozdz. 3, podrozdz. C, punkt a)iv.

Zgodnie z przedstawioną wyżej koncepcją „działanie” Boga w powstaniu człowieka było takie samo jak w powstaniu wszystkich innych gatunków, a nawet w powstaniu bytów nieożywionych, i polegało na stwórczym procesie ewolucji kosmicznej. W tym sensie, jeśli chodzi o pochodzenie czy sposób stworzenia naszego gatunku, według teizmu naturalistycznego człowiek nie wyróżnia się spośród wszelkich innych bytów naturalnych.

b) Niewyróżnione miejsce człowieka w przyrodzie w kontekście problemu celu ewolucji kosmicznej i biologicznej

Peacocke bezpośrednio krytykuje takie antropocentryczne podejście, które uznaje człowieka za cel ewolucji, w której inne gatunki miałyby być jedynie narzędziami umożliwiającymi realizację tego celu lub stanowiąc dla człowieka źródło zasobów. Twierdził, że gatunki (także wymarłe) powołane zostały przez Boga do istnienia dla nich samych i odwoływał się do konieczności porzucenia antropocentryzmu na rzecz ekoteologii:

Teiści, którzy uważają, że ostateczną przyczyną wszelkiego istnienia jest Bóg jako Stwórca, muszą postawić sobie nowe pytanie: Czy dopuszczalna jest myśl, że te miliardy gatunków innych niż *Homo sapiens*, z których większość już wymarła, są tylko produktem ubocznym procesu zmierzającego do powstania człowieka? [...] musimy dzisiaj niewątpliwie pozbyć się antropocentrycznej krótkowzroczności i uznać, że to, co możemy tylko podziwiać jako niezwykłą różnorodność i indywidualność innych organizmów, Bóg powołuje dla nich samych [...]. Doszliśmy tutaj do podstaw ekoteologii, która wartość wszystkich żywych stworzeń upatruje w ich szczególnym znaczeniu, jakie mają dla Boga same w sobie, a nie po prostu jako etap na drodze do ludzkości lub jako zasoby do eksploatacji przez człowieka.³⁰¹

Z punktu widzenia ekoteologii każdy gatunek ma szczególne znaczenie dla Boga. Zatem ponownie człowiek okazuje się nie być gatunkiem wyróżnionym.

Podobnie o niewyróżnionym charakterze człowieka w procesie kosmicznej ewolucji wypowiada się Heller. W jednym z wywiadów na pytanie: „Czy to [szczególne dopasowanie pewnych parametrów Wszechświata] znaczy, że ewolucja wszechświata była skierowana na nasze zaistnienie?” Heller odpowiedział: „Przestrzegałbym przed takim twierdzeniem. Kopernik już kiedyś usunął czło-

³⁰¹ PEACOCKE, *Drogi od nauki do Boga...*, s. 105-106.

wieka ze środka wszechświata. Nie róbmy teraz z człowieka celu kosmicznej ewolucji”.³⁰²

Na niestosowność antropocentrycznych interpretacji historii życia na Ziemi wskazuje także Haught, który jest szczególnie zainteresowany problemami ekoteologii.³⁰³ Wprost pisze o antropocentryzmie jako niewłaściwej perspektywie w rozważaniach nad celem ewolucji biologicznej:

[...] [Niektórzy — PB] dostrzegają działanie opatrnościowej ręki Boga w surowości samego procesu darwinowskiego. Zakładają, że Bóg zaplanował na Ziemi „szkołę dla duszy”, a okrucieństwo ewolucji jest istotną częścią tej pedagogii.

[...] Interpretacja pedagogiczna, choć nie łagodzi odrażających cech ewolucji [...], to jednak ciągle jest antropocentryczna. Nie daje przekonującej odpowiedzi na pytanie, czemu służyły miliardy lat walki niewinnego przedludzkiego życia.³⁰⁴

c) Dusza ludzka a podmiotowość i godność człowieka

Haught wskazuje także, że po Darwinie należy zrewidować tradycyjną koncepcję przyjmującą, że człowieka spośród innych istot żywych ma wyróżniać posiadanie niematerialnej duszy:

Trudno [...] wpisać [...] starożytną (lub raczej platońską) antropologię w ramy nowego ewolucyjnego obrazu świata. Dlatego darwinizm skłania nas do ponownego przemyślenia, czym jest „dusza”.

[...] byłoby rozsądniej uznać, że coś analogicznego do „duszy” istnieje we wszystkich bytach żyjących. [...]

Nawet w epoce naukowej nie dziwi jednak doszukiwanie się wewnętrznego wymiaru w każdej żyjącej istocie. Być może wszystkie żyjące organizmy charakteryzuje

³⁰² Michał HELLER, [wywiad:] „Wszechświat jest twórczy, choć nieprzewidywalny”, *Wprost*, nr 1/2/2010 (1406), <http://www.wprost.pl/ar/182766/Wszechswiat-jest-tworczy-choc-nieprzewidywalny/> (29.12.2010). Por. też BYLICA, „Główne założenia...”, s. 86.

³⁰³ Wyrazem tego, oprócz cytowanych w tym artykule wypowiedzi, są także jego rozważania zawarte w książce poświęconej tematowi ekoteologii (por. John F. HAUGHT, **The Promise of Nature: Ecology and the Cosmic Purpose**, Paulist Press, New York/Mahwah 1993). Wprost stwierdza on, że w kontekście problemów ekologii tradycyjna teologia jest zbyt antropocentryczna: „[...] same religie są często antropocentryczne. A jeśli są teocentryczne [...], to czasami są tak skupione na porządku nadnaturalnym, że nie doceniają porządku przyrodniczego. [...] Czy jest taka religijna perspektywa ujmowania kosmosu, która unika nadmiernego antropocentryzmu [...]?” (HAUGHT, **The Promise of Nature...**, s. 31-32). Haught dostrzega możliwe rozwiązanie w teologii procesu (por. HAUGHT, **The Promise of Nature...**, s. 32).

³⁰⁴ HAUGHT, **Odpowiedzi na 101 pytań...**, s. 134-135.

pewien aspekt „podmiotowości”, który wymyka się obserwacji naukowej. [...] Inne istoty mogą jednak posiadać ukrytą „podmiotowość” [...] przez którą uczestniczą w Boskim Duchu i są głęboko dotykane przez tego, którego nazywamy Samym Życiem.³⁰⁵

Haught sugeruje, że nie tylko człowiek, ale także zwierzęta mogą posiadać coś w rodzaju duszy, a nawet, że wszystkie organizmy dysponują pewną podmiotowością pozwalającą na „uczestniczenie w Boskim Duchu”.

Zrównanie zwierząt i człowieka w ekoteologii Haughta związane jest także z kategorią godności oraz sugerowaniem, wbrew tradycyjnej doktrynie chrześcijańskiej, że to nie sam człowiek został stworzony na podobieństwo Boga, ale że także inne stworzenia, a dokładniej — zbiór wszystkich stworzeń. Wydaje się bowiem, że tak można interpretować następujące słowa:

[...] możemy odczytywać historię naszych ewolucyjnych korzeni w sposób, który pozwoli nam [...] postrzegać resztę istot żyjących (przynajmniej do pewnego stopnia) jako byty, które dzielą z nami godność podarowaną nam przez Stwórcę.

Prawdopodobnie jesteśmy jedynym gatunkiem na ziemi obdarzonym wolnością, odpowiedzialnością i zdolnością do bezinteresownej miłości [...].

Czy to znaczy, że inne stworzenia nie mają na sobie odcisniętego znaku Stworzyciela? Po Darwinie musimy widzieć siebie w kontekście dłuższej historii i szerszej wspólnoty życia [...]. Ta duża wspólnota życia, tworząca organiczną jedność, odzwierciedla Źródło Życia w bogatszy sposób, niż czyniłby to jeden gatunek, nawet nasz własny.³⁰⁶

Ani więc dusza, ani podmiotowość, godność czy zdolność do „uczestniczenia w Boskim Duchu” nie odróżniają człowieka od innych stworzeń.

d) Wzajemna zależność człowieka oraz innych organizmów

Perspektywa ewolucjonistyczna nakazuje Haughtowi przyjęcie, że istotą człowieczeństwa jest wzajemna zależność między człowiekiem a pozostałymi formami życia:

[...] do definicji ludzkiej egzystencji należy stwierdzenie wzajemnej zależności między nami a resztą form życia. W tym sensie nauki ewolucyjne są wielkim darem dla myśli religijnej, nie wspominając o duchowości ekologicznej. [...]

³⁰⁵ HAUGHT, *Odpowiedzi na 101 pytań...*, s. 47-48.

³⁰⁶ HAUGHT, *Odpowiedzi na 101 pytań...*, s. 48-49.

Nasze stworzenie na obraz i podobieństwo Boże znaczy zatem, że posiadamy zdolność do intensywnych relacji. Podobieństwo do Boga ukazuje się nie przez to, że odseparowujemy się od szerokiego kręgu życia na ziemi, lecz przez intensyfikację naszych związków z nim [...].³⁰⁷

Odwołanie do wzajemnej zależności między człowiekiem a pozostałymi stworzeniami jako definiującej istotę człowieczeństwa przywodzi na myśl prawa materializmu dialektycznego mówiące o braku w przyrodzie obiektów izolowanych, o wzajemnym warunkowaniu się czy wzajemnej zależności wszelkich zjawisk. Problem z tego typu wyróżnianiem człowieka spośród innych istot polega jednak nie tylko na podejrzanym bliskości treści teologicznych z założeniami antyteologicznymi tezami Marksa i Engelsa. Kluczowa trudność jest taka, że o każdym stworzeniu możemy orzec to samo: istnienie wzajemnych powiązań z pozostałymi stworzeniami. Żadne stworzenie nie jest odseparowane „od szerokiego kręgu życia”. Ponownie zatem występuje tu zacieranie różnicy między człowiekiem a resztą świata ożywionego.

e) Człowiek jako niebędący „gatunkiem wybranym”

Rozważania Haughta o możliwości istnienia życia na innych planetach skupiają się na problemie powstania po prostu życia, a nie życia świadomego, istot racjonalnych czy podobnych do człowieka pod innymi względami tradycyjnie uznawanymi za ważne:

[...] autentyczna wiara chrześcijańska nie powinna mieć problemów z przyjęciem idei [...] o „świecie rojącym się od życia”. Jeśli niewiarygodna różnorodność flory i fauny na ziemi wskazuje na hojną rozrzutność Boga, powinniśmy być gotowi na odkrycie podobnej rozrzutności Boskiej siły stworzenia w innych częściach wszechświata. Stwórczy Duch Boga tchnie, kędy chce; nie tylko tutaj, lecz również na obszarach nie zamieszkanym przez ludzi.³⁰⁸

Z powyższej wypowiedzi można wyprowadzić wniosek, że jeśli Bóg stwarza organizmy żywe w obszarach wszechświata, w których człowiek nie występuje, to oznacza, że Bóg nie stwarza innych form żywych dla człowieka. Podobnie jak w wywodzie Peacocke’a należy uznać, że Bóg stwarza różne gatunki dla nich samych, a nie dla korzyści człowieka.

³⁰⁷ HAUGHT, *Odpowiedzi na 101 pytań...*, s. 49-50.

³⁰⁸ HAUGHT, *Odpowiedzi na 101 pytań...*, s. 82.

f) Antropocentryzm jako przyczyna katastrofy ekologicznej

Haught uznaje myślenie antropocentryczne, sprowadzające się do uznania ludzi za gatunek wyróżniony w przyrodzie, za przyczynę katastrofy ekologicznej:

[...] gdy coraz częściej widzimy, że arogancka dominacja w przyrodzie doprowadziła nas na skraj ekologicznej katastrofy, byłoby doświadczeniem bardzo oczyszczającym, gdybyśmy sobie zdali sprawę z tego, że ludzie nie stanowią centrum wszechświata. Ekologowie niemal jednomyślnie przyznają, że najważniejszym powodem bezmyślnego traktowania świata przyrody jest nasze przekonanie, że ludzie są jedynym lub przynajmniej głównym powodem stworzenia uniwersum.³⁰⁹

Tak jak wcześniejsze wypowiedzi Haughta wskazywały, że idee Darwina stanowiły inspirację dla jego teologii, tak powyższy cytat pokazuje, że taką inspiracją są też twierdzenia ekologów wraz z propagowaną przez nich ideologią, w ramach której odrzuca się tradycyjne w chrześcijaństwie rozumienie miejsca człowieka w przyrodzie.

Haught wskazuje na implikacje ekologiczne charakterystycznej dla teistów naturalistycznych, a także inspirowanej ewolucjonizmem idei „nieukończonego wszechświata”:

Myśl Darwina inspirowała też teologię systematyczną do zwrócenia uwagi na fakt, iż żyjemy w niedokończonym wszechświecie. Ewolucja oznacza, że stwarzanie ciągle się dokonuje [...].

[...] Niektórzy teologowie wskazują również na ekologiczne implikacje świadomości, że żyjemy w świecie, który ciągle się staje. [...] Naszym zadaniem jest wzmacnianie procesu stwarzania, tak aby zrealizował wewnętrzny potencjał ewolucyjny, który ujawni się w przyszłości. Ludzie wierzący mają prawo przypuszczać, że Stwórca wszechświata posiada wizję, która znacznie przekracza ludzkie możliwości kalkulowania. Jeśli tak, to niszczenie przez nas niektórych struktur życia na ziemi jest grzesznym podważaniem obietnicy ewolucyjnej przyszłości świata.³¹⁰

Niszcząc niektóre „struktury życia” przeciwstawiamy zatem się boskiemu nieustannemu stwarzaniu, prowadzącemu do celu, którego nie potrafimy przewidzieć.

³⁰⁹ HAUGHT, *Odpowiedzi na 101 pytań...*, s. 97.

³¹⁰ HAUGHT, *Odpowiedzi na 101 pytań...*, s. 72-73.

g) Cel ewolucji a eschatologia ekologiczna

Choć wcześniej Haught stwierdzał, że „Stwórca wszechświata posiada wizję, która znacznie przekracza ludzkie możliwości kalkulowania”, to jednak stara się wskazać możliwy kierunek, w jakim zmierza przyszłość przyrody. Celem ewolucji w omawianym ujęciu, na co już zwrócono uwagę, nie jest człowiek. Haught wskazuje, że ewolucja nakierowana jest w stronę *piękna*:

[...] od początku kosmosu wszechświat porusza się *jako całość* w pewnym kierunku. [...] w szerszym sensie można dostrzec kosmiczną tendencję do zwiększającej się kompleksowości i do coraz bardziej intensywnych przejawów uporządkowanej całości, czyli do *piękna*.

[...] Ewolucja wszechświata wytworzyła ludzki umysł. Istnienie naszej inteligentnej osobowości powinno wystarczyć, aby podejrzewać, że *coś* ważnego dzieje się we wszechświecie, gdyż nie można zrezygnować z doceniania własnego umysłu.

[...] Oczywiście stwierdzenie, że powstanie umysłu jest jedynym celem ewolucji, byłoby ogromnym uproszczeniem.³¹¹

Zatem to umysł ludzki, stanowiący wytwór ewolucji, na drodze której Bóg nieustannie stwarza, stanowi wyraz piękna, ku któremu zmierza przyroda. Szczegółność umysłu wiąże się ze stopniem złożoności, ku któremu świat wydaje się zmierzać. Jednak, co jest zgodne z wcześniejszymi ustaleniami, ludzka umysłowość nie stanowi specyficznego celu ewolucji. Haught podkreśla, że Boży plan dotyczy nie tyle człowieka, ile całej przyrody, a wolność, którą posiada człowiek dzięki swej złożonej umysłowości, ma cechować także stworzenie pozaludzkie: „[...] Boża Opatrzność pragnie niezależności stworzenia, nie tylko na ludzkim poziomie, lecz przez całą historię naturalną”.³¹² Rewizji podlega więc kolejne tradycyjne twierdzenie, mianowicie o wolności jako cesze przypisywanej tylko człowiekowi.

U Haughta odejście od antropocentrycznego pojmowania eschatologii chrześcijańskiej jest także inspirowane ustaleniami Darwina i współczesnej nauki. Podkreśla on bowiem, że chrześcijanie nie tyle liczą na odkupienie swej duszy, ile na odkupienie całego stworzenia:

Po Darwinie możemy lepiej zrozumieć pawłową koncepcję odkupienia jako *nowego stworzenia*. Przedmiotem naszej nadziei jest odnowienie i dopełnienie całego kosmosu, a nie tylko indywidualne zbawienie duszy. [...] W tym otwartym wszech-

³¹¹ HAUGHT, *Odpowiedzi na 101 pytań...*, s. 147-148.

³¹² HAUGHT, *Odpowiedzi na 101 pytań...*, s. 148.

świecie jest szansa na pojawienie się nowego rodzaju nadziei i ufności [...] nowy sens świata [...]. Nadzieja odkupienia łączy się z nowym przekonaniem, że świat jest ciągle stwarzany.³¹³

Bazując na naukowym ewolucyjnym obrazie przyrody koncepcja ciągłego stwarzania prowadzi więc do przyjęcia, że całe stworzenie będzie w przyszłości odmienione. O ile jednak w tradycyjnym ujęciu ta ostateczna odmiana ma mieć charakter radykalny i być raczej wyrazem szczególnego działania Boga, Haught wydaje się zakładać, że stanie się to w wyniku takiego samego procesu jak wszystko, co Bóg stworzył do tej pory, jako że „świat jest ciągle stwarzany”.

h) Obecność Boga w każdym stworzeniu

— antyantropocentryczny paradygmat ekoteologii

Harris podkreśla on antyantropocentryczny charakter paradygmatu w ekoteologii. Poniżej przytony jest fragment jego nieopublikowanego jeszcze wystąpienia na temat interpretacji tekstów biblijnych, w których jest mowa o tym, jak stworzenie pozaludzkie wielbi Boga.³¹⁴ Analizując te teksty, z góry odrzuca on dwa rodzaje interpretacji, jako wyrażające podejścia niewłaściwe — prymitywny animizm oraz antropocentryzm:

Wznoscie okrzyki, niebios, bo Pan zaczął działać! Wykrzykujcie, podziemne krainy! Góry, zabrzmiście okrzykami, i ty, lesie, z każdym twoim drzewem! (Iz 44:23).

Jak powinniśmy interpretować te słowa? Mamy do dyspozycji przynajmniej dwa rozwiązania: (1) Tekst ten zawiera poetyckie metafory, które w rzeczywistości odnoszą się do naszej ludzkiej radości na widok cudownych bytów stworzonych, jak nieba, głębin, gór, lasów i drzew itd. (2) Tekst ten mówi o czymś, co ma miejsce w świecie pozaludzkim, teologicznym życiu [*theological animation*] przenikającym wszystkie stworzone byty, niezależnie od tego, czy są wyposażone w świadomość, czy nie.

[...] żadne z tych podejść nie jest doskonałe z punktu widzenia nowoczesnej ekoteologii. Pierwsze jest nieodpowiednie, bo ma charakter antropocentryczny; drugie — ponieważ trąca „prymitywnym animizmem”. [...]

³¹³ HAUGHT, *Odpowiedzi na 101 pytań...*, s. 167-168.

³¹⁴ Mark HARRIS, „«Let the Floods Clap Their Hands; Let the Hills Sing Together for Joy» (Ps. 98:8): Is Joy the Theological and Emotional Shaper of the Inanimate World?», referat wygłoszony podczas 15th European Conference on Science and Theology, *Do Emotions Shape the World? Perspectives from Science and Theology*, The European Society for the Study of Science and Theology, Assisi, Italy April 30th-May 4th, 2014.

Jak zobaczymy w następnej wypowiedzi, tylko antropocentryzm okazuje się całkowicie nie do przyjęcia. Wspomniana ekoteologia dopuszcza pewną formę animizmu, czyli religijności tradycyjne obcej teizmowi chrześcijańskiemu, natomiast wyklucza koncepcje oparte na ujęciu wyróżniającym człowieka:

Relacja między stworzeniem pozaludzkim oraz Stwórcą ma charakter kluczowy. To w jej kontekście można teistyczną koncepcję Boga wyrazić w pełni. Podejście takie jest spójne z nowoczesnymi ewolucyjnymi teologiami stworzenia, które podkreślają boską immanencję oraz obecność Boga w każdym stworzeniu. [...]

Ten dopuszczalny aspekt animizmu ma wiązać się z ideą obecności Boga w każdym stworzeniu, także, na co wydają się wskazywać niektóre fragmenty Biblii, w świecie uznawanym za nieożywiony. Jak bardzo podejście antropocentryczne uznaje się za nieadekwatne w tej nowej teologii dobrze pokazuje poniższy cytat i występująca w nim gra słów:

Jakakolwiek koncepcja dotycząca tego, jak stworzenie chwali Boga, musi wypośrodkować [między różnymi ujęciami — PB]. [...] Według tego stanowiska pośredniego mamy do czynienia z dosłownie „ziemią niczyją” (*no man's land*) (a ściślej, z „miejscem nie dla antropocentrysty” [*no anthropocentrist's land*]).

Wyrażenie „*no man's land*” wydaje się dobrze charakteryzować kluczową ideę regulatywną obecną w antyantropocentrycznych wątkach występujących w tekstach niektórych teistów naturalistycznych. Wyrażenie jest też ona niezgodna z tradycyjnym dla chrześcijaństwa ujęciem miejsca i roli człowieka pośród innych stworzeń.

C. Podsumowanie

Teizm tradycyjny podkreśla znaczenie człowieka w świecie jako szczególnego stworzenia Boga. Wyraża się to między innymi w koncepcjach osobnego specjalnego stworzenia, idei stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boga, w twierdzeniu o posiadaniu jedynie przez człowieka niematerialnej duszy obdarzonej rozumem i wolną wolą, oraz w tradycyjnym uznawaniu człowieka za „koronę stworzenia”, któremu reszta stworzeń jest poddana. W przeciwieństwie do tej wizji, z punktu widzenia naturalizmu, człowiek jest tylko jedną z form życia, która wyewoluowała w naturalnym, niekierowanym i pozbawionym celowości procesie, bez udziału ingerencji czynnika nadnaturalnego.

Teizm naturalistyczny, by pogodzić naukową i chrześcijańską wizję człowieka rewiduje antropocentryczne składniki teizmu tradycyjnego; skłania się ku ideologii związanej z podejściem ekologicznym. Z punktu widzenia MPA moż-

na stwierdzić, że twierdzenia o szczególnym statusie człowieka czy celu ewolucji, jako sądy o wartościach, należą do metafizycznego poziomu analizy (P2). Nie są więc one zależne od niższych, bardziej empirycznych poziomów, tj. poziomów praw i teorii naukowych oraz twierdzeń obserwacyjnych. To raczej przyjęte wcześniej twierdzenia tego metafizycznego poziomu wpływają na to, jakie wypowiada się sądy wartościujące, jak postrzega się świat jako całość, jaki dostrzega się w nim sens i cel. Przyjmowanie tradycyjnego ujęcia miejsca człowieka w hierarchii stworzenia jest więc możliwe nawet przy przyjęciu takiego ewolucyjnego wyjaśnienia pochodzenia człowieka, jakie teizm naturalistyczny akceptuje, czyli odrzucającego ideę Boskiej interwencji w stworzeniu człowieka i akceptującego naukowe teorie i twierdzenia szczegółowe na temat pochodzenia człowieka (P4-5). Przytoczone wypowiedzi teistów naturalistycznych wskazują jednak, że porzucają oni założenia tradycyjnego teizmu należące także do wyższego, metafizycznego poziomu analizy (P2). Poziom ten w odniesieniu do człowieka zawiera nieobjęte badaniem naukowym twierdzenia o człowieku w kontekście sensu lub celu kryjącego się w świecie. Naturalizm na tym poziomie to stanowisko głoszące raczej brak celowości i sensu, traktujące człowieka jako jedną z wielu powstałych przypadkiem form życia.

Ekologizm promowany w przytaczanych wypowiedziach, odrzucając tradycyjny dla chrześcijaństwa antropocentryzm, wiązać się więc też może z innymi, nienaturalistycznymi i zarazem niechrześcijańskimi nurtami filozoficzno-religijnymi. Jako hipotezę można zasugerować tu wpływ filozoficzno-religijnych elementów animizmu i panteizmu. Są one charakterystyczne dla pewnych popularnych na Zachodzie interpretacji niektórych nurtów religii i filozofii Wschodu. Możliwy jest wpływ ujęć charakterystycznych dla ideologii *New Age*, ściśle związanej z ideologią ekologizmu.³¹⁵ Być może w grę wchodzi także inspiracje prawami materializmu dialektycznego. Domysły te nie muszą stanowić zarzutu, jednak za oczywisty należy uznać znany z historii wpływ na myśl teologiczno-filozoficzną różnych elementów ideowych, które są popularne w kulturze danej epoki. Niezależnie od odpowiedzi na te wątpliwości, odejście od antropocentryzmu tradycyjnego teizmu chrześcijańskiego stanowiłoby ważną zmianę w obszarze kluczowych elementów chrześcijańskiej antropologii oraz metafizyki.

³¹⁵ W sposób spójny z tą hipotezą, pisząc o pokrewieństwie ludzi z resztą stworzenia Barbour wskazywał na religijne tradycje rdzennych mieszkańców Ameryki, jako przykład podejścia, według którego „Wszystkie stworzenia powinny być traktowane z szacunkiem, ponieważ one także uczestniczą w duchowym świecie, którego moc jest doświadczana w snach i wizjach” (BARBOUR, *Nature...*, s. 130). Korpiiewicz w swoich pracach wprost wskazuje na inspirację religiami Wschodu, astrologii, antropozofii (por. KORPIKIEWICZ, *Kosmoekologia z elementami...*, s. 303; KORPIKIEWICZ, *Kosmoekologia. Obraz zjawisk...*, s. 170).

ROZDZIAŁ 5

KRYTYKA TEIZMU NATURALISTYCZNEGO W SPRAWIE DZIAŁANIA SFERY NADNATURALNEJ W PRZYRODZIE NA PODSTAWIE ARGUMENTACJI CLIVE’A S. LEWISA, ALVINA PLANTINGI I PHILLIPA E. JOHNSONA

Analizy problemów relacji nauki i religii oraz bezpośrednio stosująca się do TN, występująca w publikacjach Clive S. Lewisa, Alvina Plantingi i Phillipa E. Johnsona wskazuje na poważne problemy teizmu naturalistycznego, jeśli chodzi o spójność tego stanowiska w odniesieniu do działania sfery nadnaturalnej w świecie. Pokazują też, jak znaczący jest stopień rewizji teizmu tradycyjnego dokonywanej przez teizm naturalistyczny. Ich krytyka szczególności dotyczy twierdzeń TN na temat specjalnego działania Boga oraz cudów i nadnaturalnych interwencji. Pozwala ona także wskazać na pozalogiczne oraz pozapoznawcze motywy kryjące się za postulowanym przez TN dostosowywaniem teizmu chrześcijańskiego do naturalistycznych założeń współczesnej nauki. Ogólne wnioski, jakie płyną z argumentacji Lewisa, Plantingi i Johnsona, wskazują na zasadniczą niejasność podstawowych twierdzeń TN w sprawie działania Boga w świecie, brak wewnętrznej spójności TN, a także na dominację naturalizmu we współczesnych kręgach intelektualnych jako podstawową przyczynę rewizji tradycyjnego teizmu chrześcijańskiego dokonywanej przez teistów naturalistycznych.

W rozdziałach poświęconych ogólnemu i specjalnemu działaniu Boga według teistów naturalistycznych problemy, takie jak rozumienie cudów i nadnaturalnych interwencji, czy powody, dla których TN odrzuca te kategorie, zostały w znacznej mierze omówione przy użyciu kategorii MPA. Warto jednak, korzystając z tego modelu, prześledzić także argumentację wymienionych autorów. MPA służy tu wzmocnieniu potencjału krytycznego ich argumentacji. Pozwala wskazać na pewne niedostatki w ich postrzeganiu relacji między rolą naturalizmu w nauce a empirycznymi twierdzeniami nauki. Autorzy ci wydają się nie

dostrzegać wystarczająco ostro, że metafizyczne twierdzenia wpływają zarówno na akceptację określonych twierdzeń empirycznych, ale również ich treść. Z tego powodu zgodnie uznają, że twierdzenia o cudach nie są niespójne ze współczesną nauką, a jedynie z jej metafizycznym założeniem, że przyroda jest zamkniętym systemem przyczyn i skutków. Pod tym względem teiści naturalistyczni bardziej adekwatnie dostrzegają, jakie są konsekwencje naturalistycznych założeń współczesnej nauki i trzeba przyznać, że pod tym względem spójna jest ich akceptacja metafizycznych założeń naturalizmu i odrzucenie empirycznych twierdzeń o nadnaturalnych interwencjach. Wskazane wcześniej w tej pracy rozróżnienie na mocną i słabą wersję TN, które nie występuje u żadnego z tych autorów, również okazuje się pomocne w ostrzejszym uchwyceniu wskazywanych przez Lewisa, Plantingę i Johnsona problemów w ujęciu działania Boga w świecie proponowanym przez teistów naturalistycznych.

A. Clive’a S. Lewisa krytyka współczesnej teologii

Lewis zmarł w roku 1963, zatem przed publikacją książki Barboura, która została tu uznana za inicjującą współczesny teizm naturalistyczny. Nurty teologiczne, które Lewis krytykował w swoich pracach, były akceptowane przez Barboura i w znacznym stopniu są wciąż akceptowane przez innych przedstawicieli TN, znacząco wpływając na kształt tego stanowiska. Dlatego krytyka tych nurtów teologicznych jest pomocna w analizie samego TN. W artykule „Modern Theology and Biblical Criticism” Lewis wymieniał jako zwolenników tych nurtów teologicznych Rudolfa Bultmanna, Paula Tillicha i Aleca Vildera. Popieraną przez nich teologię opisywał następująco:

Teologia, która odmawia historycznego charakteru niemal wszystkiemu, co jest opisane w Ewangeliach, a z czym przez niemal dwa tysiąclecia było związane życie, uczucia i myślenie chrześcijan — która odrzuca wszystkie cudy lub, co bardziej dziwne, po połknięciu wielbłąda Zmartwychwstania odciedza komara, jak nakarmienie wielu [...].³¹⁶

Odrzucenie historyczności pewnych ważnych elementów tradycyjnego teizmu chrześcijańskiego, jak opisy cudów, jest zgodne z odrzuceniem przez TN idei empirycznie rozpoznawalnych nadnaturalnych interwencji. Wyjątkowe potraktowanie Zmartwychwstania jako jedyne go faktu empirycznego stanowiącego wyraz jawnego działania Boga także jest charakterystyczne dla TN. Krytyka

³¹⁶ Clive S. LEWIS, „Modern Theology and Biblical Criticism”, w: Clive S. LEWIS, **The Seeing Eye: And Other Selected Essays from *Christian Reflections***, Ballantine Books, New York 1986, s. 204 [203-223].

teologii *Boga luk* oraz stosunek do kategorii „nadnaturalnych interwencji” wynikające z akceptacji metafizycznych, naturalistycznych założeń współczesnej nauki wskazują na to, że z perspektywy TN wszelkie inne opisy cudów zawarte w Biblii muszą być traktowane jako niemające charakteru relacji historycznych. Dotyczy to nie tylko mocnego TN, ale też jego słabej odmiany akceptującej koncepcje specjalnego działania Boga, skoro także ten rodzaj Boskiego działania ma być empirycznie nierozpoznawalny.

Odrzucenie nadnaturalnych interwencji jest tym elementem TN, poprzez który stara się ona, by zgodny z naturalizmem. Lewis wskazywał na to samo założenie kryjące się za krytyczno-historycznym podejściem obecnym we współczesnej liberalnej teologii: „U teologów tych odnajduję stałe zastosowanie zasady, że cuda się nie zdarzają”. Z tego założenia wynika określona postawa badawcza względem fragmentów Biblii, w których opisane jest wystąpienie jakichś nadnaturalnych zjawisk:

Na tej podstawie zakłada się, że wszelkie twierdzenia przypisywane naszemu Panu przez te starożytne teksty, które to twierdzenia, jeśli faktycznie by je wygłosił, stanowiłyby przewidywanie przyszłości, zostały dodane po zajściu tych zdarzeń, które niby miały przewidywać. Jest to bardzo rozsądne podejście, o ile na początku założy się, że natchnione przewidywania nigdy nie mają miejsca. Podobna reguła ma ogólne zastosowanie — odrzucenie jako niehistorycznych wszelkich fragmentów, które opisują cuda, jest postępowaniem rozsądnym, o ile na początku przyjmie się założenie, że w ogólności cuda nigdy się nie zdarzają.³¹⁷

Jeśli więc zacznie się badania na tekstem Biblii od założenia, że cuda nigdy się nie zdarzają, to jedyną rozsądną opcją przy formułowaniu wyjaśnień pochodzenia lub znaczenia określonych fragmentów pozostaje sposób zgodny z tym właśnie założeniem. Jednocześnie Lewis wskazywał jednak, że to, czy cuda się zdarzają, jest problemem filozoficznym,³¹⁸ a zatem „Badacze Biblii wypowiadają się na ten temat z nie większym autorytetem niż ktokolwiek inny. Przyjęty przez nich kanon «Jeśli cudowny, to niehistoryczny» stanowi element, który oni nakładają na tekst, a nie który z tekstu wywodzą. [...] W tej sprawie wypowiadają się po prostu jako zwykli ludzie, ludzie, którzy są, oczywiście, pod wpływem ducha czasu, w którym się wychowali i wobec którego nie są być może wystarczająco krytyczni”.³¹⁹ Wskazanie przez Lewisa na wpływ tzw. „ducha czasu” odnoszącego się do działania czynników pozapoznawczych kryjących

³¹⁷ LEWIS, „Modern Theology...”, s. 211-212.

³¹⁸ Por. LEWIS, „Modern Theology...”, s. 112.

³¹⁹ LEWIS, „Modern Theology...”, s. 212.

się za przyjęciem założeń naturalistycznych jest zgodne z ustaleniami o roli czynników społeczno-kulturalnych w akceptacji przez teistów założeń naturalizmu metafizycznego.

Stanowisko Lewisa w sprawie roli założeń filozoficznych w akceptacji lub odrzuceniu twierdzeń o cudach odpowiada logicznemu porządkowi twierdzeń w MPA, gdzie twierdzenia z wyższych poziomów analizy są założeniami dla twierdzeń z niższych poziomów. Na tej podstawie Lewis pisał, że żadne doświadczenie samo w sobie nie jest wystarczające jako dowód zajścia cudu:

[...] na pytanie, czy cudy rzeczywiście się zdarzają, nie można odpowiedzieć odwołując się po prostu do doświadczenia. Każde zjawisko, które może być uznane za cud, jest ostatecznie czymś danym naszym zmysłom, czymś, co widzimy, słyszymy, czego dotykamy, co odczuwamy węchem lub smakiem. Nasze zmysły jednak nie są niezawodne. Ilekroć wydaje się nam, że zaszło coś nadzwyczajnego, tylekroć możemy zawsze powiedzieć, iż ulegliśmy złudzeniu. Powiemy zaś tak zawsze, o ile nasze poglądy filozoficzne wykluczają czynnik nadnaturalny. To bowiem, co poznajemy przez doświadczenie, zależy od naszych poglądów filozoficznych. Toteż jeśli tej sprawy nie ujmiemy, możliwie najlepiej, ze stanowiska filozoficznego, będzie rzeczą bezcelową odwoływać się do doświadczenia.³²⁰

Lewis wskazuje więc na metafizyczny charakter założeń kryjących się za niewiarą w cuda. Żadne doświadczenie nie nadaje się do testowania twierdzeń metafizycznych: „Samo doświadczenie niczego nie dowodzi. Jeśli człowiek ma wątpliwość, czy śni czy nie śni, to żadne doświadczenie nie jest w stanie rozwiązać tej wątpliwości, gdyż ono także może być częścią snu. Doświadczenie

³²⁰ Clive S. LEWIS, **Cudy. Wprowadzenie ogólne**, przeł. Stanisław Pacuła, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1958, s. 13-14. W nowszym wydaniu polskiego tłumaczenia fragment ten zawiera błąd, gdyż oryginalny tekst: „And our senses are not infallible” (Clive S. LEWIS, **Miracles: A Preliminary Study**, Collins, Glasgow 1977, s. 7) jest przetłumaczony jako: „A nasze zmysły są niezawodne” (Clive S. LEWIS, **Cuda. Rozważania wstępne**, przeł. Krzysztof Puławski, Media Rodzina, Poznań 2010, s. 9), przez co zupełnie klóci się z całym wywodem Lewisa (por. też Clive S. LEWIS, „Miracles”, w: Clive S. LEWIS, **The Grand Miracle: And Other Selected Essays on Theology and Ethics from God in the Dock**, Ballantine Books, New York 1983, s. 1 [1-13]). Nowsze wydanie lepiej oddaje jednak sens dwóch ostatnich przytoczonych zdań: „What we learn from experience depends on the kind of philosophy we bring to experience. It is therefore useless to appeal to experience before we have settled, as well as we can, the philosophical question” (LEWIS, **Miracles**..., s. 7) tłumacząc je: „Uczymy się z doświadczenia tylko tego, na co pozwala filozofia, którą je mierzymy. Dlatego nie ma sensu odwoływać się do doświadczeń przed rozstrzygnięciem podstawowych kwestii filozoficznych” (Lewis, **Cuda**..., s. 10). Co prawda, Lewis opublikował skorygowaną wersję książki w roku 1960 i starsze wydanie polskiego tłumaczenia z konieczności bazowało na wersji książki Lewisa z roku 1947, jednak korekta obejmowała tylko rozdział trzeci, a cytowane wypowiedzi pochodzą z rozdziału pierwszego. W dalszej części pracy będzie wykorzystywane jedynie nowsze wydanie polskiego tłumaczenia.

dowodzi tego czy tamtego zgodnie ze z góry przyjętymi założeniami, które do niego wprowadzamy”.³²¹ W przypadku teistów naturalistycznych takimi z góry przyjętymi założeniami są metafizyczne twierdzenia naturalizmu naukowego (P2), które wykluczają odwołania do jawnego działania czynników nadnaturalnych w wyjaśnianiu jakichkolwiek zdarzeń opisanych twierdzeniami empirycznymi P5.

Lewis analizował dwie idee mogące stanowić epistemiczny składnik sceptycyzmu nowoczesnej teologii względem cudów. Pierwszą z nich znajdujemy w tekstach współczesnych teistów naturalistycznych, gdzie piszą oni, jak cytowany wcześniej Van Till, że nadnaturalne interwencje naruszałby naturę Boga, świata i relacji Boga i świata. Konceptje Boga działającego cudownie w przyrodzie teiści naturalistyczni dezawuuują określeniami „Bóg luk”, ale mówią też o koncepcji „Boga kapryśnego”,³²² „Boga magika”.³²³ Biorąc pod uwagę wskazaną wcześniej merytoryczną słabość określenia „Bóg luk”, stosowanie tych określeń może być potraktowane jako wyraz emocjonalnego stosunku teistów naturalistycznych do idei nadnaturalnych interwencji. Taka interpretacja odpowiadałaby temu, jak Lewis wyjaśnia niechęć wobec cudów przez odwołanie do kategorii estetycznych: „[...] niechęć wobec cudów spotykana wśród nowoczesnych ludzi ma charakter niemal estetyczny. Przyznając, że Bóg mógłby je czynić, wątpią, by faktycznie działał w ten sposób. Łamanie praw, które Bóg sam ustanowił swojemu stworzeniu wydaje się arbitralnym, niezgrabnym, teatralnym zabiegiem odpowiednim najwyżej w celu zrobienia wrażenie na dziwnym ludziku — pogwałceniem gramatyki Wszechświata”.³²⁴

Na ten zarzut wobec idei nadnaturalnych interwencji Lewis odpowiadał, korzystając z argumentacji teologicznej zawartej w pismach św. Atanazego. Twierdził on, że cudy czynione przez Jezusa w istocie były takimi samymi działaniami jak te, które mają miejsce w całym stworzeniu, tylko w przypadku cudów są one czynione na mniejszą skalę. Według św. Atanazego „Nasz Pan

³²¹ LEWIS, „Miracles...”, s. 1.

³²² „Jakakolwiek by nie była relacja Boga do świata, musi być ona wierna, a nie kapryśna, raczej oparta na regularnościach i prawach niż doraźnym, tymczasowym działaniem” (POLKINGHORNE, *Jeden świat...*, 139).

³²³ Według Kennetha R. Millera ujęcie interwencjonistyczne w kwestii pochodzenia gatunków „[...] czyni okropną szkodę koncepcji Boga, przedstawiając go jako magika, który co jakiś czas stwarza i stwarza i potem znów stwarza w kolejnych epokach geologicznych. [...] Bóg nie jest magikiem, który robi tanie sztuczki” (Kenneth R. MILLER, *Finding Darwin's God: A Scientist's Search for Common Ground Between God and Evolution*, Cliff Street Books, New York 1999, s. 128).

³²⁴ LEWIS, „Miracles...”, s. 4.

przyjął postać cielesną, taką jak nasza, i żył jak człowiek po to, aby ci, którzy nie rozpoznają Go w Jego zarządzaniu Wszechświatem, mogli rozpoznać po działaniach, które czynił [...] będąc w ciele, że to, co zostało ucieleśnione, jest Słowem Boga”.³²⁵ Na tej podstawie Lewis argumentował, że cuda nie są niezgodne z działaniem Boga, które nieustannie występuje w całym stworzeniu:

Bóg stwarza krzew winny i uczy go, jak swymi korzeniami pobierać wodę i z pomocą słońca zamienić wodę w sok, który po sfermentowaniu przybierze pewne własności. [...] Gdy Jezus w Kanie zamienia wodę w wino, maska zostaje zdjęta. Jeśli cud jedynie przekonuje nas, że Chrystus jest Bogiem, to jego efekt jest tylko połowiczny. Pełny skutek wyrze na nas wtedy, gdy zawsze kiedy widzimy winnicę czy pijemy kieliszek wina, rozpoznajemy w tym działanie Tego, który przebywał na przyjęciu weselnym w Kanie.³²⁶

W ten sposób Lewis wskazywał na rodzaj cudów, które nie różnią się zasadniczo od zwykłych zdarzeń naturalnych, a różnią się jedynie skalą, intensywnością czy tempem, które są inne niż obserwowane w przyrodzie na co dzień. Do innych cudów tego typu zaliczał też cudowne uzdrowienia oraz rozmnożenie chleba i ryb. Rolę tych cudów uznawał za motywującą do wiary oraz apologetyczną: „Cuda są w rzeczywistości ponownym opowiedzeniem tej samej historii pisanej małymi literami za pomocą liter, które są zbyt duże dla niektórych z nas, by je zobaczyć”.³²⁷ Zatem właśnie ta empiryczna rozpoznawalność, wyśmiewana przez TN przy użyciu kategorii „Boga luk”, jest z tego punktu widzenia ważnym elementem doświadczenia budującego wiarę.

Drugi rodzaj cudów ma charakter przepowiadania tego, co w przyszłości uczyni Bóg, także na skalę całego Wszechświata: „Wskrzesił jednego człowieka [...] z martwych, ponieważ pewnego dnia wskrzesi wszystkich ludzi. [...] Przemienienie oraz chodzenie po wodzie są odblaskami piękna i naturalnej zdolności panowania nad wszelką materią, która będzie przysługiwać ludziom, gdy naprawdę zostaną obudzeni przez Boga”.³²⁸ Lewis wykazywał w ten sposób, że także ten rodzaj cudów jest zgodny z *naturą Boga, świata i relacji Boga i świata*.

Lewis używał także argumentacji z zakresu filozofii nauki, by wykazać, że Boskie interwencje mogą być ujmowane jako niegwałcące praw przyrody, czyli

³²⁵ Św. ATANAZY, „On the Incarnation” (cyt. za: LEWIS, „Miracles...”, s. 4).

³²⁶ LEWIS, „Miracles...”, s. 5.

³²⁷ LEWIS, „Miracles...”, s. 5.

³²⁸ LEWIS, „Miracles...”, s. 8.

w sposób, na który zgadza się TN, jednak wciąż ujmowane jako zdarzenia empirycznie rozpoznawalne, którego to podejścia TN nie akceptuje. Analizował trzy sposoby, na jakie można rozumieć kategorię „praw przyrody”. Zgodnie z pierwszą opcją przyjmuje się, że istnieją jedynie „[...] fakty, znane tylko z obserwacji, i że nie można wyjaśnić powodów ich istnienia. Wiemy, że natura zachowuje się tak a tak, ale nie wiemy, dlaczego i nie widzimy żadnych powodów, dla których miałyby zachowywać się inaczej”.³²⁹ Przyjęcie takiego ujęcia wyklucza istnienie jakichkolwiek wskazówek pozwalających rozpoznać cuda, gdyż brak w nim odniesienia do twierdzeń mówiących, dlaczego zdarzyło się to, a nie coś innego. Nie ma więc możliwości odróżnienia cudów od nie-cudów.

Drugi rodzaj polega na probabilistycznej interpretacji prawa przyrody: „Natura opiera się na tym, co pozbawione praw i przypadkowe, ale mamy do czynienia z tak wieloma przejawami jej działania, że możemy w sensie praktycznym określić ich zachowania, podobnie jak zachowania wielkich grup ludzkich. To, co określamy mianem «zjawisk niemożliwych», jest tak mało prawdopodobne, że nie musimy tego brać pod uwagę”.³³⁰ Ta interpretacja wyraża się w przekonaniu, że im więcej razy ktoś podrzuca monetą, to tym bardziej liczba wystąpień orła i reszki będzie przybliżała się do równości, oraz że wielokrotne podrzucanie monety nie będzie za każdym razem dawało tego samego wyniku. Przekonanie to jest prawdziwe pod warunkiem, że nie mamy do czynienia ze spreparowaną monetą. Analogia z funkcjonowaniem świata zgodnym z tak rozumianymi prawami przyrody polega na tym, że „Oczekiwania związane z prawem przeciętnych spełnia się tylko wówczas, gdy mamy do czynienia z *nie-spreparowaną* naturą. A pytanie o to, czy cuda się zdarzają, sprowadza się do tego, czy ktoś «preparuje» naturę”.³³¹ W tym sensie można powiedzieć, że wierzący w cuda uznają, że moneta, czyli natura, jest właśnie źle wywarzona.³³²

Probabilistyczne, indeterministyczne interpretacje przyrody jako całości lub tylko pewnych jej dziedzin są wykorzystywane przez teistów naturalistycznych, jak było wskazane wcześniej, by wyrazić możliwość działania Boga, które nie łamałoby praw przyrody. Zwolennicy mocnego teizmu naturalistycznego mówią wtedy o ogólnej otwartości przyrody dopuszczającej pojawianie się w niej rzeczy nowych oraz o rzeczywistej (a nie wynikającej z niewiedzy) nieprzewidywalności jej procesów. Przedstawiciele słabego teizmu naturalistycznego

³²⁹ LEWIS, *Cuda...*, s. 92.

³³⁰ LEWIS, *Cuda...*, s. 92.

³³¹ LEWIS, *Cuda...*, s. 94.

³³² Por. LEWIS, *Cuda...*, s. 93-94.

wskazują na takie cechy przyrody w niektórych jej obszarach. Obie grupy wykorzystują jednak probabilistyczną interpretację porządku przyrodniczego, by uzasadniać niejawny charakter działania Boga w świecie. Z punktu widzenia MPA ważne jest to, że tak ujęta interpretacja praw przyrody nie wyklucza jednak tego, by to działanie nie mogło być rozpoznawalne.

W trzecim przypadku kategoria „praw przyrody” rozumiana jest jako znaczeniowo zbliżona do kategorii „prawd koniecznych”: „[...] w naturze «koniecznymi prawdami» są podstawowe prawa fizyki, podobne do praw matematyki. [...] kiedy jedna kula bilardowa uderza w drugą, to siła pędu utraconego przez tę kulę wynosi dokładnie tyle, ile siła pędu uzyskana przez tę drugą”.³³³ W interpretacji Lewisa twierdzenia o relacji między zdarzeniem jednostkowym a prawami przyrody mają charakter zdań opisujących związek analityczny. Takie rozumienie praw i teorii naukowych występuje w nomologiczno-dedukcyjnym schemacie wyjaśniania Hempla-Oppenheima. Ten sposób rozumienia praw przyrody pozornie wydaje się uniemożliwiać przyjęcie twierdzeń o cudach. Jest to też rozumienie, które przyjmowane jest przez teistów naturalistycznych, gdy odrzucają nadnaturalne interwencje jako łamiące prawa przyrody nadane przez Boga, czyli działania, których Bóg by nie czynił, jeśli miałby być konsekwentny, czyli spójny sam ze sobą. Jak pisał Lewis o takim podejściu: „Trzeci pogląd (że prawa natury są koniecznymi prawdami) wydaje się na początku całkowicie wykluczać cuda. Złamanie tych praw byłoby w tym wypadku sprzeczne samo w sobie, a nawet Wszechmocny nie może zrobić czegoś, co jest samo w sobie sprzeczne. Dlatego nie można praw natury złamać”.³³⁴

Zgodnie z argumentacją Lewisa nawet ten sposób ujęcia praw przyrody nie wyklucza koncepcji cudów jako zdarzeń empirycznie rozpoznawalnych, a jednocześnie rozumianych jako niełamące tak ujętych praw przyrody. Możemy przewidzieć, jaki będzie tor ruchu kuli bilardowej, o ile żaden czynnik zewnętrzny nie wtrąci się w warunki wyznaczające jej ruch: „[...] wiemy, co stanie się z dwoma kulami, jeśli nic nie zakłóci ich ruchu. [...] Żadne zakłócenia nie zmieniają prawdziwości prawa. Jednak wszelkie przewidywania odnośnie do tego, co się stanie, podlegają założeniu, że «warunki pozostaną niezmienione» albo «w grę nie wejdą inne czynniki». Jakie są to warunki i jakie czynniki mogą wejść w grę, to już inna sprawa”.³³⁵ Stąd wniosek Lewisa, że jeśli prawa przyrody mają podobny, tj. koniecznościowy charakter, to cud wcale nie musi sta-

³³³ LEWIS, *Cuda...*, s. 92-93.

³³⁴ LEWIS, *Cuda...*, s. 94.

³³⁵ LEWIS, *Cuda...*, s. 94-95. W drugim zdaniu cytowanego tłumaczenia zmieniono wyraz „wszystkie” na „żadne”.

nowić łamania praw przyrody rozumianych w ten sposób.³³⁶ Bóg, działając interwencyjnie, nie łamałby tak rozumianych praw przyrody, jego działanie stanowiłoby jedynie dodatkowy czynnik, nie ujmowany w opisie zwykłego biegu rzeczy.³³⁷

Kolejna ważna uwaga z zakresu filozofii nauki dotyczy tego, że nauka sama w sobie nie jest w stanie rozstrzygać, czy cuda są możliwe, czy nie są: „Fizyk jako fizyk nie wie, w jakim stopniu prawdopodobne jest to, że sięgnę po kij bilardowy i «zepsuję» eksperyment — lepiej o to spytać kogoś, kto zna mój *charakter*. Na tej samej zasadzie będąc tym, kim jest, fizyk nie wie, czy do jego doświadczeń nie wmiesza się jakaś nadnaturalna moc — lepiej zapytać o to metafizyka”.³³⁸ Żadna z dziedzin nauki nie jest kompetentna, by rozstrzygać, czy w ogólności cuda są możliwe, ponieważ jest to zagadnienie metafizyczne. Z punktu widzenia MPA można powiedzieć, że różne dziedziny nauki są kompetentne jedynie w zakresie twierdzeń empirycznych P4-5 i ewentualnie twierdzeń o ontologii przyrody (P3) dotyczących tych dziedzin. Zagadnienie możliwości interwencji rozpatrywane jest na metafizycznych poziomach analizy (szczególnie P2). Co więcej, koniecznym warunkiem rozpoznania, że miał miejsce jakiś zewnętrzny wpływ czy interwencja, jest posiadanie wiedzy o tym, jakie są prawa przyrody: „[...] fizyk jako fizyk doskonale zdaje sobie sprawę z tego, że jeśli jakaś naturalna lub nadnaturalna moc, której nie wziął pod uwagę, będzie miała wpływ na bile, to ich zachowanie będzie inne niż to, którego się spodziewał. I to nie dlatego, że prawo jest fałszywe, lecz dlatego, że jest prawdziwe”.³³⁹

Znajomość praw przyrody nie przesądza więc o konieczności odrzucenia twierdzeń o cudach, a raczej warunkuje możliwość ich rozpoznania. Jeśli ktoś na podstawie zbioru obejmującego wszystkie trafne twierdzenia o regularnościach (P4) interpretowanego w sposób koniecznościowy wnioskuje o niemożliwości zachodzenia cudów (P2), to dokonuje oddolnej ekstrapolacji twierdzeń z niższego poziomu do poziomu wyższego. Wartość poznawcza tego typu wnioskowania ma ten sam status, co wartość wnioskowań indukcyjnych, czyli przyjęty wniosek nie wynika logicznie z przesłanek. Wynikałby on, gdyby wcześniej przyjąć, że naukowy opis rzeczywistości empirycznej jest zupełny, czyli że nie ma żadnych innych twierdzeń o regularnościach ani twierdzeń em-

³³⁶ Por. LEWIS, *Cuda...*, s. 97.

³³⁷ Por. LEWIS, *Cuda...*, s. 95. Por. też SAGAN, *Metodologiczno-filozoficzne...*, s. 296.

³³⁸ LEWIS, *Cuda...*, s. 95.

³³⁹ LEWIS, *Cuda...*, s. 95.

pirycznych niż wymienione w przesłankach. Współcześnie oznacza to jednak przyjęcie założenia naturalizmu naukowego. Taka kompletność naukowego opisu rzeczywistości empirycznej jest zakładana właśnie przez teizm naturalistyczny, co wyraża się w podziale kompetencji poznawczych oddających nauce, ugruntowanej współcześnie na założeniu naturalizmu metafizycznego, cały zakres zagadnień o charakterze empirycznym. Lewis wskazywał więc, że możliwość empirycznego rozstrzygnięcia pojawia się wtedy, gdy przyjmie się założenia antynaturalistyczne: „Jeśli założymy, że cuda mogą się zdarzyć, to doświadczenie powinno nam oczywiście mówić, czy w określonej sytuacji tak się stało. [...] Eksperymenty mówią nam o zjawiskach, które powtarzają się regularnie w naturze — o normach albo prawach, które nią rządzą. Ci, którzy wierzą w cuda, nie kwestionują istnienia tych norm i praw; tylko mówią, że można je zawiesić”.³⁴⁰ Znajomość stabilnych praw przyrody jest konieczna dla stwierdzenia takich wyjątkowych sytuacji, które są niezgodne ze zwykłym biegiem rzeczy.

Analizy Lewisa pomagają dostrzec, że taka oddolna generalizacja, jakiej dokonuje TN, nie jest uzasadniona logicznie ani poznawczo, jeśli uwzględnić jego krytykę teologicznych zarzutów wobec odrzucenia nadnaturalnych interwencji. Lewis podważa teologiczno-filozoficzne powody oficjalnie przyjmowane przez TN dla odrzucenia cudów jako boskich interwencji rozpoznawalnych empirycznie. Bóg, dokonując ich, wcale nie musi łamać praw przyrody, które stworzył, więc wcale nie musi być wewnętrznie sprzeczny. Ład przyrodniczy również nie zostaje naruszony, bo prawa nie zostają złamane. Dodatkowo Bóg nie musi się ukrywać, jego działania mogą być rozpoznawalne, co jest zgodne z tradycyjnym teizmem. Wszystko to przekonuje, że rzeczywiste powody, dla których TN odrzuca nadnaturalne interwencje, są innego (pozapoznawczego) typu. Ulegając duchowi epoki, teiści naturalistyczni akceptują naturalistyczne założenia nauki i do nich dostosowują metafizyczne koncepcje Boga i relacji Boga i świata.

Swoją krytykę rewizji tradycyjnego teizmu Lewis kierował bezpośrednio względem prac ekspertów zajmujących się badaniami nad Nowym Testamentem i podkreślał, jak bardzo szeroki jest zakres przeformułowania teizmu tradycyjnego wynikający z ich podejścia. Potwierdza przy tym tezę niniejszej pracy o znaczącym stopniu rewizji tradycyjnego teizmu chrześcijańskiego wynikającym z podejścia przyjętego przez teistów naturalistycznych. Jak pisał Lewis o przypadku teologicznych ekspertów w dziedzinie badań nad Nowym Testamentem, „Autorytet ekspertów z tej dyscypliny jest autorytetem, w obronie któ-

³⁴⁰ LEWIS, *Cuda...*, s. 76.

rego wymaga się od nas zrezygnowania z całej masy przekonań podzielanych wspólnie we wczesnym Kościele, przez Ojców Kościoła, w wiekach średnich, przez przedstawicieli Reformacji, a nawet w dziewiętnastym wieku”.³⁴¹ Lewis wskazał więc na ogromną cenę utraty kontaktu z liczącą dwa tysiąclecia doktryną tradycyjnego chrześcijaństwa, którą trzeba zapłacić za dostosowanie teizmu do obrazu świata zgodnego z naturalizmem naukowym, postulowane przez teizm naturalistyczny.

Także inna uwaga ma zastosowanie do strategii przyjętej przez TN w interpretacji starożytnych tekstów religijnych, gdy chodzi o działanie Boga w świecie: „Cała teologia typu liberalnego wymaga częściowo — a często i zupełnie — przyjęcia twierdzenia, że rzeczywiste zachowanie, cele i nauczanie Chrystusa bardzo szybko zostały przeinaczone i były źle rozumiane przez jego wyznawców i zostały dopiero przywrócone czy ekshumowane przez współczesnych badaczy”.³⁴² Podobnie omawiani w tej pracy teiści naturalistyczni często podkreślają rolę współczesnej nauki w ujawnianiu ukrytego, aż do dziś, prawdziwego chrześcijańskiego i prawdziwie biblijnego znaczenia doktryny chrześcijańskiej. Chętnie zwracają uwagę, że już współcześni Darwinowi myśliciele chrześcijańscy (przeważnie protestanci), w tym przyrodnicy, dostrzegli znaczenie jego teorii dla teologii, polegające na tym, iż, jak pisał Życiński, „ewolucyjna wizja przyrody znacznie lepiej wyraża chrześcijańską doktrynę o stworzeniu i immanencji Boga, niż czyniła to biologia przed-Darwinowska”.³⁴³ Teistyczni naturaliści odwołują się tu do takich postaci jak botanik z Oxfordu i jednocześnie anglikański duchowny Aubrey Moore, ewangelicki prezbiterianin Henry Drummond czy arcybiskup Canterbury Frederick Temple.³⁴⁴ W tek-

³⁴¹ LEWIS, „Modern Theology...”, s. 205.

³⁴² LEWIS, „Modern Theology...”, s. 210.

³⁴³ ŻYCIŃSKI, *Bóg i ewolucja...*, s. 24.

³⁴⁴ Por. też ŻYCIŃSKI, *Bóg i ewolucja...*, s. 24-25; ŻYCIŃSKI, *Bóg i stworzenie...*, s. 72; ŻYCIŃSKI, „Boski Logos ukryty w ewolucji”, w: HELLER i ŻYCIŃSKI, *Dylematy ewolucji...*, s. 173, 185-186, 188-190, 195, 197 [173-197]; PEACOCKE, *Drogi od nauki do Boga...*, s. 177-178; PEACOCKE, *Teologia i nauki przyrodnicze...*, s. 260; Arthur R. PEACOCKE, „The Challenge and Stimulus of the Epic of Evolution to Theology”, w: Steven J. DICK (ed.), *Many Worlds: The New Universe, Extraterrestrial Life, and the Theological Implications*, Templeton Foundation Press, Philadelphia and London 2000, s. 109 [89-117]; PEACOCKE, „Biological Evolution...”, s. 357; Arthur R. PEACOCKE, „Complexity, Emergence, and Divine Creativity”, w: Niels Henrik GREGersen (ed.), *From Complexity to Life: On the Emergence of Life and Meaning*, Oxford University Press, Oxford 2003, s. 198-199 [187-205]; Arthur R. PEACOCKE, „Biology and Theology of Evolution”, *Zygon* 1999, vol. 34, no. 4, s. 706 [595-712]; Arthur R. PEACOCKE, „The End of All Our Exploring in Science and Theology”, *Zygon* 2004, vol. 39, no. 2, s. 422 [413-429]; POLKINGHORNE, *Poza nauką...*, s. 81; POLKINGHORNE, *Exploring Reality...*, s. 39; POLKINGHOR-

stach teistów naturalistycznych można znaleźć odwołania do słów przyjaciela Darwina, Asy Graya, o chęci ochrzcenia ewolucyjnej teorii.³⁴⁵ Haught wprost stwierdza, że „[...] epopeja ewolucji rozszerza nasze rozumienie Boga [...]. Ewolucja odkryła też nowe akcenty w rzeczywistości nazywanej Bożą łaską”.³⁴⁶ Za Karlem Rahnerem stwierdza nawet, że „refleksja nad *procesem* ewolucji pomogła teologii wydobyć głęboko biblijne rozumienie Boga”.³⁴⁷

NE, „The Science and Religion Debate...”, s. 3; POLKINGHORNE, „Scripture and an Evolving Creation...”, s. 163, 169-170; R.J. BERRY, „Creation and Evolution, not Creation or Evolution”, *Faraday Papers* 2007, no. 12, s. 2; Denis O. LAMOUREUX, „Theological Insights from Charles Darwin”, *Perspectives on Science and Christian Faith* 2004, vol. 56, no. 1, s. 5 [2-12]. W tej sprawie por. też rozdz. 3, podrozdz. C.

Reakcja XIX-wiecznej teologii protestanckiej na osiągnięcia nauki, w tym darwinizmu, była oczywiście złożona. Claude Welch dzieli ówczesnych myślicieli protestanckich ze względu na stosunek do osiągnięć nauk przyrodniczych na trzy grupy: 1) będących w opozycji — Charles Hodge, Edward Cardinal Manning; 2) umiarkowanych, dążących do dostosowania obu stron — F.D. Maurice, Charles Kingsley, James McCosh, Benjamin B. Warfield, Frederick Temple; 3) entuzjastów ewolucjonizmu dążących do asymilacji teologii z darwinizmem — Aubrey Moore, J.R. Illingworth, Henry Ward Beecher, Henry Drummond (por. Robert John RUSSELL and Kirk WEGTER-MCNELLY, „Science”, w: Gareth JONES (ed.), **The Blackwell Companion to the Modern Theology**, Blackwell Publishing, Oxford 2004, s. 532 [512-556]). Brooke dostarcza opracowania opisującego różnorodne reakcje na darwinizm członków różnych kościołów chrześcijańskich w XIX w. (BROOKE, **Science and Religion...**, s. 275-320). W sprawie stosunku Kościoła w tym okresie do kwestii ewolucji ciała ludzkiego por. też Michał CHABEREK, **Kościół a ewolucja**, Fronda, Warszawa 2012, s. 204-211. Pod koniec XIX w. wykształciły się dwa teistyczne ujęcia ewolucji człowieka: jedno mówiące o bezpośrednim stworzeniu zarówno ciała, jak i duszy, drugie o ewolucyjnym pochodzeniu ciała i bezpośrednim stworzeniu duszy (por. CHABEREK, **Kościół a ewolucja...**, s. 211).

³⁴⁵ Por. Józef ŻYCIŃSKI, **Ułaskawianie natury**, Wyd. Znak, Kraków 1992, s. 90; ŻYCIŃSKI, **Bóg i ewolucja...**, s. 26.

Darwin *explicitie* nie zgadzał się jednak z teleologiczną interpretacją swojej teorii proponowaną przez Graya: „Mimo szczerych chęci trudno zgodzić się ze zdaniem prof. Asy Graya, że «przemiany były kierowane wzdłuż pewnych korzystnych linii», podobnie jak rzeki «prowadzone są po określonych i pożytecznych liniach nawodnienia»” (Karol DARWIN, **Dziela wybrane. T. III: Zmienność zwierząt i roślin w stanie udomowienia. Cz. II**, przeł. Kazimierz Brończyk, PWRiL, Warszawa 1959, s. 403.); „Nie więcej jest, zdaje się, celowości w zmienności istot żywych i w działaniu doboru naturalnego niż w kierunku, w którym wieje wiatr” (Karol DARWIN, **Dziela wybrane. T. VIII: Autobiografia i wybór listów**, przeł. A. Iwanowska, A. Krasicka, J. Półtowicz i S. Skowron, PWRiL, Warszawa 1960, s. 44). W sprawie nieporozumienia występującego w tekstach Życińskiego odnośnie do tego, czy Darwin zgadzał się z opinią Graya w sprawie teleologicznej interpretacji ewolucjonizmu, por. JODKOWSKI, **Metodologiczne aspekty...**, s. 327; Piotr BYLICA, „Darwin o celowości w przyrodzie”, *Kwartalnik Historii Nauki i Techniki* 2008, R. 53, nr 3-4, s. 264, 265, 271 [259-273].

³⁴⁶ HAUGHT, **Odpowiedzi na 101 pytań...**, s. 75.

³⁴⁷ HAUGHT, **Odpowiedzi na 101 pytań...**, s. 75.

Z punktu widzenia podejścia przyjętego przez Lewisa wskazać tu można jednak na pewien problem. Styl i treść wypowiedzi teistycznych naturalistów o darwinizmie wskazują, że przez niemal dwa tysiące lat chrześcijaństwa religia ta musiała czekać na „proroka”, którego nauczanie pozwoli właściwie ująć kluczowe dla tej religii zagadnienia. Skoro, jak pisze Haught, dopiero darwinizm pozwolił na odkrycie biblijnego rozumienia Boga, czy znaczy to, że wcześniej Boga rozumiano niebiblijnie? Jaką zatem religię pod nazwą chrześcijaństwa wyznawano przed Darwinem? Lewis przeciwko takiemu dostosowywaniu znaczenia twierdzeń zawartych w starożytnych pismach do współczesnych koncepcji używa argumentacji związanej z jego zawodową funkcją krytyka literackiego. Uznaje za nedorzeczną koncepcję, „[...] wedle której wypowiedzi jakiegokolwiek człowieka czy autora miałyby być niejasne dla tych, którzy żyli w tej samej kulturze, mówili tym samym językiem, dzielili te same wyobrażenia i nieuświadomiane założenia, a jednocześnie byłyby jasno zrozumiałe dla tych, którzy nie mają żadnych z tych przydatnych własności [...]”.³⁴⁸

Lewis wskazywał także na praktyczne konsekwencje takiego liberalizowania teologii. Twierdził, że jeśli religia ujęta w ramach takiej teologii zostanie przedstawiona człowiekowi, który jest outsiderem w tej dziedzinie wiedzy, to nie rozpozna on jej jako chrześcijaństwa:³⁴⁹ „Jeśli będzie chciał zachować to, co nazywa «chrześcijaństwem», to porzuci kościół, w którym tego chrześcijaństwa przestało się nauczać i poszuka innego, w którym znajdzie to nauczanie. Jeśli zaś przystanie na tę wersję, to przestanie nazywać siebie chrześcijaninem i nie będzie już chodził do Kościoła”.³⁵⁰ Lewis przewiduje więc efekt odwrotny od zakładanego przez naturalistów teistycznych, którzy wydają się dążyć do zachowania wszystkiego tego, co się jeszcze da uchronić w świecie zdominowanym przez naturalizm naukowy. Jak pisze Heller, funkcja dostosowywania teizmu chrześcijańskiego do współczesnej nauki ma charakter duszpasterski: „Dla ludzi zaangażowanych w naukę obciążenie teologii, czy wręcz religii, nieaktualnymi obrazami świata jest źródłem osobistych konfliktów i odejść od przekonań religijnych. A więc swojego rodzaju reinterpretacja przynajmniej niektórych prawd religijnych jest także koniecznością duszpasterską”.³⁵¹ Rozstrzygnięcie, który ze scenariuszy sprawdza się w rzeczywistości, wykracza jednak poza ramy tej pracy.

³⁴⁸ LEWIS, „Modern Theology...”, s. 211.

³⁴⁹ Por. LEWIS, „Modern Theology...”, s. 204.

³⁵⁰ LEWIS, „Modern Theology...”, s. 204-205.

³⁵¹ Por. HELLER, *Sens życia...*, s. 30-31.

Sam Lewis pisał o sobie jako o takim właśnie outsiderze oraz ignorancie — z punktu widzenia profesjonalnej teologii. Taka pozycja w dyskusji nad ważnymi elementami doktryny chrześcijańskiej może wydawać się dyskwalifikująca dla niego, czy dla kogokolwiek, kto chciałby zabrać w niej głos z takiej akurat pozycji. Można argumentować, że właściwa ocena rozważań teologicznych wraz z ich wszystkimi subtelnościami jest możliwa wyłącznie, jeśli ktoś jest biegły w stosowaniu tych czy innych metod profesjonalnej teologii. Odpowiedź, którą mógłby dać Lewis, mogłaby wskazywać, że teologiczne ujęcia są wyznaczone przez założenia filozoficzne, odnośnie do których rozstrzyganie o ich akceptacji czy odrzuceniu nie należy do zakresu tych różnych teologicznych koncepcji. W ten sposób Lewis pisał o roli założeń naturalistycznych w teologii liberalnej, na podstawie których odrzuca ona historyczność relacji o cudach. Można też odwołać się do argumentu, że Chrystus nie kierował swojego nauczania w jakiś szczególny sposób do wysoko wykształconych teologów. Od osób świeckich, czy tzw. „zwykłych ludzi” będących wyznawcami chrześcijaństwa, żaden z Kościołów chrześcijańskich nie wymaga też studiowania metody krytyczno-historycznej, teorii gatunków literackich czy znajomości zmieniających się ciągle nurtów teologicznych i akceptowania tych, które akurat są popularne wśród teologów.

B. Alvin Plantinga o antyinterwencjonizmie teistów naturalistycznych

Stanowisko Plantingi na temat możliwości cudów jest bardzo zbliżone do stanowiska Lewisa. W artykule poświęconym wyłącznie tematowi „nadenaturalnych interwencji”³⁵² analizuje on stanowisko w tej sprawie wyrażane przez uczestników wspomnianego we Wstępie niniejszej pracy projektu *Divine Action Project*. Plantinga wyraża cel tego projektu jako „[...] poszukiwanie opisu boskiego działania w świecie — działania wykraczającego poza stworzenie i utrzymywanie porządku świata — które nie pociąga za sobą Boskich interwencji w świecie”.³⁵³ Oś artykułu Plantingi stanowi problem niejasnego znaczenia terminu „interwencja” używanego przez tę grupę teistów naturalistycznych. Plantinga analizuje znaczenie tej kategorii i możliwość występowania nadnaturalnych interwencji w świecie funkcjonującym zgodnie z fizyką kla-

³⁵² Alvin PLANTINGA, „What Is «Intervention»?”, *Theology and Science* 2008, vol. 6, no. 4, s. 369-401. Jest to rozbudowana wersja tekstu, który prezentowany był podczas konferencji *The Meaning of Theism* w 2005 roku w University of Reading i opublikowanego wcześniej pod tytułem „Divine Action in the World (Synopsis)”, *Ratio (new series)* 2006, vol. 19, s. 495-504.

³⁵³ PLANTINGA, „What Is «Intervention»...”, s. 383.

syczną (Newtonowską) oraz regułami mechaniki kwantowej. Jego analizy wykazują, że 1) w obu tych systemach naukowych nie ma elementów, które wykluczają możliwość cudów, o których mówi tradycyjny teizm chrześcijański; stąd też 2) nie jest jasne, jaki rodzaj działania teiści naturalistyczni mogą uważać za interwencje łamiące prawa nauki, ani dlaczego odrzucają oni koncepcję cudów, tym bardziej, że 3) pomimo twierdzeń głoszonych przez teistów naturalistycznych nie istnieją istotne teologiczne powody, by odrzucać możliwość Boskich interwencji (a przynajmniej nie są nimi te powody, które podają teiści naturalistyczni).

Ustalenia Plantingi prowadzą do wniosku, że za odrzuceniem przez teistów naturalistycznych twierdzeń o Boskich nadnaturalnych interwencjach, czyli cudach, które to ujęcie nazywa on „teologią cofniętych rąk” (*hands-off theology*), kryje się przyjęcie metafizycznych założeń naturalizmu. Określenie „teologia cofniętych rąk” ma odpowiadać koncepcji o braku specjalnego działania Boga w świecie po jego stworzeniu, które wykraczałoby poza podtrzymywanie w istnieniu stworzonego porządku świata. MPA pozwala zauważyć, że słuszność ustaleń Plantingi pozwala poszukiwać pozapoznawczych i pozalogicznych motywów kryjących się za integrowaniem teizmu chrześcijańskiego z metafizyką naturalistyczną. Występowałaby tu więc zbieżność z wnioskami Lewisa oraz z wnioskami wypływającymi z wcześniejszych analiz relacji logicznych między twierdzeniami poszczególnych poziomów oraz statusu i powodów akceptacji twierdzeń z poziomów metafizycznych.³⁵⁴

Stanowisko Plantingi w sprawie możliwości cudów w świecie rządzonym regułami fizyki Newtonowskiej jest przeciwne względem stanowiska Rudolfa Bultmanna i tych współczesnych teistów naturalistycznych, którzy zgadzają się z Bultmannem, że Newtonowski deterministyczny obraz świata wyklucza możliwość cudów. Bultmann, właśnie odwołując się do Newtonowskiego obrazu przyrody prezentowanego przez XIX-wieczną naukę, argumentował na rzecz możliwości jedynie egzystencjalistycznej interpretacji relacji Biblijnych o cudownych zdarzeniach zaburzających porządek przyrodniczy. Według Bultmanna Bóg nie działa w obiektywnej sferze przyrody, a opisy cudów zawarte w Biblii należy przeinterpretować na język doświadczenia osobowego, zastosować do nich interpretację egzystencjalistyczną. Na tym zasadzała się jego koncepcja demitologizacji chrześcijaństwa.³⁵⁵ Skoro przyroda jest ściśle deterministycznym mechanizmem, to wszelkie przedstawienia obiektywnego działania Boga w świecie, zarówno biblijne, jak i dawne teologiczne przedstawienia takiego

³⁵⁴ Por. rozdz. 2.

³⁵⁵ Por. BARBOUR, *Issues in Science...*, s. 431-434.

działania lub opisy relacji Boga i świata ujmowane w kategoriach czasoprzestrzennych są, według Bultmanna, oparte na przestarzałym, fałszywym obrazie rzeczywistości. Bultmann przyjmował, że od tego fałszywego obrazu uwalnia nauka, a dokładniej mechanicyzm Newtonowski, który w XIX wieku jawił się jako zasadniczo ostateczny i dostarczający prawdziwy obraz przyrody.

Barbour krytykował koncepcję Bultmanna o niedziałaniu Boga w świecie przyrody, argumentując, że jego koncepcja opierała się na przestarzałym, XIX-wiecznym obrazie przyrody zdominowanym przez mechanicyzm deterministyczny.³⁵⁶ Barbour zakładał więc, że jeśli nauka utrzymywałaby mechanicyzmo-deterministyczne ujęcie, to rzeczywiście należałoby wykluczyć koncepcję obiektywnego działania Boga w świecie przyrody. I w istocie Barbour przyjmuje pewne elementy Whiteheada filozofii procesu, bazującej na indeterministycznej interpretacji zjawisk kwantowych. Przyjęcie tej interpretacji pozwalać ma na uzasadnienie poglądu o niewykrywalnym dla nauki, a więc nieistotnym z nią w konflikcie, wpływie Boga na świat.

Jednak zdaniem Plantingi Newtonowski obraz świata w żadnym punkcie nie jest wystarczający do uzasadnienia antyinterwencjonizmu. Plantinga argumentuje, że sam Newton przyjmował twierdzenia o Boskich interwencjach. Jednak za ważniejszy argument uznaje to, że fizyka klasyczna czy Newtonowska, określając prawa przyrody, mówiła o tym, jak funkcjonuje świat, jeżeli przyjmie się, że świat jest zamkniętym, izolowanym systemem, na który nie działa z zewnątrz żadna przyczyna. Prawa Newtona i zasady z nich wyprowadzone odnoszą się do systemu zamkniętego. Założenie, że świat jest rzeczywiście zamkniętym systemem nie jest jednak częścią klasycznej, Newtonowskiej fizyki. Plantinga argumentuje więc, że fizyka Newtonowska nie zakłada, że świat działający zgodnie z prawami przyrody jest wszystkim, co istnieje, a przez to nie zakłada determinizmu i nie wyklucza możliwości specjalnego działania Boga, włączając nadnaturalne interwencje.³⁵⁷

Zdaniem Plantingi to filozofia Laplace'a pociągała za sobą determinizm, ponieważ zakładała, że świat jest systemem zamkniętym: „[...] z obrazu świata przyjmowanego przez Laplace'a wynika determinizm, rozumiany jako pogląd, że przeszłość świata wraz z prawami przyrody wyznaczają przyszły stan rze-

³⁵⁶ Por. BARBOUR, *Issues in Science...*, s. 434.

³⁵⁷ Por. PLANTINGA, „What Is «Intervention»...”, s. 374-375. Por. też SAGAN, *Metodologiczno-filozoficzne...*, s. 297; Dariusz SAGAN, „Wyjaśnianie za pomocą praw przyrody jako warunek naukowości w sporze o ewolucję i inteligentny projekt”, *Studia Philosophiae Christianae* 2013, t. 49, nr 1, s. 109-110 [93-116].

czy”.³⁵⁸ „Twierdzenie, że Wszechświat jest rzeczywiście zamknięty, nie jest głoszone przez fizykę klasyczną, ani z niej nie wynika. Wychwalając możliwości zaproponowanego obliczeniowego demona, Laplace po prostu zakładał, że Bóg nie działałby w specjalny sposób”.³⁵⁹ Zatem, zdaniem Plantingi, to obraz świata według Laplace’a, a nie obraz Newtonowski, kryje się w rzeczywistości za *teologią cofniętych rąk*. Na obraz ten składają się prawa fizyki klasycznej oraz założenie o przyczynowym domknięciu świata. Stąd nie ma w nim miejsca na żadne zewnętrzne, nadnaturalne interwencje.

Plantinga wskazuje, że Bultmann i wielu innych teologów wymienianych też przez Lewisa, opiera swoją argumentację na rozumieniu przyrody, które już w czasach ich twórczości było przez naukowców uważane za przestarzałe. We współczesnej nauce kluczową rolę odgrywa mechanika kwantowa (MK), która, jak argumentuje Plantinga, dopuszcza możliwość zajścia niemal każdego ze zdarzeń cudownych opisanych w Biblii. Podstawowa różnica między fizyką klasyczną a mechaniką kwantową, ważna dla problemu rozumienia kategorii „interwencji”, polega na tym, że z punktu widzenia mechaniki kwantowej, nawet przyjmując, że świat jest systemem zamkniętym, przyszłość układu przedstawia się jako rozkład możliwości, a nie jeden dokładnie określony stan, jak ma to miejsce w przypadku fizyki klasycznej. W tym sensie obraz świata zgodny z mechaniką kwantową nie jest zgodny z obrazem świata w ujęciu Laplace’a. Jeśli jednak chodzi o problem Boskiego działania, to najważniejsza różnica polega na tym, że nawet jeśli założy się, że świat jest przyczynowo domknięty, to w przypadku świata opisywanego za pomocą mechaniki kwantowej, jak stwierdza Plantinga, specjalne działanie Boga, włączając w to cuda, nie są niezgodne z tym obrazem. Mechanika kwantowa, na podstawie określonych warunków początkowych, ustala bowiem jedynie rozkład prawdopodobieństwa przyszłego stanu układu, w tym sensie prawa mechaniki kwantowej nie mają charakteru deterministycznego.³⁶⁰

Nie są tu istotne wskazywane przez Plantingę różnice zdań wśród naukowców odnośnie do tego, które ze zdarzeń cudownych opisanych w Biblii — jak chodzenie po wodzie, wskrzeszanie zmarłych, zamiana wody w wino, przejście przez Morze Czerwone, cudowne uzdrowienia itp. — są, a które nie są dopuszczalne przez mechanikę kwantową. Ważny jest ogólny wniosek: cuda nie łamią praw przyrody opisywanych przez naukę współczesną, tj. mechanikę kwantową (nawet przy założeniu przyczynowego domknięcia świata). Jeśli tak jest, to za-

³⁵⁸ PLANTINGA, „What Is «Intervention»...”, s. 375.

³⁵⁹ PLANTINGA, „What Is «Intervention»...”, s. 377.

³⁶⁰ PLANTINGA, „What Is «Intervention»...”, s. 381-382.

skakujący okazuje się fakt, że niektórzy współcześni autorzy piszący o relacji nauki i religii, jak przedstawiciele współczesnego teizmu naturalistycznego, wciąż uważają, że należy porzucić kategorie „cudów” i „nadnaturalnych interwencji”: „W Nowym Obrazie, [...] prezentowanym przez MK, nie istnieje problem spójności specjalnych działań Boga z nauką; nawet najbardziej zadziwiające cuda nie są w sposób oczywisty niezgodne z prawami głoszonymi przez naukę”.³⁶¹ Jak zauważa Plantinga, mimo to współczesne autorytety w dziedzinie relacji nauki i religii wciąż mają problem, jeśli chodzi o cuda i naukę: „Bultmann, Gilkey, Macquairre i ich przyjaciele odrzucają Boskie interwencje w imię osiemnastowiecznego obrazu nauki. Wielu współczesnych autorów w tej dziedzinie także odrzuca boskie interwencje — teraz już bez odwołania do przestarzałego obrazu nauki, ale z innych, bardziej mętnych powodów”.³⁶² Wspomniani współcześni autorzy to członkowie projektu DAP, z których wielu jest identyfikowanych w tej pracy jako przedstawiciele teizmu naturalistycznego. Zdają sobie sprawę z nowego obrazu świata, a nawet, tak jak przedstawiciele słabego teizmu naturalistycznego, uwzględniają go w swoich propozycjach, starając się opracować koncepcję specjalnego działania Boga w świecie, a jednak wciąż uznają kategorie „nadnaturalnych interwencji” i „cudów” za problematyczne. Przedstawiciele mocnego teizmu naturalistycznego uznają natomiast wszelkie koncepcje specjalnego działania Boga w świecie, nawet niełamającego praw przyrody, za koncepcje interwencjonistyczne. Szczególnie zaskakujące, z punktu widzenia analiz Plantingi, jest to, że nawet przedstawiciele słabego teizmu naturalistycznego uznają cuda za problematyczne.

Zanim zostanie rozwikłana kwestia rozumienia i zarzutów teizmu naturalistycznego wobec nadnaturalnych interwencji warto jeszcze raz podkreślić różnicę między ujęciem tego problemu przez przedstawicieli mocnego i słabego TN. Jak już wspomniano, zwolennicy mocnego TN uznają wszelkie koncepcje o specjalnym działaniu Boga w świecie za interwencjonistyczne, nawet te zakładające niejawną charakterystykę tego działania. W ich przypadku znaczenie terminu „interwencja” wydaje się jasne, bo oznacza każde specjalne działanie Boga, nieważne, czy jawne, czy niejawnie, czy łamiące prawa przyrody, czy niełamające tych praw. Problem niejasności wypowiedzi odrzucających interwencje dotyczy więc słabej odmiany teizmu naturalistycznego, która akceptuje tezę o specjalnym działaniu Boga w świecie. W obu przypadkach jednak nie jest oczywiste, jakie są rzeczywiste powody odrzucania nadnaturalnych interwencji w ogóle.

³⁶¹ PLANTINGA, „What Is «Intervention»...”, s. 383. Por. też SAGAN, *Metodologiczno-filozoficzne...*, s. 297; SAGAN, „Wyjaśnianie za pomocą praw przyrody...”, s. 110-111.

³⁶² PLANTINGA, „What Is «Intervention»...”, s. 383.

Plantinga wskazuje na trzy rodzaje wątpliwości zgłaszanych przez teistów naturalistycznych, mające charakter pozanaukowy, tzn. niezwiązane z teoriami naukowymi na temat świata. Zgodnie z pierwszym z nich, ilustrowanym przykładem podawanym przez Ellisa, nie możemy racjonalnie akceptować twierdzeń, że Bóg interweniuje, o ile nie posiadamy niepodważalnego kryterium, na podstawie którego moglibyśmy rozstrzygnąć na przykład, dlaczego Bóg działał w przypadku Łazarza, a powstrzymał się od działania w przypadku holokaustu.³⁶³ Ellis argumentuje, że bez takiego kryterium nie jesteśmy w stanie rozstrzygać, kiedy Bóg będzie działał interwencyjnie, a kiedy nie. Plantinga w odpowiedzi stwierdza, że istnienie takiego kryterium i nasza wiedza o nim, to dwie różne sprawy: „Bóg będzie interweniował [...], gdy będzie miał dobre powody, by to zrobić. Dlaczego jednak mielibyśmy przypuszczać, że my, jako istoty ludzkie, mielibyśmy mieć dostęp do wiedzy o tym, czy Bóg ma, czy nie ma dobrych powodów? [...] być może nie jestem w stanie powiedzieć, jakie są powody, dla których Bóg interweniował [...] wskrzeszając Łazarza, a nie interweniował w Auschwitz. Dlaczego jednak na tej podstawie miałbym uznawać, że Bóg nigdy nie interweniuje?”³⁶⁴ Nawet jeśli nie jesteśmy w stanie spełnić wymaganych przez Ellisa kryteriów, to nie wynika stąd, że Bóg nigdy nie interweniuje.

Drugi argument przeciwko Boskim interwencjom głosi, że jeśli Bóg interweniowałby w świecie, to nie moglibyśmy podejmować rozsądnych decyzji dotyczących naszych działań: „[...] stałe prawa regulujące zachowanie materii, wolnej od wpływania na nią przez Stwórcę czy inne czynniki, to warunek wstępny istnienia niezależnych istot zdolnych do korzystania z wolnej woli [...]”.³⁶⁵ Zdaniem Plantingi istotą problemu nie są tu jednak interwencje, ale regularność, czyli stałość i przewidywalność zjawisk. W świecie bez tych własności nie można by podejmować rozsądnych decyzji odnośnie do swoich działań, nawet gdyby Bóg w nim nie interweniował. Działanie, którym można sensownie realizować wolną wolę, byłoby też możliwe w świecie, w którym Bóg interweniuje bardzo często, pod warunkiem, że robiłby to w sposób regularny i przewidywalny: „Przypuśćmy, na przykład, że Bóg zawsze dokonuje cudow-

³⁶³ Por. ELLIS, „Ordinary and Extraordinary Divine Action...”, s. 384 (cyt. za: PLANTINGA, „What Is «Intervention»...”, s. 385).

³⁶⁴ PLANTINGA, „What Is «Intervention»...”, s. 385.

³⁶⁵ Por. George ELLIS, „The Theology of the Anthropic Principle”, w: RUSSELL, MURPHY, and ISHAM (eds.), **Quantum Cosmology...**, s. 384 (cyt. za: PLANTINGA, „What Is «Intervention»...”, s. 384).

nego uzdrowienia, gdy czarownik wykona pewien taniec: to by raczej wzmacniało, a nie przekreślało używania wolnej woli”.³⁶⁶

Plantinga argumentuje też, że podejmowanie rozsądnych decyzji i używanie wolnej woli jest możliwe nawet, jeśli interwencja za każdym razem wprowadza nieregularność. Jedynym warunkiem jest wtedy to, by Bóg tylko niekiedy, tj. niezwykle rzadko, dokonywał takich interwencji: „Wolność działania wymaga, by stopień regularności był wystarczający, byśmy mogli wiedzieć lub się domyślać, przynajmniej w ogólności i z rozsądną dążą prawdopodobieństwa, co się wydarzy, jeśli w sposób wolny wybierzemy podjęcie określonego działania”.³⁶⁷ W rzeczywistości bardzo często znajdujemy się w sytuacji, gdy z naszego punktu widzenia nie występuje regularność lub przewidywalność albo są one w jakimś stopniu ograniczone. Najlepsze, co możemy zrobić w takiej sytuacji, to poczynić przypuszczenia oparte na dostępnej wiedzy o świecie. Ale nawet w sytuacjach, w których jesteśmy w stanie przewidzieć, co się wydarzy, dla dokonania rozsądnego wolnego wyboru nie jest wymagane, by działanie Boga nigdy nie wprowadzało nieregularności, jeśli to działanie Boga jest odpowiednio rzadkie: „Jedynym warunkiem wolnego działania jest rozsądne zaufanie w zasadniczą regularność występującą w okolicznościach towarzyszących planowanemu działaniu. A to z pewnością jest zgodne z koncepcją zdarzających się niekiedy Boskich interwencji”.³⁶⁸

Trzecie zastrzeżenie wobec nadnaturalnych interwencji ma charakter teologiczny i jest najczęściej przytaczane przez przedstawicieli teizmu naturalistycznego. Interwencje, czyli cuda, miałyby być oznaką sprzeczności w samym Bogu i w relacji między Bogiem a światem. Cytowana była już w tej pracy wypowiedź Van Tilla, w której odrzucał nadnaturalne interwencje jako naruszające naturę Boga, świata i relacji Boga do świata. Plantinga daje inne przykłady opinii, według których przekonanie o Boskich interwencjach w porządek natury podważa sensowność i spójność wiary w Boga jako stwórcy tego porządku albo nawet podważa koncepcję Bożej wierności i wewnętrznej spójności: „[...] jak Bóg może jedną ręką podtrzymywać prawa w istnieniu, a drugą jednocześnie przekraczać je, dokonując cudów?”³⁶⁹ Okazuje się zatem, że przedstawiciele teistycznego naturalizmu zaangażowani w DAP wciąż mówią o przekraczaniu

³⁶⁶ PLANTINGA, „What Is «Intervention»...”, s. 385.

³⁶⁷ PLANTINGA, „What Is «Intervention»...”, s. 385.

³⁶⁸ PLANTINGA, „What Is «Intervention»...”, s. 386.

³⁶⁹ SAUNDERS, *Divine Action...*, s. 48. Por. też PLANTINGA, „What Is «Intervention»...”, s. 386-387. W ten sposób Saunders przedstawia istotę teologicznych wątpliwości teistów naturalistycznych w sprawie nadnaturalnych interwencji.

czy łamaniu naturalnego porządku, tj. praw przyrody, choć w przeciwieństwie do Bultmanna są w pełni świadomi sposobu, w jaki współczesna fizyka kwantowa podważyła Laplace'owski determinizm.

Ze względu na tę niejasność Plantinga rozpatruje taką możliwość, że problem, który mogą mieć na myśli ci krytycy „nadnaturalnych interwencji” odwołujący się do teologicznych aspektów Boskiego działania, może polegać na tym, że Bóg ustanawiający pewne regularności w świecie nie byłby wewnętrznie spójny, gdyby okazjonalnie działał w sposób niezgodny z tymi regularnościami. Zamiast więc mówić o pogwałceniu praw przyrody — skoro ta opcja praktycznie nie wchodzi w grę w przypadku mechaniki kwantowej — problem sformułowany zostaje w sposób fenomenalistyczny, tj. dotyczący jedynie obserwowanych regularności. Mogłoby się więc wydawać, że mamy do czynienia ze sprzecznością w działaniu Boga, skoro stworzył i rządzi światem, w którym woda normalnie nie zamienia się w wino, a ludzie zwykle nie chodzą po wodzie, a jednak czasami, a nawet bardzo rzadko, działa w sposób niezgodny z tymi regularnościami, „[...] nie zawsze traktuje On to, co stworzył, w taki sam sposób”.³⁷⁰

Problem ten może być więc ujęty jako wskazujący na arbitralność, czy kapryśny charakter takiego wybiórczego działania Boga.³⁷¹ Plantinga wskazuje jednak, że można by mówić o arbitralności i niespójności, gdyby nie występowały żadne uzasadnione powody dla takiego działania niezgodnego z normalnymi regularnościami. Bóg jednak może mieć takie powody, niezależnie od tego, czy my je znamy, czy nie:

Oczywiste jest, że istniały powody, by wskrzesić Jezusa z martwych. Także jednak w innych przypadkach mógł mieć uzasadnione powody, by swój kosmos „traktować na dwa różne sposoby”. Na jakiej podstawie moglibyśmy rozsądnie przyjmować, że ich nie ma. Może jego zamiar to ustanowienie podstawowych regularności (umożliwiając w ten sposób swoim stworzeniom poznanie świata oraz dokonywanie wolnych, racjonalnych działań), ale jednocześnie ma dobry powód (na przykład, aby zaznaczyć jakąś specjalną okazję lub ujawnić swoją miłość i moc lub [...] pokierować historią w określonym kierunku), by niekiedy działać niezgodnie z tymi regularnościami.³⁷²

Bóg może mieć zatem dobre powody, by czasami traktować świat w specjalny sposób, a jeśli ma takie powody, to w jego działaniu nie występuje ani

³⁷⁰ PLANTINGA, „What Is «Intervention»...”, s. 387-388.

³⁷¹ PLANTINGA, „What Is «Intervention»...”, s. 388.

³⁷² PLANTINGA, „What Is «Intervention»...”, s. 388.

niespójność, ani arbitralność. Niektóre z tych powodów mogą być nam znane, co do innych możemy się jedynie domyślać lub nie mieć o nich żadnego pojęcia: to jednak nie zmienia istoty sprawy. Stąd po przeanalizowaniu tych trzech wątpliwości zgłaszanych przez współczesnych teistów naturalistycznych Plantinga wyprowadza ogólny wniosek, że przytaczane przez z nich argumenty są słabe.

Jeśli chodzi o sam problem niejasności w rozumieniu kategorii „cudów” i „nadnaturalnych interwencji” w publikacjach teistów naturalistycznych, Plantinga podaje cztery możliwe opcje ich rozumienia. 1) Interwencja ma miejsce, gdy Bóg dokonuje czegoś, co nie wydarzyłoby się, gdyby Bóg nie działał. Przy takim rozumieniu jednak także podtrzymywanie byłoby działaniem interwencyjnym, bo bez niego świat przestałby istnieć. Tymczasem teizm naturalistyczny nie ma nic przeciwko idei, że Bóg podtrzymuje świat w istnieniu. 2) Przez „interwencję” można rozumieć zdarzenie spowodowane przez Boga, poza aktem stworzenia i podtrzymywania świata w istnieniu, które nie miałyby miejsca, gdyby nie działanie Boga. W tym wypadku interwencja jest po prostu specjalnym działaniem Boga. Głównym jednak zarzutem, jak zauważa Plantinga, wobec koncepcji specjalnego działania Boga, wskazywanym przez przedstawicieli stanowiska określanego w tej pracy jako mocny teizm naturalistyczny, miało być to, że koncepcja ta pociąga za sobą przyjęcie kategorii „interwencji”. Tymczasem, jak wskazuje Plantinga „[...] na pytanie, «Czym jest interwencja?», otrzymujemy odpowiedź, «Specjalnym działaniem Boga». Zatem, widocznie problemem specjalnego działania Boga jest specjalne działanie Boga”.³⁷³ Jak wskazywano już wcześniej w tej pracy, słaby teizm naturalistyczny zasadniczo popiera ideę specjalnego działania Boga w świecie, jednak sprzeciwia się jego interwencjonistycznemu rozumieniu. Rozumienie interwencji, które — z punktu widzenia analiz Plantingi — mogłoby być przez nich przyjmowane, wymieniane są w ostatnich dwóch punktach. 3) Nadnaturalna interwencja ma miejsce, kiedy działanie Boga prowadzi do zdarzenia zgodnego z prawami przyrody, ale bardzo mało prawdopodobnego, jeśli uwzględni się te prawa przyrody oraz warunki początkowe. Plantinga wskazuje tu, że nie jest jasne, dlaczego Bóg nie miałby robić czegoś, co jest jedynie mało prawdopodobne. 4) „Nadnaturalna interwencja” może być zdefiniowana jako działanie Boga prowadzące do skutków niezgodnych z generalizacjami na temat regularności, do których przywykliśmy: „[...] ludzie nie chodzą po wodzie ani nie wstają z martwych itp. W tym wypadku można by mówić, że Bóg interweniował, jeśli spowodowałby zdarzenie niezgodne z jedną z takich generalizacji”.³⁷⁴ Nie jest jednak jasne, na czym

³⁷³ PLANTINGA, „Divine Action in the World...”, s. 503.

³⁷⁴ PLANTINGA, „Divine Action in the World...”, s. 504.

polega problem z tak rozumianymi „nadmaturalnymi interwencjami”. Czy musimy przyjmować, że jeśli Bóg ustanowił jakąś z tych regularności, to nie może działać w sposób z nią niezgodny? Problem ten sprowadza się więc do omówionej wyżej wątpliwości o charakterze teologicznym. Wcześniejsze analizy pokazują, że nie ma dobrych powodów, by twierdząc odpowiedzieć na to pytanie.

Plantinga proponuje swoją wersję zintegrowania koncepcji o specjalnym działaniu Boga z jedną z interpretacji kolapsu kwantowego. Przyjmuje jednak, że nawet gdyby przyjęta przez niego interpretacja okazała się niesłuszna, tak samo jak niesłuszna mogłaby okazać się jakakolwiek teoria naukowa, łącznie z mechaniką kwantową, to i tak nie stanowiłoby to problemu dla idei specjalnego, interwencjonistycznego czy nadnaturalnego działania Boga w świecie przejawiającego się w postaci cudów. Wynikać miałyby to z tego, że przekonanie o możliwości cudów czy uzasadnienie tego przekonania nie znajduje się w obszarze koncepcji naukowych:

[...] jeśli wiara chrześcijańska jest prawdziwa, to uzasadnienie dla wiary w specjalne działania Boga nie pochodzi z mechaniki kwantowej czy współczesnej nauki, czy w ogóle z jakiegokolwiek nauki. Przekonania te mają swoje własne źródło uzasadnienia. Oczywiście mogłyby się znaleźć powody, by odrzucić te przekonania. Jak jednak widzieliśmy, współczesna nauka nie daje takich powodów, a teologiczne zastrzeżenia wydają się słabe [...]. Zatem to, co mielibyśmy myśleć o specjalnym działaniu Boga, nie zależy od mechaniki kwantowej czy różnych jej wersji ani od współczesnej nauki w ogólności. W rzeczywistości to, co możemy myśleć o współczesnej nauce, może jak najbardziej zależeć częściowo od teologii.³⁷⁵

Ogólny wniosek, jaki można wysnuć z tych analiz Plantingi na temat sceptycyzmu teistów naturalistycznych wobec używania kategorii „cudów” czy „nadmaturalnych interwencji” jest więc taki, że brak jest naukowych oraz teologicznych powodów, które uzasadniałyby ten sceptycyzm. MPA pozwala jednak dostrzec, że ten wniosek nie w pełni wyjaśnia problem postawiony przez Plantingę. Z jednej strony wniosek Plantingi jest zgodny z wnioskami ustalonymi na podstawie analizy logicznego statusu zastrzeżeń teistów naturalistycznych wobec interwencjonizmu. Zastrzeżenia te nie mogą być logicznie uzasadnione, jeśli odwołują się wyłącznie do naukowych twierdzeń empirycznych P4-5 czy nawet akceptowanych w nauce twierdzeń z poziomu ontologii przyrody (P3). By były one uzasadnione, konieczne jest dodanie założenia, że te naukowe twierdzenia obejmują swoim zakresem wszystko, co istnieje lub co może wpływać na bieg zdarzeń w świecie, a więc metafizycznego założenia naturali-

³⁷⁵ PLANTINGA, „What Is «Intervention»...”, s. 395.

zmu (P2), że świat przyrody jest systemem zamkniętym. Przedstawiciele mocnego teizmu naturalistycznego, twierdzący, że Bóg nie interweniuje, mając przez to na myśli wszelkie specjalne działanie Boga w świecie, akceptują właśnie obraz świata, jaki jest prawdziwy, jeśli prawdziwe jest to metafizyczne założenie. Zastosowanie MPA pomocne jest w ujęciu kluczowej trudności, na którą wskazywał Plantinga, mianowicie, jak to możliwe, że także przedstawiciele słabego teizmu naturalistycznego, zakładający specjalne działanie Boga oraz uwzględniający brak sprzeczności między ontologią przynajmniej niektórych dziedzin nauki a koncepcjami nadnaturalnych interwencji, czyli cudów, mogą mieć wciąż z nimi jakiś problem. Oprócz motywów ich oporu, na które wskazywał Plantinga, jest jeszcze taki, który odgrywa rolę w ich krytyce teologii *Boga luk*, pominiętej przez Plantingę, a która z perspektywy MPA sprowadza się do tezy, że tylko nauka jest kompetentna w dostarczaniu twierdzeń w obszarze zagadnień empirycznych, tj. z empirycznych poziomów analizy (P4-5). W zbiorze twierdzeń współczesnej nauki należących do tych poziomów analizy brak jest twierdzeń o jakichkolwiek czynnikach nadnaturalnych czy cudownych zdarzeniach. Zatem, jeśli ktoś, tak jak przedstawiciele obu postaci teizmu naturalistycznego, chce prezentować obraz świata spójny z obrazem współczesnej nauki i zakłada, że tylko naukowe twierdzenia empiryczne są uprawnione, to musi odrzucić wszelkie opisy cudów czy religijne twierdzenia o regularnościach związane ze specjalnym działaniem Boga.

Tę część wniosku Plantingi, w którym stwierdza on, że współczesna nauka nie daje żadnych powodów, by odrzucać jakiekolwiek odwołania do specjalnego działania Boga, trudno jednak zaakceptować z punktu widzenia MPA. Teza Plantingi nie bierze bowiem pod uwagę rzeczywistej roli założeń metafizycznych w nauce, które sprawiają, że naturalizm jako najogólniejsze założenie logicznie implikuje, jakie twierdzenia będą akceptowane na każdym z niższych poziomów analizy oraz jak będzie rozumiana treść tych twierdzeń. Pod tym względem teiści naturalistyczni są bardziej konsekwentni, bo przyjmując twierdzenia naturalizmu P2, zgadzają się z jego konsekwencjami na niższych poziomach.

C. Phillip E. Johnson o teistycznym naturalizmie

MPA wskazuje na logiczne uporządkowanie twierdzeń, polegające na tym, że twierdzenia empiryczne są podporządkowane twierdzeniom z wyższych poziomów analizy. W przypadku twierdzeń o cudach, są one wykluczone z nauki zakładającej naturalizm, ponieważ naturalistyczne twierdzenia metafizyczne P2 wykluczają możliwość nadnaturalnych interwencji. W ten sposób naturalistyczne twierdzenia P2 wpływają na naukową metodologię, podobnie jak czynią to

w obszarze metodologicznym teologii.³⁷⁶ Wpływają przez to również na treść naukowych wyjaśnień. Johnson w swojej argumentacji wskazuje, że teizm naturalistyczny (nazywany przez niego „teistycznym naturalizmem”) akceptuje naturalistyczne założenia współczesnej nauki, a jego przedstawiciele ulegają dominacji naturalizmu w środowisku akademickim, zamiast promować alternatywne prawdziwie teistyczne rozumienie świata:

Teolodzy (czy teistyczni naukowcy) funkcjonują w środowisku akademickim, nie podważając naturalizm przy użyciu konkurencyjnej względem niego interpretacji rzeczywistości, ale próbując znaleźć miejsce dla teologii w obrębie rzeczywistości zdefiniowanej przez naturalizm naukowy. Piszą książki o takich tytułach, jak **Religion in an Age of Science** (Ian Barbour), **Theology for a Scientific Age** (Arthur Peacocke) czy **Theology in the Age of Scientific Reasoning** (Nancey Murphy). Nazywam ten typ teologii „teistycznym naturalizmem”, ponieważ żeby skutecznie się dostosować, teiści muszą zaakceptować nie tylko poszczególne wnioski, jakie dostarczają naukowcy, ale także naturalistyczną metodologię, która te wnioski wygenerowała.³⁷⁷

W analizach Johnsona, szczególnie ważnych dla przedstawienia logicznego statusu teizmu naturalistycznego, podkreślana jest wewnętrzna sprzeczność tego ujęcia świata, a także relacji nauki i religii prezentowanej przez teizm naturalistyczny. Przykład takiej niespójności Johnson znajduje w koncepcji teistycznego ewolucjonizmu przyjmowanego przez teistów naturalistycznych. Według Johnsona:

Wypowiedzi osób, które popierają kompromisowe stanowisko nazywane „teistycznym ewolucjonizmem”, są zawsze mętne — nie wiadomo, co mają one na myśli, używając terminu „ewolucja”. Mają dobre powody dla tej mętności. [...] Ewolucja darwinowska jest z definicji procesem niekierowanym i pozbawionym celowości, i jako taka w żadnym sensie nie może mieć charakteru teistycznego. By ewolucja była naprawdę teistyczna, musiałaby być kierowana przez Boga, czy to będąc przez niego wcześniej zaprogramowana, czy też przez wpływanie na nią co jakiś czas, by skierować ją we właściwym kierunku. Dla darwinistów teoria o ewolucji kierowanej przez Boga jest łagodną odmianą kreacjonizmu, co oznacza, że w ogóle nie jest to teoria ewolucji.³⁷⁸

³⁷⁶ Zwracał na to uwagę Lewis. Por też Alvin PLANTINGA, „Two (or More) Kinds of Scripture Scholarship”, *Modern Theology* 1998, vol. 14, no. 2, s. 243-278.

³⁷⁷ JOHNSON, **Reason in the Balance...**, s. 97.

³⁷⁸ Phillip E. JOHNSON, „What Is Darwinism?”, w: BAUMAN (ed.), **Man and Creation...**, s. 187 [177-190].

Johnson przyjmuje tu, że założenia naturalistyczne są obecne w samym rdzeniu darwinowskiej teorii ewolucji i jako takie są sprzeczne z teistyczną koncepcją roli Boga w tym procesie. Z perspektywy darwinowskiej ewolucja jest procesem niekierowanym i pozbawionym celowości, a z teistycznej — jest kierowana przez Boga. Zatem, wskazuje Johnson, jeśli ewolucja teistyczna jest teistyczna, to nie jest to ewolucja, którą współcześni naukowcy mają na myśli. Tego jednak teiści ewolucjoniści nie chcą przyznać, stwierdzając jasno, jak się rzeczy mają, i formułują różne mętne wypowiedzi, „zaciemniające” sprawę. Opisanie wyżej analizy pokazuje, że podobną cechą mają wypowiedzi teistów naturalistycznych w sprawie działania Boga w świecie w ogólności. Teizm naturalistyczny proponuje mętne koncepcje specjalnego działania Boga w świecie, w niejasny sposób formułując zarzuty wobec interwencjonizmu i koncepcji o możliwości cudów, by wykazać, że można pogodzić monistyczną metafizykę naturalizmu, w której przyroda jest postrzegana jako zamknięty system przyczyn i skutków, z teistyczną ideą działania Boga w świecie. Chcą więc pogodzić dwie sprzeczne u swych podstaw wizje rzeczywistości sami przez to wikłając się w niejasności i sprzeczności.

Jako źródło podjęcia się tak trudnego, z logicznego punktu widzenia, zadania dostosowania teizmu do naturalizmu przez teistów naturalistycznych Johnson wskazuje na czynniki pozapoznawcze, jak uległość wobec dominacji naturalizmu i agnostycyzmu w kręgach intelektualnych: „Siła naturalizmu naukowego w świecie akademickim jest tak onieśmielająca [...], że niemal nikt nie jest skłonny się jej przeciwstawiać”.³⁷⁹ Głównym celem dostosowania teizmu do naturalizmu jest „utrzymanie pokoju ze społecznością naukową głównego nurtu”.³⁸⁰ Dlaczego tak się dzieje? Johnson, podobnie jak Lewis, mówi tu o wpływie tzw. „ducha czasu”, który identyfikuje z naturalizmem naukowym: „Naturalizm naukowy jest duchem czasu — przynajmniej na uniwersytetach — i nawet wielu chrześcijańskich intelektualistów jest w połowie przekonana, że naturalizm jest prawdziwy. Jedni porzucają teizm z tego właśnie powodu, a inni starają się, jak tylko mogą, nie myśleć o sprzecznościach lub usiłują na różne sposoby pogodzić teizm w religii z naturalizmem w nauce”.³⁸¹ Teiści naturaliści należą do ostatniej z grup wymienianych przez Johnsona.

³⁷⁹ JOHNSON, *Reason in the Balance...*, s. 97. Por. też JOHNSON, „What Is Darwinism...”, s. 187.

³⁸⁰ JOHNSON, *Reason in the Balance...*, s. 101.

³⁸¹ JOHNSON, *Reason in the Balance...*, s. 101.

Van Till zarzucał Johnsonowi, że nie bierze pod uwagę różnicy pomiędzy naturalizmem w sensie wąskim i w sensie szerokim.³⁸² W odpowiedzi na zarzut Van Tilla Johnson przyznaje, że używa terminu „naturalizm” w tym drugim znaczeniu, jednak podtrzymuje swoją tezę o wewnętrznej sprzeczności teizmu naturalistycznego, ze względu na ważną w teizmie rolę koncepcji specjalnego działania Boga w świecie. Wykraczając poza kontekst ewolucjonizmu, w którym odbywała się dyskusja Johnsona i Van Tilla, odpowiedź Johnsona na ten zarzut można sparafrazować następująco: dla teistów jest oczywiste, że ogromna większość obserwowalnych zjawisk ma przyczyny naturalne, jednak teizm przyjmuje, że mają miejsce także nadzwyczajne zdarzenia, co do których teiści zakładają, że są wynikiem działania czynników nadnaturalnych. Jeśli więc ktoś zakłada, że *każde* obserwowalne zdarzenie w materialnym systemie rzeczy ma tylko materialne przyczyny, to przyjmuje on naturalizm w sensie szerokim: „Jeśli wierzy w Boga, to jest teistycznym naturalistą, który ogranicza wolność Boga dyktatem naturalistycznej filozofii”.³⁸³ Z punktu widzenia MPA łatwo dostrzec, że aby być spójnym z naturalistyczną wizją funkcjonowania sfery empirycznej, teista naturalistyczny może akceptować jedynie niektóre metafizyczne twierdzenia P1-2, według których jedyna rola Boga polega na tym, że jest on źródłem istnienia i ogólnego ładu świata empirycznego. W tym sensie zarzuty Johnsona można uznać za trafne.

Johnson twierdzi ponadto, że można nie akceptować twierdzeń metafizycznego naturalizmu i jednocześnie być w pełni zgodnym z nauką. Dokonuje rozróżnienia między nauką rozumianą jako działalność o charakterze empirycznym a nauką jako stosowanym naturalizmie. Gdy mówi o nauce jako przedsięwzięciu empirycznym, ma na myśli to, że uczeni polegają na doświadczeniu, eksperymentach i obliczeniach, by na podstawie tego wyprowadzać teorie, które później testują. Nauka rozumiana jako zastosowanie materialistycznej filozofii polega na poszukiwaniu jedynie materialistycznych wyjaśnień dla wszelkich obserwowalnych zjawisk. Jak pisze:

Z jednej strony nauka jest *empiryczna*. Oznacza to, że naukowcy bazują na eksperymentach, obserwacjach i obliczeniach, by wyprowadzić z nich teorie, które następnie testują. Z drugiej strony w swej filozofii współczesna nauka jest *naturalistyczna i materialistyczna*.³⁸⁴

³⁸² W sprawie podziału na naturalizm w sensie wąskim i szerokim por. rozdz. 2, podrozdz. A.

³⁸³ Odpowiedź Johnsona w: VAN TILL and JOHNSON, „God and Evolution: An Exchange...”, s. 287.

³⁸⁴ Phillip E. JOHNSON, **Defeating Darwinism by Opening Minds**, InterVarsity Press, Downers Grove 1997, s. 21.

W innym miejscu podobnie stwierdza, że

Z jednej strony nauka bazuje na faktach empirycznych i podążaniu za tymi faktami, gdziekolwiek by prowadziły. [...] Z drugiej strony nauka oznacza także „stosowaną filozofię materialistyczną”. Naukowcy, którzy są materialistami, zawsze szukają ściśle materialistycznego wyjaśnienia każdego fenomenu i chcą wierzyć, że takie wyjaśnienie zawsze istnieje.³⁸⁵

Z perspektywy MPA jego przekonanie o istnieniu takiej *empirycznej* nauki wskazuje, że Johnson nie dostrzega z pełną ostrością roli filozoficznych założeń w działalności naukowej.³⁸⁶ Píše aprobująco o naukowcach przeprowadzających obserwacje i eksperymenty, formułujących i testujących twierdzenia empiryczne, ale nie dostrzega, że już na tym etapie działają twierdzenia metafizyczne z wyższych poziomów analizy. MPA pokazuje, że takie podejście jest nie trafne. Zakłada ono naiwne indukcyjistyczne rozumienie nauki jako wychodzącej od „nagich faktów”, niepowiązanych z żadnymi wcześniejszymi teoriami, szczególnie filozoficznymi, i dokonującej na tej podstawie uogólnień, wyprowadzając wnioski z tych obserwacji. Wychodząc z błędnych pod tym względem przesłanek o naturze nauki, Johnson trafnie jednak rozpoznaje wpływ założeń metafizycznych na niektóre twierdzenia współczesnej nauki oraz na problem wewnętrznej spójności teizmu naturalistycznego.

D. Podsumowanie

Zgodnie z przytoczoną argumentacją Lewisa, Plantingi i Johnsona, idea nadnaturalnych interwencji i cudów odgrywa kluczową rolę w tradycyjnym teizmie chrześcijańskim. Z punktu widzenia MPA chodzi tu o rolę twierdzeń empirycznych P4-5 występujących w opisach biblijnych czy w tradycji Kościoła. Argumentują oni, że teizm może je akceptować i jednocześnie być spójny z nauką, w tym nawet z nauką współczesną w jej wymiarze empirycznym. Trafnie wskazują na niespójności wewnątrz teizmu naturalistycznego, które wynikają z przyjęcia antyteistycznych założeń.

³⁸⁵ JOHNSON, *Defeating Darwinism...*, s. 80.

³⁸⁶ Por. Kazimierz JODKOWSKI, „Niedocenie filozofii. Błąd Phillipa E. Johnsona”, *Na Początku...* 2002, nr 1-2 (151-152), s. 14-19; Kazimierz JODKOWSKI, „Metafizyczne opowieści nauki jako fundament pluralizmu naukowego”, [posłowie] w: Phillip E. JOHNSON, **Wielka metafizyczna opowieść nauki**; przeł. Piotr Bylica, *Archiwum Na Początku...*, z. 13, Polskie Towarzystwo Kreationistyczne, Warszawa 2003, s. 81-84 [74-85]; BYLICA, „Rola naturalizmu w nauce...”, s. 17.

Także trafnie wskazują rolę pozapoznawczych i pozalogicznych czynników kryjących się za uległością teistów naturalistycznych względem naturalizmu. Ten wniosek, wynikający z ich rozważań, ma też poparcie w analizach prowadzonych z perspektywy MPA. Uporządkowanie poziomów analizy odzwierciedlającej dedukcyjny porządek relacji między twierdzeniami z wyższych poziomów a twierdzeniami z poziomów niższych wskazuje, że twierdzenia najwyższych, metafizycznych, poziomów nie mogą już czerpać logicznego uzasadnienia dla siebie z innych poziomów, wyższych względem nich samych. Nie istnieją bowiem wyższe poziomy analizy. Zatem akceptacja twierdzeń metafizycznych musi mieć charakter pozalogiczny i być wyznaczana przez czynniki pozapoznawcze w tym sensie, że nie istnieje związek analityczny między tymi twierdzeniami metafizycznymi a jakimiś innymi twierdzeniami niższego rzędu. Mogą to być takie pozaracjonalne lub ponadracjonalne czynniki, jak wiara, objawienie czy oświecenie, jakiś intuicyjny wgląd w istotę rzeczy, czy też bardziej przyziemne czynniki, jak otrzymane wychowanie, socjalizacja, ogólny wpływ kultury danej epoki itp. W przypadku teistów naturalistycznych motywem kryjącym się za ich dążeniem do podporządkowania teizmu chrześcijańskiego kryteriom naturalistycznym mogą być takie społeczno-kulturowe czy pragmatyczne czynniki jak dominacja nauki i naturalizmu we współczesnym świecie intelektualnym nad ujęciem religijnym lub nadnaturalistycznym. Innymi słowy: może być nim wspomniany już wpływ „ducha epoki”. Pragmatyczny aspekt wiązałby się tu z zamiarem uratowania z religii tego, co się da, w nieprzyjawnym dla niej środowisku, także poprzez utrzymywanie, że wcale nie jest ono aż tak nieprzyjazne.

Jednocześnie Lewis, Plantinga i Johnson wydają się nie do końca dostrzegać relację między filozoficznymi twierdzeniami nauki a twierdzeniami empirycznymi. Teizm naturalistyczny jest tu pod pewnym względem bardziej konsekwentny. By wyjaśnić dokładniej, na czym polega problem, należy rozróżnić trzy rodzaje stanowisk w sprawie relacji między empirycznymi i metafizycznymi elementami w nauce. Do tego celu dobrze nadają się kategorie MPA.

1. Działalność naukowa ma charakter czysto empiryczny, jest ograniczona formułowaniem jedynie twierdzeń empirycznych P4-5 i na formułowane przez nią twierdzenia nie wpływają żadne twierdzenia z wyższych poziomów analizy. Tak nauka była rozumiana przez neopozytywistów, ale ten naiwny — jak się okazało — obraz już dawno został odrzucony przez filozofię nauki.
2. Nauka korzysta z pewnych założeń ontologicznych i metafizycznych (P3-2), jednak można jednocześnie i spójnie akceptować *wszystkie* twierdzenia empiryczne P4-5 bez akceptowania tych założeń wyższego

rzędu. To stanowisko jest w pewien sposób związane z opisanym wyżej, gdyż przyjmuje, iż twierdzenia metafizyczne nie odgrywają roli w akceptacji i wyznaczaniu treści twierdzeń empirycznych. Nie jest ono jednak do utrzymania, ponieważ ontologiczne i metafizyczne założenia nauki (P3 i P2) wpływają na decyzje o wartości logicznej oraz treści twierdzeń empirycznych, w tym także twierdzeń obserwacyjnych (P5). Jeśli ktoś akceptuje założenia naturalistyczne (P2), że żadne byty nadnaturalne nie ingerują w przyrodę, to żadnej obserwacji, jakakolwiek by ona nie była, nie przypisze treści nadnaturalistycznych — będzie np. zawsze dostrzegał zaburzenia dysocjacyjne, a nigdy nie stwierdzi opętania demonicznego — lub relacje o takich obserwacjach uzna za fałszywe. Treść twierdzeń obserwacyjnych wygłaszanych przez osoby różniące się przyjmowaniem zasadniczo odmiennych założeń tego typu nie będzie się w pełni pokrywać w wielu sytuacjach, w których wspólnie uczestniczą.

3. Można uprawiać działalność poznawczą o charakterze empirycznym, wychodząc z różnych założeń metafizycznych. Różnice te będą prowadzić do przynajmniej częściowej niewspółmierności twierdzeń formułowanych na poziomach empirycznych. Takie podejście jest zgodne ze współczesną filozofią nauki. Zawarte jest w Jodkowskiego koncepcji EUO i głoszonym przez niego oraz szczególnie przez Paula Feyerabenda poglądzie, że pluralizm metafizyczny w nauce może korzystnie wpływać na jej rozwój.³⁸⁷

Wydaje się, że Lewis, Plantinga i Johnson przyjmują stanowisko zbliżone bardzo do drugiej z tych opcji, ponieważ wszyscy uznają, że cuda nie są niezgodne ze współczesną wiedzą naukową, lecz tylko z jej założeniami głoszącymi, że świat jest przyczynowo domkniętym systemem przyrodniczym. Teiści naturalistyczni wydają się bardziej konsekwentni i lepiej dostrzegają rolę metafizycznych założeń w nauce. Przejawia się to w ich odrzuceniu empirycznych twierdzeń o nadnaturalnych interwencjach i cudach, które ze względu na rolę naturalizmu w nauce nie są zgodne z naukowym obrazem funkcjonowania świata w wymiarze empirycznym.

MPA, pokazując logiczny porządek i wzajemną relację twierdzeń różnych poziomów, uzmysławia, że dla uprawiania realistycznie rozumianej działalności poznawczej o charakterze empirycznym konieczne jest przyjęcie pewnych nie-empirycznych ogólnych założeń o naturze poznawanego świata. Wyznaczają

³⁸⁷ Por. rozdz. 1, podrozdz. B.

one, w jaki sposób można tę działalność uprawiać. Jak już wspomniano, Jodkowski nazywa te najbardziej ogóle założenia epistemicznymi układami odniesienia (EUO). EUO stanowią więc konieczny warunek naukowości. Obecny EUO jest naturalizm. Na jego podstawie naukowe badania np. nad zaburzeniami dysocjacyjnymi nigdy nie doprowadzą do sformułowania wyjaśnienia mówiącego o opętaniu demonicznym. Jeśli przyjmuje się nadnaturalistyczne i interwencjonistyczne założenia tradycyjnego teizmu, wtedy odwołanie do czynników nadnaturalnych w sytuacjach zaliczanych przez egzorcystów do opętań jest logicznie dopuszczalne.

Analizy Lewisa, Plantingi i Johnsona dostarczają dobrych argumentów za tezą, że naturalizm teistyczny jest stanowiskiem, które ma poważną trudność z wewnętrzną spójnością oraz dokonuje poważnej rewizji tradycyjnego teizmu chrześcijańskiego, jeśli chodzi o koncepcję działania czynników nadnaturalnych w świecie.

ZAKOŃCZENIE

Celem pracy było zaprezentowanie stanowiska współczesnego teizmu naturalistycznego w sprawie relacji między sferą nadnaturalną a światem przyrody, by móc ocenić stopień rewizji tradycyjnego teizmu chrześcijańskiego dokonanej przez TN oraz ocenić spójność logiczną TN. By tego dokonać, opracowany został model poziomów analizy, stanowiący ramę roboczą, w ramach której można porównywać twierdzenia nauki i religii oraz twierdzenia przyjmowane w tradycyjnym teizmie chrześcijańskim i TN. MPA stanowi więc wspólną skalę pozwalającą określić wspomniany stopień modyfikacji teizmu tradycyjnego przez TN. Jak wykazały prowadzone rozważania, modyfikacja ta ma charakter istotny, gdyż usuwa z obrębu teizmu chrześcijańskiego ważne dla niego twierdzenia o empirycznym charakterze działania sfery nadnaturalnej w świecie. TN okazuje się też stanowiskiem uwikłanym w niejasności oraz sprzeczności zarówno zewnętrzne, jak i wewnętrzne, dobrze widoczne dzięki zastosowaniu MPA do eksplikacji tego stanowiska.

MPA ujmuje pod względem relacji logicznych różne rodzaje twierdzeń występujących w filozofii, religii oraz nauce, które są interpretowane jako mające charakter poznawczy. Został on przedstawiony w Rozdziale 1, gdzie wskazano na ugruntowanie modelu w rozważaniach dwudziestowiecznej filozofii nauki. Zgodnie z podejściem do nauki i religii przyjętym przy konstrukcji modelu, spośród różnych aspektów funkcjonowania tych dziedzin skupia się on jedynie na twierdzeniach opisowych oraz na relacjach logicznych między nimi. Kryteria podziału tych twierdzeń stosowane przy umiejscawianiu ich na różnych poziomach analizy to: ogólność, charakter empiryczny oraz rola, jaką odgrywają w nauce. Wyróżnia pięć rodzajów twierdzeń.

Twierdzenia najwyższego poziomu analizy (P1) — „najgłębszej metafizyki” — o bycie czy istnieniu jako takim cechuje największa ogólność, zupełny brak treści empirycznych i podatności na testowanie empiryczne oraz brak jakiegokolwiek roli w nauce. Kolejny, niższy poziom (P2) — „metafizyki płytszej” — również zawiera twierdzenia nietestowalne empirycznie. W tym wypadku są to najogólniejsze twierdzenia o rzeczywistości empirycznej, w tym twierdzenia o jej aksjologicznym wymiarze. Stwierdza się w nich takie jej własności jak ra-

cjonalność, poznawalność, rozstrzyga się o pięknie świata, sensie czy celowości jego istnienia, o monistycznej, dualistycznej lub pluralistycznej ontologii świata jako całości, o możliwości zewnętrznych interwencji w rzeczywistość empiryczną ze strony czynników nadnaturalnych itp. Naukowe ustalenia ze swej natury oraz ze względu na metafizyczny charakter tych twierdzeń nie rozstrzygają o adekwatności żadnego z nich.

Chociaż twierdzenia P2 odgrywają rolę w nauce, to nie polega ona na wpływie na wybór między alternatywnymi teoriami dopuszczalnymi w ramach nauki. Rozstrzygają one o tym, jakie mają być same te ramy nauki, tak jak w przypadku występującego na tym poziomie założenia naturalizmu jako epistemicznego układu odniesienia współczesnej nauki. Jako taki rozstrzyga on o tym, że współcześnie w ramie roboczej nauki dopuszcza się jedynie wyjaśnienia naturalistyczne i wyklucza te, które odwołują się do czynników nadnaturalnych. Rozważania prowadzone przy użyciu MPA pozwalają zasugerować, że także inne twierdzenia P2 mogą być uznane za założenia typu EUO wyznaczające ramy funkcjonowania nauki, jak na przykład założenie o ogólnej racjonalności, poznawalności oraz matematyczności świata empirycznego. Uniwersalne dla całej nauki postulaty związane z aksjologicznymi aspektami jej funkcjonowania, jak wymóg zachowania obiektywności albo niedopuszczalność fałszowania wyników badań, także można uznać za ugruntowane w twierdzeniach P2, na przykład w twierdzeniach odrzucających relatywistyczną interpretację rzeczywistości.

Kolejny poziom (P3) — „ontologii przyrody” — zawiera twierdzenia filozoficzne na temat poszczególnych dziedzin świata empirycznego przyjmowane w poszczególnych działach, dyscyplinach i teoriach naukowych lub zawarte w filozoficznych interpretacjach tych składników nauki. Są one ważne dla nauki w tym sensie, w jakim ważnym dla mechaniki kwantowej jest założenie o indeterministycznym charakterze procesów kwantowych, założenie o deterministycznym charakterze nieliniowych procesów dynamicznych dla teorii chaosu, twierdzenie o możliwości redukcji świadomości do zachowania komórek mózgu oraz odrzucenie dualizmu duszy i ciała dla neurobiologii albo twierdzenia o przypadkowym charakterze mutacji i niekierowanym doborze naturalnym dla teorii ewolucji itp.

Następny poziom (P4) — poziom twierdzeń o regularnościach — określony został jako empiryczny, gdyż zawiera twierdzenia naukowe opisujące regularności obserwowane w przyrodzie. Obejmuje on więc ogólne twierdzenia teorii i praw naukowych. Twierdzenia z tego poziomu są więc zdaniami, które są używane jako wyjaśnienia poszczególnych zdarzeń zaobserwowanych w danym miejscu i czasie. Ze względu na kontrowersyjność przyjętego tu stanowiska, że

twierdzenia typu P4 występują także w religiach, poświęcono temu zagadnieniu szczególne miejsce. Religijne twierdzenia o regularnościach przedstawione zostały jako przypominające swym logicznym statusem nie tyle naukowe twierdzenia ogólne ujmowane w nomologiczno-dedukcyjnym modelu wyjaśniania, co raczej naukowe twierdzenia P4 występujące w takich naukach jak psychologia, socjologia czy ekonomia. Wspólną cechą tych religijnych i naukowych twierdzeń są problemy z powtarzalnością i przewidywalnością zjawisk, dla których wyjaśniania się je stosuje oraz osobowy charakter bytów, których działania są w tych naukach badane. Wskazano też na szereg przykładów religijnych twierdzeń P4 występujących w różnych religiach, w tym w judeochrześcijańskim systemie przekonań religijnych, jak na przykład twierdzenia o roli modlitwy, silnej wiary, szczególnej relacji z Bogiem jako warunkami uzyskania odpowiednich łask.

Najniższy poziom (P5) — „twierdzeń obserwacyjnych” — również zawiera twierdzenia określone jako „empiryczne”. Są to jednostkowe zdania obserwacyjne opisujące zdarzenia i własności świata, fakty i stany rzeczy zaobserwowane w określonym miejscu i czasie. Twierdzenia te nie są „obserwacyjne” w sensie, w jakim tego terminu używali logiczni empiryści. Twierdzenia P5 opisują zaobserwowane fakty, ale ze względu na uteoretyzowanie wszelkiej obserwacji w MPA przyjmuje się, że opisy te są uteoretyzowane oraz że wszelkie twierdzenia P5 mają charakter hipotetyczny. Twierdzenia jednostkowe P5 odgrywają kluczową rolę w nauce, ale są też ważnym elementem wielu religii. W tej drugiej dziedzinie szczególną rolę odgrywają twierdzenia P5 o zdarzeniach określanych mianem „cudów”, czyli o nadnaturalnych interwencjach. Dla wyjaśnienia niektórych z nich używa się odpowiednich religijnych twierdzeń o regularnościach (P4).

W trakcie prowadzonych analiz z pozycji MPA dokonano także eksplikacji oraz podano propozycje modyfikacji ujęcia niektórych kategorii pojawiających się w dyskusji nad relacją między nauką a religią, jak pojęcia „cudu”, „nadnaturalnych interwencji” czy „Boga luk” (*God of the gaps*). Zaproponowano, by nie wiązać kategorii „cudu” i „nadnaturalnych interwencji” z koncepcją łamania czy gwałcenia praw przyrody, ale z ich jawnym, to jest empirycznie rozpoznawalnym charakterem. Jest to ujęcie zgodne z empirycystycznym podejściem MPA. Ujmowanie ich od strony poznawczej, a nie ontologicznej czy też metafizycznej, pozwala na to, by twierdzenia o ich zajściu umieścić na empirycznych poziomach analizy, ukazując ich wspólne cechy z innymi twierdzeniami P5, i umożliwić ich porównywanie. Jak pokazują przeprowadzone analizy, właśnie ich jawność oraz empiryczna rozpoznawalność jest istotnym ich elementem także z punktu widzenia religii. W ujęciu religijnym nie przyjmuje się też za konieczne, by z cudami wiązało się łamanie praw przyrody. Jeśli chodzi o kate-

gorię „Boga luk” używaną, by zdyskredytować odwołania do czynników nadnaturalnych przy wyjaśnianiu zdarzeń opisanych religijnymi twierdzeniami empirycznymi, to zaproponowano, że nie powinna ona być używana, jeśli dla wyjaśnienia danego zdarzenia podaje się jednocześnie religijne twierdzenia o regularnościach oraz inne teologiczne twierdzenia. Nawet w sytuacjach, dla których brak takich twierdzeń P4, a jedyne wyjaśnienie formułuje się w wypowiedzi typu „Widocznie Bóg tak chciał”, użycie pejoratywnie nacechowanej kategorii Boga luk nie zawsze jest uzasadnione. Z tego względu jest to kategoria, której użyteczność w dyskusji o relacji nauki i religii jest bardzo ograniczona, a szczególnie dotyczy to wypowiedzi przedstawicieli TN.

Zastosowanie MPA do analizy wybranych jednostkowych twierdzeń nauki oraz religii, wykorzystujące odwołania do wszystkich poziomów analizy, pozwoliło wskazać na relacje między różnymi kategoriami twierdzeń. Zidentyfikowano różnice w znaczeniach terminów i koncepcji używanych w twierdzeniach występujących na różnych poziomach analizy. W szczególności koncepcja działania Boga w świecie, rozumiana zgodnie z twierdzeniami metafizycznymi P1-2 i mówiąca o jego stałej immanentnej obecności w prawach przyrody lub stałym podtrzymywaniu świata w istnieniu, oznacza coś innego niż koncepcja Bożego działania wyrażona twierdzeniami empirycznymi. Pierwsza z nich nie stoi w konflikcie z żadnym naukowym empirycznym opisem zdarzeń obserwowanych w świecie. Wynika to z faktu, że nie posiada ona w ogóle treści empirycznej i żadne dane empiryczne nie są w stanie jej obalić, ani potwierdzić. Drugi rodzaj wypowiedzi o działaniu Boga (a także innych czynników nadnaturalnych), wyrażany w twierdzeniach z poziomów empirycznych, traktuje o jawnym, empirycznie rozpoznawalnym działaniu, określanym tu jako *nadnaturalne interwencje*. Odnośnie do problemu interwencji z punktu widzenia MPA istotną ich cechą w kontekście relacji między nauką a religią jest, jak wskazano wcześniej, ich empiryczny charakter, a nie metafizyczny status praw przyrody. Dyskusje na temat statusu praw przyrody i praw nauki należą do analiz prowadzonych w ramach poziomu metafizycznego (P2) i nie wpływają bezpośrednio na empiryczne analizy dotyczące decyzji o akceptacji twierdzeń empirycznych (P4-5) opisujących jawny sposób działania czynników nadnaturalnych w przyrodzie.

Nie każde jednak twierdzenie metafizyczne P2 jest obojętne dla przyjęcia tych czy innych twierdzeń empirycznych. Przyjęcie założenia naturalizmu rozstrzyga o wyłącznie naturalistycznym charakterze wszelkich współczesnych naukowych wyjaśnień (P4) jakichkolwiek zdarzeń obserwowanych w świecie (opisanych twierdzeniami P5). Wpływa też na rodzaj ontologii przyrody (P3), która w tym wypadku będzie ontologią wyłącznie naturalistyczną, czyli antydualistyczną i antyinterwencjonistyczną. Prowadzić może także do różnic w ro-

zumieniu jednostkowych zdań obserwacyjnych ze względu na odmienne identyfikowanie odniesień przedmiotowych terminów występujących w tych zdaniach. Jest tak w przypadku kategorii „opętania” używanej we współczesnej psychiatrii, a jednak identyfikującej jej odniesienie przedmiotowe jedynie w kategoriach naturalistycznych, podczas gdy użycie tego samego terminu w religii wiąże się z odwołaniem do czynników nadnaturalnych. Przyjęcie naturalistycznych założeń P2 pociąga za sobą logicznie negatywne rozstrzygnięcia o wartości logicznej religijnych twierdzeń empirycznych o jawnym działaniu sfery nadnaturalnej w świecie.

Użycie MPA w analizie twierdzeń tradycyjnego teizmu chrześcijańskiego w sprawie relacji między sferą nadnaturalną a światem empirycznym pozwoliło pokazać, że teizm tradycyjny głosi twierdzenia o działaniu Boga należące do każdego z wyróżnionych poziomów analizy. Twierdzenia empiryczne o tym działaniu okazują się szczególnie ważne. Stanowią element charakterystyczny odróżniający chrześcijaństwo od religii deistycznych i panteistycznych, jak i od innych religii teistycznych. To właśnie te twierdzenia decydują o różnicach w obrazach świata z punktu widzenia teizmu i materializmu w zakresie twierdzeń empirycznych. W przypadku różnych religii teistycznych odnośnie do kwestii działania Boga w świecie twierdzenia metafizyczne o jego ogólnym działaniu, jak stworzenie, rządzenie światem za pomocą stałych praw przyrody, podtrzymywanie świata w istnieniu itp. są wspólne dla wszystkich tych religii. Właśnie stosunek do różnych twierdzeń empirycznych w ich pełnym znaczeniu określonym przez twierdzenia z wyższych poziomów analizy, ich interpretacja i akceptacja lub odrzucenie różnicuje te systemy teistyczne w odniesieniu do kwestii działania sfery nadnaturalnej w świecie. Islam sceptycznie odnosi się do twierdzeń o zmartwychwstaniu Jezusa, jego wniebowstąpieniu czy cudach czynionych za sprawą chrześcijańskich świętych. Podobnie z punktu widzenia chrześcijaństwa twierdzenia innych religii o jakichś nadnaturalnych zajściach traktowane mogą być sceptycznie albo jako nieprawdziwe, albo jako wynik działania czynników demonicznych, a nie boskich.

MPA pozwala więc jasno wykazać, że przyjęcie założeń naturalistycznych (P2), na mocy podporządkowania logicznego, prowadzi do odrzucenia religijnych empirycznych twierdzeń o działaniu nadnaturalnym w przyrodzie, które stanowią ważny element teizmu chrześcijańskiego. Twierdzenia te są akceptowane w tradycyjnym teizmie chrześcijańskim właśnie dlatego, że odrzuca on założenia naturalizmu metafizycznego. Użycie MPA pozwala więc ostro wskazać, że cel teizmu naturalistycznego, jakim jest pogodzenie współczesnego naukowego i teistycznego (zgodnego z teizmem chrześcijańskim) obrazu świata, jest skrajnie trudny do zrealizowania.

Zastosowanie MPA pozwoliło na dokonanie eksplikacji stanowiska TN, a w szczególności na: 1) odróżnienie dwóch postaci TN — mocnej i słabej — oraz wskazaniu istotnych cech, które są wspólne dla obu tych postaci oraz pewnych wyjątkowych twierdzeń w stanowiskach niektórych przedstawicieli TN; 2) wskazanie stopnia modyfikacji doktryny tradycyjnego teizmu w sprawie relacji między sferą nadnaturalną a przyrodą; 3) ujawnienie relacji logicznych między twierdzeniami przyjmowanymi w ramach TN, wskazujące na zasadniczą nie-spójność wewnętrzną TN; 4) ze względu na relacje logiczne między twierdzeniami ujętymi w ramach MPA wykazano, że motywy kryjące się za rewizją teizmu tradycyjnego dokonaną przez TN mają charakter pozaepistemiczny.

Odnosnie do pierwszego z wymienionych ustaleń ujęcie TN w ramach MPA pozwoliło na przedstawienie różnicy występującej między niektórymi postaciami twierdzeń o relacji między rzeczywistością nadnaturalną a przyrodą, jakie przyjmują teiści naturalistyczni. Mocna wersja TN uznaje, że jedynymi uprawnionymi sposobami opisywania tej relacji jest wyrażanie jej za pomocą twierdzeń metafizycznych, które w ramach MPA należą do dwóch pierwszych poziomów analizy. Słaba wersja TN akceptuje także twierdzenia o specjalnym działaniu Boga w świecie i oprócz tych twierdzeń metafizycznych, głosi także twierdzenia o działaniu Boga, które odwołują się do indeterministycznej ontologii przyrody opisywanej w ramach trzeciego poziomu w obrębie MPA. Wspólną własnością obu postaci TN okazało się odrzucenie tezy o rozpoznawalności empirycznej działania Boga w świecie. Sprawa działania innych, niższych bytów nadnaturalnych, o których mowa w tradycyjnym teizmie chrześcijańskim, jest w ramach TN zasadniczo przemilczana lub negowana. Jedynym zdarzeniem o charakterze empirycznym, odnośnie do którego większość omawianych przedstawicieli nie neguje wprost odwołania do ingerencji Boga w świecie, jest wcielenie Boga w postaci Jezusa Chrystusa oraz jego zmartwychwstanie.

Wyjątkowe okazały się rozważania Polkinghorne’a, który nie wyklucza możliwości empirycznego stwierdzenia, że ewolucja biologiczna ma charakter kierowany, a także wprost wypowiada się o istnieniu i możliwym działaniu w świecie niższych bytów nadnaturalnych. Na przykładzie jego propozycji, która należy do skrajnie słabej odmiany TN, bo najdalej odchodzącej od założeń naturalistycznych, pokazano, jak trudnym zadaniem jest pogodzenie współczesnego naukowego obrazu świata z teizmem chrześcijańskim, gdy epistemicznym układem odniesienia nauki jest naturalizm, zaś istotnymi dla chrześcijaństwa są nadnaturalizm oraz interwencjonizm. Propozycja Polkinghorne’a, w ramach TN, idzie najdalej w stronę tradycyjnego teizmu. Nie tylko dopuszcza ona specjalne działanie Boga w świecie (w tym odpowiedzi Boga na niektóre modlitwy błagalne), istnienie i działanie w świecie innych poza Bogiem osobowych

bytów nadnaturalnych, a nawet nie wyklucza empirycznej testowalności twierdzeń o Boskim kierownictwie procesem ewolucji. Okazuje się jednak nie być wolna od sprzeczności oraz niekonsekwencji względem jednego, jak i drugiego rodzaju założeń oraz sprzeczności w ramach niej samej. Odnośnie do ostatniej z tych kwestii Polkinghorne, odrzucając strategię *Boga luk* i zakładając zupełność naukowego opisu, przeczy możliwości jawnych działań sfery empirycznej w postaci cudów niezgodnych z normalnymi regularnościami obserwowanymi w świecie. Jego koncepcja specjalnego działania Boga w procesach chaotycznych służy „ukrywaniu” tego działania tam, gdzie kończą się możliwości poznawcze nauki. Jego propozycja sama popada więc pod kategorię strategii *Boga luk*, którą odrzuca. Podobne problemy dotyczą pozostałych propozycji sformułowanych w ramach słabego TN.

MPA pozwala pokazać, że istota strategii słabego TN, polegająca na dopuszczaniu specjalnego działania Boga jedynie w niedostępnych badaniom naukowym aspektach przyrody, ma na celu właśnie „ukrywanie” tego działania, to jest dopuszczanie jedynie takich jego opisów, które nie są formułowalne za pomocą twierdzeń empirycznych. Jednocześnie MPA pokazuje, że koncepcja nadnaturalnych interwencji nie wyklucza się z proponowanymi przez słaby TN koncepcjami specjalnego działania Boga w procesach kwantowych, nieliniowych procesach dynamicznych oraz koncepcjach odgórnego oddziaływania Boga na zjawiska i obiekty o wysokim stopniu złożoności. Jest ona zgodna z nimi wszystkimi w tym sensie, że przyjmuje, iż Bóg, czy inne nadnaturalne byty, działają w sposób specjalny w przyrodzie, a odwołania do różnych obszarów czy też aspektów przyrody (wyrażane twierdzeniami P3), w których to działanie miałyby zachodzić, nie wykluczają tego, że skutki tego działania mogą być jawne i rozpoznawalne, czyli uznane za wynik nadnaturalnych interwencji. Innymi słowy, by mówić o nadnaturalnej interwencji nie jest konieczne stwierdzenie złamania czy pogwałcenia praw przyrody. Powodów uzasadniających takie „ukrywanie” Boskiego działania przez TN, w tym przez STN, jest akceptacja przez nich nie tylko ogólnych naturalistycznych założeń, ale także uznanie wyłączności nauki w dostarczaniu twierdzeń empirycznych o świecie. Ponieważ ze względu na naturalistyczny charakter EUO współczesnej nauki w jej zbiorze brak empirycznych twierdzeń o działaniu czynników nadnaturalnych w świecie, to nie są one także akceptowane przez TN w obu jego odmianach.

Jeśli chodzi o drugi wymieniony wyżej problem, to zastosowanie MPA pozwoliło na określenie stopnia odejścia od tradycyjnego teizmu chrześcijańskiego, z jakim ma się do czynienia w przypadku TN. O ile tradycyjny teizm chrześcijański głosi twierdzenia o relacji sfery nadnaturalnej i świata empirycznego, które mogą być zaliczone do każdego z pięciu poziomów analizy, to TN, w zależności od formy, redukuje zasięg tych twierdzeń jedynie do dwóch lub trzech

poziomów. Odrzuca się zaś twierdzenia z poziomów empirycznych (P4-5). Ponieważ w tradycyjnym teizmie chrześcijańskim występuje wiele twierdzeń o tego typu działaniach sfery nadnaturalnej i odgrywają w nim ważną rolę (wiarotwórczą i apologetyczną), to odrzucenie ich w ramach TN stanowi poważne odejście od ujęcia tradycyjnego.

W odniesieniu do logicznego porządku twierdzeń przyjmowanych w ramach TN wskazano na pewne problemy ze spójnością zewnętrzną (względem teizmu tradycyjnego), jak i wewnętrzną tego stanowiska. Wspomniana wyżej rewizja tradycyjnego teizmu chrześcijańskiego wynika z dążenia TN do uzgodnienia twierdzeń teizmu ze współczesną nauką. Zastosowanie MPA pozwoliło pokazać, że w istocie polega ona na dostosowywaniu teizmu chrześcijańskiego do naturalistycznych założeń nauki. Dedukcyjny charakter porządku między rodzajami twierdzeń ujętych w MPA pozwala wskazać logiczną zależność twierdzeń z niższych poziomów analizy względem twierdzeń z wyższych poziomów. TN uznaje, że tylko nauka jest kompetentna w dostarczaniu twierdzeń empirycznych, czyli zdań obserwacyjnych (P5) oraz wyjaśniających obserwowane zdarzenia twierdzeń o regularnościach (P4). Tymczasem na mocy logicznego podporządkowania te naukowe twierdzenia zależne są od filozoficznych założeń z wyższych poziomów, w tym od metafizycznego założenia naturalizmu (P2), że świat jest przyczynowo domkniętym systemem przyczyn i skutków, że nie działają w nim żadne nadnaturalne czynniki, a przynajmniej nie robią tego w sposób rozpoznawalny. Zatem, niezależnie od deklaracji teistów naturalistycznych, jeśli przyjmują wskazany podział kompetencji poznawczych, oznacza to, że akceptują oni także pewne elementy metafizyki naturalistycznej niezgodnej z założeniami teizmu.

Analiza twierdzeń głoszonych przez teistów naturalistycznych na temat roli i statusu człowieka wśród innych stworzeń pokazała, że — uzgadniając teizm z naturalizmem — niektórzy teiści naturalistyczni wykraczają poza samo odrzucenie interwencjonizmu w wyjaśnieniu pochodzenia człowieka. Ustępstwa wobec naturalizmu dotyczą tu także metafizycznych aspektów naturalistycznej wizji świata i człowieka. W tym wypadku dotyczą one sensu i celu ewolucji kosmicznej i biologicznej, dla których to zagadnień badania empiryczne nie mogą stanowić materiału rozstrzygającego. Polegają one na odejściu od antropocentryzmu i przyjęciu perspektywy określonej tu mianem ekologizmu. W jej ramach zaciera się różnica między człowiekiem a resztą istot żywych, odrzuca się tradycyjną koncepcję wyróżnionego statusu człowieka jako „korony stworzenia”, któremu reszta przyrody ma być poddana, a dostrzega się w człowieku zagrożenie dla przyrody. Takie podejście prowadzi do szeregu niejasności związanych z teologicznymi twierdzeniami o statusie człowieka jako stworzonego na obraz i podobieństwo Boga czy też o szczególnym rodzaju godności czło-

wieka. Pokazano w ten sposób, że konsekwencją przyjęcia przez TN twierdzeń naturalizmu (P2) jest także reinterpretacja takich elementów tradycyjnej doktryny teizmu chrześcijańskiego, które znajdują się poza zakresem problemu działania czynników nadnaturalnych w świecie oraz poza empirycznymi ustaleniami nauki.

Przed wszystkim jednak przyjęcie obcych teizmowi założeń prowadzi TN do niejasności oraz sprzeczności w sposobie, w jaki głosi twierdzenia o działaniu Boga w świecie. Jest to związane z odrzuceniem kategorii boskich interwencji i cudów przy opisie tego działania. Mocny TN odrzuca te kategorie w sposób wewnętrznie spójny, bo zupełnie rezygnuje z odwołań do specjalnego działania Boga i opisuje te działania jedynie w kategoriach z metafizycznych poziomów analizy. Czyni to jednak kosztem znacznej niezgodności z ujęciem tradycyjnym, wyrażającym się w MPA odrzuceniem twierdzeń z trzech (najniższych) spośród pięciu poziomów analizy. STN, by uniknąć tak poważnego dysonansu, przyjmuje twierdzenia o specjalnym działaniu Boga, ale odrzuca kategorie *cudów* i *interwencji*. Analizy prowadzone w rozdziale poświęconym krytyce TN z punktu widzenia argumentacji Lewisa, Plantingi i Johnsona pokazały, że sposób rozumienia oraz powody podawane w ramach TN na rzecz odrzucenia tych kategorii są mętne i popadają w sprzeczność logiczną. Nie jest jasne, dlaczego TN jest tak sceptyczny wobec cudów i nadnaturalnych interwencji. Rozważania Lewisa nad poznawczymi powodami takiego sceptycyzmu jako jedyną przyczynę wskazują akceptację naturalistycznej metafizycznej tezy o domknięciu przyczynowym przyrody. Podobne wnioski wysnuwa Plantinga, wskazując, że nawet Newtonowski obraz świata nie wyklucza boskich interwencji. Zostają one wykluczone dopiero po dodaniu metafizycznych założeń występujących w koncepcji Laplace'a. Choć zwolennicy TN deklarują, że chodzi o zgodność z nauką, to, jak wskazują analizy Plantingi, większość cudów opisanych w Biblii (a być może nawet wszystkie) nie jest wykluczona z punktu widzenia współczesnej nauki, szczególnie w perspektywie mechaniki kwantowej, nawet gdyby świat był przyczynowo domknięty. MPA pozwala w tym wypadku wyjaśnić niezrozumiały dla Plantingi charakter obiekcji TN wobec koncepcji jawnych działań czynników nadnaturalnych w świecie. Pozwala łatwo pokazać, że TN dąży do dostosowania teizmu do nauki nie tylko w zakresie twierdzeń metafizycznych, ale i empirycznych, w ramach których brakuje odniesienia do działania takich czynników. Johnson z kolei w swych analizach podkreśla sprzeczność założeń teizmu i naturalizmu. Wymienieni autorzy zgadzają się, że można jednocześnie akceptować wszystkie empiryczne ustalenia i koncepcje nauki, bez jednoczesnego przyjmowania metafizycznych założeń naturalizmu. MPA pokazuje jednak większą spójność TN pod tym względem. Jak wykazano wcześniej, naturalistyczne twierdzenia P2 wpływają na rozstrzy-

gnięcia o wartości logicznej zdań obserwacyjnych (P5) oraz na znaczenie terminów w nich używanych. Przez to zbiór twierdzeń P5 tradycyjnego teizmu o jawnym działaniu Boga zawsze będzie wykluczał się ze zbiorem twierdzeń P5 nauki bazującej na naturalistycznych przesłankach P2. Z perspektywy nauki interwencjonistyczne twierdzenia P5, ale i P4, będą uznawane za fałszywe.

Logiczny, dedukcyjny porządek twierdzeń ujętych w ramach MPA pozwolił też na ujawnienie, że motywy kryjące się za rewizją TTCh, jakiej chce dokonać TN, nie mogą mieć charakteru racji logiczno-poznawczych. Ten dedukcyjny charakter MPA wyraża się w logicznym podporządkowaniu twierdzeń z poziomów niższych twierdzeniom z wyższych poziomów analizy. MPA pozwala przy tym dobrze ująć logiczny status twierdzeń metafizycznych. Ponieważ nie istnieją wyższe niż metafizyczne poziomy analizy, więc nie istnieją bardziej ogólne twierdzenia, którym twierdzenia metafizyczne byłyby logicznie podporządkowane. Nie istnieją tym samym twierdzenia, z których najbardziej ogólne twierdzenia metafizyczne by wynikały (choć oczywiście jakieś twierdzenie metafizyczne w ramach danego poziomu może być konsekwencją innego metafizycznego twierdzenia). Twierdzenia metafizyczne mają więc pod względem logicznym charakter najbardziej podstawowych założeń. Ich przyjęcie lub odrzucenie nie jest uzasadnione (w sensie logicznym) przyjęciem jakichś twierdzeń z wyższych poziomów. To te metafizyczne twierdzenia stanowią podstawę dla przyjęcia i rozumienia innych twierdzeń z poziomów niższych. Stąd czynniki kryjące się za przyjęciem twierdzeń metafizycznych są pozaracjonalne w tym sensie, że nie mają charakteru związku analitycznego między tymi twierdzeniami a jakimiś twierdzeniami wyższego rzędu.

Jak wykazano, TN przyjmuje niektóre metafizyczne, czyli te z najwyższych poziomów analizy, twierdzenia naturalizmu, wykluczające w sposób logiczny możliwość akceptacji twierdzeń empirycznych o działaniu sfery nadnaturalnej w świecie, które należałyby do najniższych poziomów z punktu widzenia MPA. Ze względu na logiczne relacje między poziomami analizy metafizyczne twierdzenia naturalizmu nie wynikają logicznie z twierdzeń empirycznych. To twierdzenia empiryczne są zależne w ten sposób od założeń naturalizmu. Stąd wszelkie dopuszczalne rozumienie twierdzeń poznawczych we współczesnej nauce ma charakter naturalistyczny i stąd też wykluczenie w nauce odwołania do czynników nadnaturalnych przy podawaniu wyjaśnień dla jakichkolwiek zdań obserwacyjnych. Wyrażony w odrzuceniu teologii *Boga luk* podział kompetencji przypisujący wyłączenie nauce możliwość głoszenia zdań empirycznych oznacza zgodę na jedynie naturalistyczny charakter wszelkich zdań empirycznych. Jak pokazuje MPA, jedyną logiczną racją stojącą za wykluczeniem nadnaturalistycznych wyjaśnień i interpretacji twierdzeń empirycznych jest przyjęcie twierdzeń naturalizmu z metafizycznych poziomów analizy. TN przyjmuje więc tego

typu założenie, a że nie istnieją wyższe niż metafizyczne poziomy analizy, a więc i nie istnieją racje logiczne dla przyjęcia założeń metafizycznych, to powody ich przyjęcia muszą mieć charakter pozalogiczny. W pracy wskazano na możliwe czynniki społeczno-kulturowe, psychologiczne i pragmatyczne związane z dominacją we współczesnym świecie intelektualnym naturalistycznej wizji rzeczywistości. To uległość wobec naturalizmu, której motywem może być troska o „ratowanie tego, co się da”, uznać można za przyczynę dostosowywania teizmu do tego dominującego nurtu kulturowego. Jednak rozważania nad tego typu aspektami wykraczają poza MPA, który służy do opisu jedynie relacji logiczno-epistemicznych między twierdzeniami, oraz wykraczają poza ramy tematyczne pracy. Dlatego problem motywów kryjących się za podejściem TN nie został poddany dokładniejszemu analizom.

TN jest stanowiskiem, które ma poważny problem z wewnętrzną spójnością. Stanowi też poważną rewizję tradycyjnego teizmu, która przy użyciu MPA wyraża się przez odrzucenie twierdzeń należących do trzech spośród pięciu poziomów analizy. Odrzucone twierdzenia, jak wykazano, są kluczowym składnikiem ujęcia tradycyjnego. Nie oznacza to jednak, że jedynym wyjściem zwolenników TN jest porzucenie tej opcji, choć MPA wskazuje, że teiści nie muszą wykluczać formułowania twierdzeń empirycznych na przesłankach innych niż naturalistyczne. Wydaje się, że chcąc, mimo wskazanych sprzeczności, uchodzić za poważną propozycję, przed TN rysują się dwie drogi: 1) zaakceptować tzw. feministyczną krytykę logiki klasycznej i jej naczelnych zasad lub 2) bazując na założeniach logik parakonsystentnych, dalej rozwijać badania w poszukiwaniu takiego ujęcia, które będzie wolne od wskazanych sprzeczności.

BIBLIOGRAFIA

(obejmuje wyłącznie pozycje cytowane)

1. AGASSI Joseph, „Can Religion Go Beyond Reason?”, *Zygon* 1969, vol. 4, no. 2, s. 128-168.
2. AYALA Francisco J., **Am I a Monkey?: Six Big Questions about Evolution**, John Hopkins University Press, Baltimore 2010.
3. AYALA Francisco J., „Darwin’s Devolution: Design Without Designer”, w: RUSSELL, STOEGER, and AYALA (eds.), **Evolutionary and Molecular Biology...**, s. 101-116.
4. AYALA Francisco J., **Darwin’s Gift to Science and Theology**, Joseph Henry Press, Washington, D.C. 2007.
5. BARBOUR Ian G., **Issues in Science and Religion**, Harper & Row, New York — Hagerstown — San Francisco — London 1971.
6. BARBOUR Ian G., „Jak układają się stosunki między nauką a teologią?”, *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce* 1994, nr 16, s. 3-22.
7. BARBOUR Ian G., **Mity. Modele. Paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii**, przeł. Marek Krośniak, Znak, Kraków 1984.
8. BARBOUR Ian G., **Myths, Models and Paradigms: A Comparative Study in Science and Religion**, Harper & Row Publishers, New York — Evanston — San Francisco — London 1974.
9. BARBOUR Ian G., **Religion in an Age of Science: The Gifford Lectures 1989-1991. Volume 1**, Harper One, b.m.w. 1990.
10. BARBOUR Ian G. (ed.), **Science and Religion: New Perspectives on the Dialogue**, Harper & Row, New York — Evanston — London 1968.
11. BARBOUR Ian G., „Science and Religion Today”, w: BARBOUR (ed.), **Science and Religion...**, s. 3-29.
12. BARBOUR Ian G., „Taking Science Seriously without Scientism: A Response to Taede Smedes”, *Zygon* 2008, vol. 43, no. 1, s. 259-269.
13. BARBOUR Ian G., **When Science Meets Religion**, Harper One, San Francisco 2000.
14. BARKOWSKI Benedykt i POSACKI Aleksander (red.), **Egzorcyzmy dawniej i dziś. W blasku Chrystusa i cieniu szatana**, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „ADAM”, Warszawa 2004.
15. BAUMAN Michael (ed.), **Man and Creation: Perspectives on Science and Theology**, Hillsdale College Press, Hillsdale 1993.

16. „Beatificazioni del Santo Padre Giovanni Paolo II”, *Concessionibus circa Calendaria* 2003, Notitiae 443-444, s. 409-416, http://www.vatican.va/news_services/liturgy/saints/ELENCO_BEATI_GPII.htm (25.01.2016).
17. „Beatyfikowani i kanonizowani przez Jana Pawła II”, https://pl.wikipedia.org/wiki/Beatyfikowani_i_kanonizowani_przez_Jana_Paw%C5%82a_II (25.01.2016).
18. BEHE Michael J., **Czarna skrzynka Darwina. Biochemiczne wyzwanie dla ewolucjonizmu**, przeł. Dariusz Sagan, *Biblioteka Filozoficznych Aspektów Genezy*, t. 4, Wydawnictwo Megax, Warszawa 2008.
19. BERRY R.J., „Creation and Evolution, not Creation or Evolution”, *Faraday Papers* 2007, no. 12, s. 2.
20. BILIKIEWICZ Adam, PUZYŃSKI Stanisław *et al.* (red.), **Psychiatria. Tom III. Terapia. Zagadnienia etyczne, prawne, organizacyjne i społeczne**, U&P, Wrocław 2003.
21. BIRCH Charles, „Neo-Darwinism, Self-Organization, and Divine Action in Evolution”, w: RUSSELL, STOEGER, and AYALA (eds.), **Evolutionary and Molecular Biology...**, s. 225-248.
22. BONHOEFFER Dietrich, **Letters and Papers from Prison: The Enlarged Edition**, SCM Press, London 1976.
23. BROOKE John Hedley, **Science and Religion: Some Historical Perspectives**, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
24. BUGAJAK Grzegorz, „Adekwatność tezy o rozdzieleniu płaszczyzn poznawczych. Głos w imieniu mieszkańców opancerzonego bunkra”, w: BYLICA, KILIAN, PIOTROWSKI i SAGAN (red.), **Filozofia — nauka — religia...**, s. 173-190.
25. BUGAJAK Grzegorz i TOMCZYK Jacek (red.), **Kontrowersje wokół początków człowieka**, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2007.
26. BYLICA Piotr, „Darwin o celowości w przyrodzie”, *Kwartalnik Historii Nauki i Techniki* 2008, R. 53, nr 3-4, s. 259-273.
27. BYLICA Piotr, „Darwinizm i koncepcja wieloświata a religijne wyjaśnienie racjonalnego porządku i poznawalności przyrody”, *Zagadnienia Naukoznawstwa* 2012, t. XLVIII, z. 3, s. 185-204.
28. BYLICA Piotr, „Główne założenia i problemy teizmu naturalistycznego w sprawie relacji sfery nadprzyrodzonej i świata”, w: DYK (red.), **Biosfera...**, s. 55-95.
29. BYLICA Piotr, „Kazimierza Jodkowskiego koncepcja epistemicznych układów odniesienia a teizm naturalistyczny Johna Polkinghorne’a”, w: BYLICA, KILIAN, PIOTROWSKI i SAGAN (red.), **Filozofia — nauka — religia...**, s. 191-211.
30. BYLICA Piotr, „Komplementarność nauki i religii”, *Filozofia Nauki* 2006, nr 1, s. 59-68.
31. BYLICA Piotr, „Levels of Analysis in Philosophy, Religion, and Science”, *Zygon* 2015, vol. 50, no. 2, s. 304-328.
32. BYLICA Piotr, „Mark Harris as a Naturalistic Theist” (wysłany do druku: *Filozoficzne Aspekty Genezy*).
33. BYLICA Piotr, „Naturalistic Theism on General Divine Action” (złożony do druku: *Studia Philosophiae Christianae*).
34. BYLICA Piotr, „Naturalistic Theism on Special Divine Action” (złożony do druku: *Studia Philosophiae Christianae*).

35. BYLICA Piotr, „Naturalizm metodologiczny jako warunek naukowości w kontekście relacji nauki i religii”, *Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria* 2004, nr 3, s. 163-176.
36. BYLICA Piotr, „Naturalizm nauk przyrodniczych a konflikt między nauką i religią”, *Kwartalnik Filozoficzny* 2007, z. 2, s. 147-159.
37. BYLICA Piotr, „NOMA as the Cure for Conflict Between Science and Religion: Reply to Ludwik Kowalski's Commentary on the NOMA Principle”, *Filozoficzne Aspekty Genezy* 2014, t. 11, s. 29-34.
38. BYLICA Piotr, „Problem pochodzenia i natury człowieka a teza o rozdzielnosci płaszczyzn nauki i religii”, w: BUGAJAK i TOMCZYK (red.), **Kontrowersje wokół początków człowieka...**, s. 195-208.
39. BYLICA Piotr, „Rola naturalizmu w nauce: argument na rzecz eksternalizmu”, w: MRÓZ i SIENKO (red.), **Propositiones...**, s. 7-19.
40. BYLICA Piotr, „Światopoglądowe aspekty teorii ewolucji w kontekście sporu o nauczanie ewolucjonizmu w Stanach Zjednoczonych”, *Zagadnienia Naukoznawstwa* 2005, nr 2, s. 167-179.
41. BYLICA Piotr, „The Role of Metaphysics in Naturalistic Theism” (złożony do druku: *Sophia. International Journal of Philosophy and Traditions*).
42. BYLICA Piotr, „Wątki antyantropocentryzmu i ekologizmu w tekstach teistów naturalistycznych — z punktu widzenia modelu poziomów analizy” (złożony i przyjęty do druku w: DYK, SKRZYPCZAK i DYK (red.), **Kosmosfera...**).
43. BYLICA Piotr, „Wpływ teizmu chrześcijańskiego na rozumienie nauki oraz relacji między sferą przyrodniczą i nadprzyrodzoną w okresie rewolucji naukowej XVI-XVII w. a teza o wrodzonym konflikcie między nauką i religią”, *Kwartalnik Historii Nauki i Techniki* 2013, R. 58, nr 1, s. 73-90.
44. BYLICA Piotr, „Zaburzenia dysocjacyjne czy opętanie przez Szatana? Historyczno-metodologiczna analiza stosunku psychiatrii do problemu opętań”, w: ZON (red.), **Pograniacza nauki...**, s. 209-225.
45. BYLICA Piotr, „Zarys modelu poziomów analizy w badaniach relacji nauki i religii”, *Filozoficzne Aspekty Genezy* 2012, t. 9, s. 221-253.
46. BYLICA Piotr, KILIAN Krzysztof J., PIOTROWSKI Robert i SAGAN Dariusz (red.), **Filozofia — nauka — religia. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Kazimierzowi Jodkowskiemu z okazji 40-lecia pracy naukowej**, Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra 2015.
47. BYLICA Piotr and SAGAN Dariusz, „God, Design, and Naturalism: Implications of Methodological Naturalism in Science for Science-Religion Relation”, *Pensamiento: revista de investigación e información filosófica* 2008, vol. 64, núm. 242, s. 621-638.
48. CAPUTO J.D., „Atheism, A/theology, and the Postmodern Conditions”, w: MARTIN (ed.), **Cambridge Companion to Atheism...**, s. 267-282.
49. CARNAP Rudolf, **Filozofia jako analiza języka nauki**, przeł. Andrzej Zabłudowski, PWN, Warszawa 1969.
50. CHABEREK Michał, **Kościół a ewolucja**, Fronda, Warszawa 2012.
51. CHOLEWA Mirosław, „Modlitwa o uzdrowienie”, *Pastores* 2001, t. 13 (4), s. 127-132.
52. CHRZYSTOM Jan św., **Homilie i kazania wybrane**, przeł. Wojciech Kania, Warszawa 1997.

53. CLAYTON Philip, „Emergence from Physics to Theology: Toward a Panoramic View”, *Zygon* 2006, vol. 41, no. 3, s. 675-687.
54. CLAYTON Philip, „Emerging God. Theology for a Complex Universe”, *Christian Century* 2004, s. 26-30.
55. CLAYTON Philip, **God and Contemporary Science**, Edinburgh University Press, Edinburgh 1998.
56. CLAYTON Philip, „God and the World of Signs: Semiotics and Theology. Critical Afterword”, *Zygon* 2010, vol. 45, no. 3, s. 762-772.
57. CLAYTON Philip, „Hierarchies: The Core Argument for a Naturalistic Christian Faith”, *Zygon* 2008, vol. 43, no. 1, s. 27-41.
58. CLAYTON Philip, „Kenotic Trinitarian Panentheism”, *Dialog: A Journal of Theology* 2005, vol. 44, s. 250-255.
59. CLAYTON Philip, „Neuroscience, the Person, and God: An Emergentist Account”, w: RUSSELL, MURPHY, MEYERING, and ARBIB (eds.), **Neuroscience and the Person...**, s. 181-214.
60. CLAYTON Philip, „«Omega» in Cosmology and Eschatology”, *Theology and Science* 2011, vol. 9, no. 2, s. 241-244.
61. CLAYTON Philip, „On the Value of the Panentheistic Analogy: A Response to Willem Drees”, *Zygon* 2000, vol. 35, no. 3, s. 699-704.
62. CLAYTON Philip and KNAPP Steven, **The Predicament of Belief: Science, Philosophy, Faith**, Oxford University Press, Oxford 2011.
63. COBB John B. and GRIFFIN David Ray, **Process Theology: An Introduction**, Westminster Press, Philadelphia 1976.
64. COYNE George V. i HELLER Michał, **Pojmowalny wszechświat**, przeł. Robert M. Sadowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2007.
65. CROSS F.L. (ed.), **Oxford Dictionary of the Christian Church**, Oxford University Press, Oxford 1957.
66. DANIELOU Jean, **Aniołowie i ich misja**, przeł. Katarzyna Kubaszczyk, Warszawa — Ząbki 2006.
67. DARWIN Karol, **Dziela wybrane. T. III: Zmienność zwierząt i roślin w stanie udomowienia. Cz. II**, przeł. Kazimierz Brończyk, PWRiL, Warszawa 1959.
68. DARWIN Karol, **Dziela wybrane. T. VIII: Autobiografia i wybór listów**, przeł. A. Iwanowska, A. Krasicka, J. Póltowicz i S. Skowron, PWRiL, Warszawa 1960.
69. DAWES G.W., „In Defense of Naturalism”, *International Journal for Philosophy of Religion* 2011, no. 70, s. 3-25.
70. DE BARBARO Bogdan, „Psychiatria a religia”, w: BILIKIEWICZ i PUŻYŃSKI *et al.* (red.), **Psychiatria...**, s. 551-563.
71. DEASON Gary B., „Reformation Theology and the Mechanistic Conception of Nature”, w: LINDBERG and NUMBERS (eds.), **God and Nature...**, s. 167-191.
72. DĘBOWSKI Józef i STARZYŃSKA-KOŚCIUSZKO Ewa (red.), **Nauka. Racjonalność. Realizm. Między filozofią przyrody a filozofią nauki i socjologią wiedzy. Pani Profesor Elżbiecie Kałuszyńskiej w darze**, Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Olsztyn 2013.

73. DICK Steven J. (ed.), **Many Worlds: The New Universe, Extraterrestrial Life, and the Theological Implications**, Templeton Foundation Press, Philadelphia and London 2000.
74. DILLEY Frank B., **Metaphysics and Religious Language**, Columbia University Press, New York — London 1964.
75. DREES Willem B., „Gaps for God?”, w: RUSSELL, MURPHY, and PEACOCKE (eds.), **Chaos and Complexity...**, s. 223-237.
76. DYK Wiesław (red.), **Biosfera. Człowiek i jego środowisko w aspekcie przyrodniczym, filozoficznym i teologicznym**, *Sozologia systemowa*, t. IV, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2012.
77. DYK Wiesław, SKRZYPCZAK Wiesław i DYK Tadeusz (red.), **Kosmosfera. Człowiek i jego środowisko w aspekcie przyrodniczym, filozoficznym i teologicznym**, *Sozologia systemowa*, t. VIII, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2016.
78. EINSTEIN Albert, „Nauki przyrodnicze a religia”, w: EINSTEIN, **Pisma filozoficzne...**, s. 230-231 [226-232].
79. EINSTEIN Albert, **Pisma filozoficzne**, IFiS PAN, Warszawa 1999.
80. EINSTEIN Albert, „Religijność badań naukowych”, w: EINSTEIN, **Pisma filozoficzne...**, s. 217-218.
81. ELDREDGE Niles, **The Triumph of Evolution and the Failure of Creationism**, W.H. Freeman and Company, New York 2001 (2000).
82. ELLIS George F.R., „Natures of Existence Temporal and Eternal”, w: ELLIS, **The Far-Future Universe...**, s. 316-351.
83. ELLIS George F.R., „On the Nature of Causation in Complex Systems”, *Transactions of the Royal Society of South Africa* 2008, vol. 63, no. 1, s. 69-84.
84. ELLIS George F.R., „Ordinary and Extraordinary Divine Action: The Nexus of Interaction”, w: RUSSELL, MURPHY, and PEACOCKE (eds.), **Chaos and Complexity...**, s. 359-396.
85. ELLIS George F.R., „Physics and the Real World”, *Foundations of Physics* 2006, vol. 36, no. 2, s. 227-262.
86. ELLIS George F.R., **The Far-Future Universe, Eschatology from a Cosmic Perspective**, Templeton Foundation Press, London 2002.
87. FEYERABEND Paul K., **Zabijanie czasu**, przeł. Tomasz Bieroń, Znak, Kraków 1996.
88. FRAZER James George, **Złota gałąź**, przeł. Henryk Krzeczkowski, PIW, Warszawa 1965.
89. GOLBIAK Jacek i HEREĆ Monika (red.), **Relacja nauka-wiara. Nowe ujęcie dawnego problemu**, Wydawnictwo KUL, Lublin 2014.
90. GRAUPNER Axel and WOLTER Michael (eds.), **Moses in Biblical and Extra-Biblical Traditions**, de Gruyter, Berlin — New York 2007.
91. GREGERSEN Niels Henrik (ed.), **From Complexity to Life: On the Emergence of Life and Meaning**, Oxford University Press, Oxford 2003.
92. GRIFFIN David Ray, „A Richer or Poorer Naturalism?: A critique of Willem Drees's «Religion, Science and Naturalism»”, *Zygon* 1997, vol. 32, no. 4, s. 593-614.

93. GRIFFIN David Ray, „Faith and Spiritual Discipline: A Comparison of Augustinian and Process Theologies”, *Faith and Philosophy* 1986, vol. 3 no. 1, s. 54-67.
94. GRIFFIN David Ray, **Religion and Scientific Naturalism: Overcoming the Conflicts**, State University of New York Press, New York 2000.
95. GURTOWSKI Maciej, „Wizja natury ludzkiej w filozofii oświecenia, neuronauce i teorii socjologicznej”, w: ZYBERTOWICZ *et al.*, **Samobójstwo oświecenia...**, s. 105-188.
96. HAJDUK Zygmunt, „Ontologiczne założenia matematyki”, w: HELLER i ŻYCIŃSKI (red.), **Matematyczność przyrody...**, s. 103-120.
97. HANH Roger, „Laplace and the Mechanistic Universe”, w: LINDBERG and NUMBERS (eds.), **God and Nature...**, s. 256-276.
98. HARRIS Mark, „How Did Moses Part the Red Sea?: Science as Salvation in the Exodus Tradition”, w: GRAUPNER and WOLTER (eds.), **Moses in Biblical and Extra-Biblical Traditions...**, s. 5-31.
99. HARRIS Mark, „«Let the Floods Clap Their Hands; Let the Hills Sing Together for Joy» (Ps. 98:8): Is Joy the Theological and Emotional Shaper of the Inanimate World?”, referat wygłoszony podczas 15th European Conference on Science and Theology, *Do Emotions Shape the World? Perspectives from Science and Theology*, The European Society for the Study of Science and Theology, Assisi, Italy April 30th-May 4th, 2014.
100. HARRIS Mark, **The Nature of Creation: Examining the Bible and Science**, Acumen, Durham 2013.
101. HARRIS Mark, „Will Resurrection Be a Law of Nature?: Science as Divine Action at the End of the World”, w: HICKMAN (ed.), **Chance or Providence...**, s. 21-44.
102. HAUGHT John F., „Is Physics Fundamental?: Robert Russell on Divine Action”, *Zygon* 2010, vol. 45, no. 1, s. 213-220.
103. HAUGHT John F., „Science, Faith and the New Atheism”, w: SŁOMKA (red.), **Nauki przyrodnicze...**, s. 141-149.
104. HAUGHT John F., **God and the New Atheism: A Critical Response to Dawkins, Harris, and Hitchens**, Westminster John Knox Press, Louisville 2008.
105. HAUGHT John F., **Making Sense of Evolution: Darwin, God, and the Drama of Life**, Westminster John Knox Press, Louisville 2010.
106. HAUGHT John F., **Odpowiedzi na 101 pytań o Boga i ewolucję**, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003.
107. HAUGHT John F., **The Promise of Nature: Ecology and the Cosmic Purpose**, Paulist Press, New York/Mahwah 1993.
108. HAUGHT John F., **God After Darwin: A Theology of Evolution**, Westview Press, Boulder — Oxford 2000.
109. HEIMBECK Reaburne S., **Theology and Meaning: A Critique of Metatheological Scepticism**, George Allen and Unwin, London 1969.
110. HELLER Michał, „Bóg, konieczność i przypadek. Z ks. prof. Michałem Hellerem rozmawia Marek Zajac”, *Tygodnik Powszechny* 24 lipca 2005, nr 30, s. 10.
111. HELLER Michał, „Chaos, Probability, and the Comprehensibility of the World”, w: RUSSELL, MURPHY, and PEACOCKE (eds.), **Chaos and Complexity...**, s. 107-121.
112. HELLER Michał, „Chrześcijański naturalizm”, *Roczniki Filozoficzne* 2003, t. LI, z. 3, s. 41-58.

113. HELLER Michał, „Co to znaczy, że przyroda jest matematyczna?”, w: HELLER i ŻYCIŃSKI (red.), **Matematyczność przyrody...**, s. 7-18.
114. HELLER Michał, „Naturalizm teologiczny Józefa Życińskiego”, w: ŻYCIŃSKI, **Transcendencja i naturalizm...**, s. 9-14.
115. HELLER Michał, „On Theological Interpretations of Physical Creation Theories”, w: RUSSELL, MURPHY, and ISHAM (eds.), **Quantum Cosmology...**, s. 93-103.
116. HELLER Michał, „Z dziejów stosunków między kreacjonizmem i ewolucjonizmem”, w: HELLER i ŻYCIŃSKI, **Dylematy ewolucji...**, s. 160-172.
117. HELLER Michał, **Nowa fizyka i nowa teologia**, Wyd. Biblos, Tarnów 1992.
118. HELLER Michał, **Sens życia i sens wszechświata. Studia z teologii współczesnej**, Copernicus Center Press, Kraków 2014.
119. HELLER Michał, **Sens życia i sens Wszechświata. Studia z teologii współczesnej**, Wydawnictwo „Biblos”, Tarnów 2002.
120. HELLER Michał [wywiad], „Wszechświat jest twórczy, choć nieprzewidywalny”, *Wprost* 2010, nr 1-2 (1406), <http://www.wprost.pl/ar/182766/Wszechswiat-jest-tworczy-choc-nieprzewidywalny/> (29.12.2010).
121. HELLER Michał i SIEROTOWICZ Tadeusz (wybór tekstów), **Stwórca — Wszechświat — Człowiek. T. II. Wybór tekstów wygłoszonych podczas cyklu konferencji Boże działanie w perspektywie nauki zorganizowanego przez Watykańskie Obserwatorium Astronomiczne (Specola Vaticana) oraz Center for Theology and the Natural Sciences (CTNS; Berkeley, California): 1988-2001**, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej *Biblos*, Tarnów 2006.
122. HELLER Michał i ŻYCIŃSKI Józef (red.), **Matematyczność przyrody**, Wyd. Petrus, Kraków 2010.
123. HELLER Michał i ŻYCIŃSKI Józef, **Dylematy ewolucji**, *Seria: Universum*, Wydawnictwo „Biblos”, Tarnów 1996.
124. HELLER Michał i ŻYCIŃSKI Józef, **Wszechświat — maszyna czy myśl? Filozofia mechanicyzmu: powstanie — rozwój — upadek**, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1988.
125. HELLER Michał, ŻYCIŃSKI Józef, PABJAN Tadeusz, GŁÓDŹ Małgorzata, SZCZĘSNY Jerzy i URBANIEC Jacek, **Wszechświat — maszyna czy myśl. Filozofia mechanicyzmu: powstanie, rozwój, upadek**, Copernicus Center Press, Kraków 2014.
126. HICKMAN Louise (ed.), **Chance or Providence?: Religious Perspectives on Divine Action**, Cambridge Scholars, Newcastle upon Tyne 2014.
127. „His Holiness John Paul II Beatifications”, *Catholic Online*, <http://www.catholic.org/pope/jp2/beatifications.php> (25.01.2016).
128. „Historia kościoła w Rokitnie”, http://kuria.zg.pl/index.php?option=com_k2&view=item&id=113:historia-kosciola-w-rokitnie&Itemid=711 (25.01.2016).
129. HOOYKAAS Reijer, **Religia i powstanie nowożytnej nauki**, przeł. Stanisław Ławicki, PAX, Warszawa 1975.
130. HUME Dawid, **Badania dotyczące rozumu ludzkiego**, przeł. Jan Łukasiewicz i Kazimierz Twardowski, De Agostini, Altaya, Warszawa — Cayfosa-Quebecor 2001 [na podstawie wydania WPTF], Lwów 1919.
131. JACOB Margaret C., „Christianity and the Newtonian Worldview”, w: LINDBERG i NUMBERS (eds.), **God and Nature...**, s. 238-255.

132. JAN PAWEŁ II, „Katecheza o upadku aniołów z 13 września 1986”, w: BARKOWSKI i POSACKI (red.), **Egzorcyzmy dawniej i dziś...**, s. 5-10.
133. JODKOWSKI Kazimierz (red.), **Czy istnieją granice poznania?**, *Realizm. Racjonalność. Relatywizm*, t. 9, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1991.
134. JODKOWSKI Kazimierz, „Czy koncepcja podobieństwa do prawdy (*verisimilitude*) jest rzeczywistym ratunkiem przed zagrożeniem relatywistycznym?” [polemika z artykułem Józefa ŻYCIŃSKIEGO, „Językowe uwarunkowania...”, s. 13-32], w: POMORSKI (red.), **Wartość relatywizmu...**, s. 33-37.
135. JODKOWSKI Kazimierz (red.), **Czy sprzeczność może być racjonalna?**, *Realizm. Racjonalność. Relatywizm*, t. 4, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1986.
136. JODKOWSKI Kazimierz, „Epistemiczne układy odniesienia i «warunek Jodkowskiego»”, w: LATAWIEC i BUGAJAK (red.), **Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata...**, s. 108-123.
137. JODKOWSKI Kazimierz, „Epistemiczny układ odniesienia teorii inteligentnego projektu”, *Filozofia Nauki* 2006, nr 1 (53), s. 95-105.
138. JODKOWSKI Kazimierz, „Filozofia nauki Paula K. Feyerabenda. Stadium umiarkowane”, *Studia Filozoficzne* 1979, nr 11, s. 59-75.
139. JODKOWSKI Kazimierz, „Interpretacje Kuhnowskiej tezy o niewspółmierności”, *Roczniki Filozoficzne* 1984, t. 32, z. 3, s. 173-198.
140. JODKOWSKI Kazimierz, „Is the Causal Theory of Reference a Remedy for Ontological Incommensurability?”, *Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities* 2000, vol. 72, s. 133-151.
141. JODKOWSKI Kazimierz, „J.D. Sneed i W. Stegmüllera próba racjonalnej interpretacji niektórych idei Kuhnowskiej koncepcji paradygmatów”, w: JODKOWSKI (red.), **Na czym polega racjonalność nauki...**, s. 29-78.
142. JODKOWSKI Kazimierz, „Kłopoty teistycznego ewolucjonizmu”, w: BUGAJAK i TOMCZYK (red.), **Kontrowersje...**, s. 209-224.
143. JODKOWSKI Kazimierz, „Konflikt nauka-religia a teoria inteligentnego projektu”, w: JODKOWSKI (red.), **Teoria inteligentnego projektu...**, s. 145-180.
144. JODKOWSKI Kazimierz, „Kontemplatywny versus performancyjny model wiedzy a Feyerabendowska krytyka nauki (miejsce nauki w hierarchii wartości różnych tradycji i form życia)”, *Studia Filozoficzne* 1989, nr 10 (287), s. 99-113.
145. JODKOWSKI Kazimierz, „Metafizyczne opowieści nauki jako fundament pluralizmu naukowego”, [posłowie] w: JOHNSON, **Wielka metafizyczna opowieść nauki...**, s. 74-85.
146. JODKOWSKI Kazimierz, „Milczące funkcjonowanie paradygmatu”, *Studia Filozoficzne* 1981, nr 1, s. 53-65.
147. JODKOWSKI Kazimierz (red.), **Na czym polega racjonalność nauki?**, *Realizm. Racjonalność. Relatywizm*, t. 7, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1991.
148. JODKOWSKI Kazimierz, „Nauka w oczach Feyerabenda”, w: Kazimierz JODKOWSKI (red.), **Czy sprzeczność może być racjonalna...**, s. 227-270.
149. JODKOWSKI Kazimierz, „Niedocenie filozofii. Błąd Phillipa E. Johnsona”, *Na Początku...* 2002, nr 1-2 (151-152), s. 14-19.
150. JODKOWSKI Kazimierz, „Nienaukowy fundament nauki”, *Lectiones & Acroases Philosophicae* 2013, t. VI, nr 1, s. 59-108.

151. JODKOWSKI Kazimierz, „NOMA, cudy i filtr eksplanacyjny”, *Roczniki Filozoficzne* 2005, t. 53, nr 2, s. 98-99 [83-103].
152. JODKOWSKI Kazimierz, „O dialektycznej korespondencji kolejno po sobie następujących teorii naukowych”, w: JODKOWSKI (red.), **Teoretyczny charakter wiedzy...**, s. 451-468.
153. JODKOWSKI Kazimierz, „O dwu rodzajach niewspółmierności interteoretycznej w ujęciu Paula K. Feyerabenda”, *Studia Filozoficzne* 1980, nr 7, s. 79-91.
154. JODKOWSKI Kazimierz, „Od krytycznego racjonalizmu do anarchizmu epistemologicznego”, w: ZACHARIASZ (red.), **Profile racjonalności...**, s. 135-158.
155. JODKOWSKI Kazimierz, „Paradygmat”, w: CACKOWSKI, KMITA i SZANIAWSKI (red.), **Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny**, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN, Wrocław — Warszawa — Kraków — Gdańsk — Łódź 1987, s. 456-464.
156. JODKOWSKI Kazimierz, „Płaszczyzny niewspółmierności w ujęciu T.S. Kuhna i P.K. Feyerabenda. Zmienność obserwacyjna”, *Studia Filozoficzne* 1984, nr 5, s. 119-134.
157. JODKOWSKI Kazimierz, „Pojęcie paradygmatu a wspólnotowy charakter nauki w ujęciu Thomasa S. Kuhna”, *Annales UMCS, Sectio I, Philosophia-Sociologia* 1983, vol. 8, s. 41-56.
158. JODKOWSKI Kazimierz, „Popper a Kuhn w sprawie wzrostu wiedzy”, *Zagadnienia Naukoznawstwa* 1990, t. 26, z. 3, s. 463-468.
159. JODKOWSKI Kazimierz, „Problem irracjonalizmu i relatywizmu Kuhna”, *Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria* 1992, t. 1, nr 1, s. 125-130.
160. JODKOWSKI Kazimierz, „Problem uteoretyzowania faktów naukowych”, *Zagadnienia Naukoznawstwa* 1983, t. 19, z. 4, s. 419-445.
161. JODKOWSKI Kazimierz, „Problem wyboru spośród niewspółmiernych teorii. Analiza stanowiska P.K. Feyerabenda z tzw. okresu umiarkowanego”, *Studia Filozoficzne* 1984, nr 1, s. 109-120.
162. JODKOWSKI Kazimierz, „Rola filozofii w rozwoju nauki — argument na rzecz ekstermalizmu”, w: JODKOWSKI (red.), **Czy istnieją granice poznania...**, s. 33-71.
163. JODKOWSKI Kazimierz, **Spór ewolucjonizmu z kreacjonizmem. Podstawowe pojęcia i poglądy**, *Biblioteka Filozoficznych Aspektów Genezy*, t. 1, Wyd. Megas, Warszawa 2007.
164. JODKOWSKI Kazimierz, „Spór o kryterium teoretyczności pojęć”, *Studia Filozoficzne* 1980, nr 3, s. 59-77.
165. JODKOWSKI Kazimierz (red.), **Teoretyczny charakter wiedzy a relatywizm**, *Realizm. Racjonalność. Relatywizm*, t. 17, Wyd. UMCS, Lublin 1995.
166. JODKOWSKI Kazimierz (red.), **Teoria inteligentnego projektu — nowe rozumienie naukowości?**, *Biblioteka Filozoficznych Aspektów Genezy*, t. 2, Wyd. Megas, Warszawa 2007.
167. JODKOWSKI Kazimierz, „Teoria, język, fakt, obserwacja i odniesienie przedmiotowe w Kuhnowskiej koncepcji paradygmatów”, w: JODKOWSKI (red.), **Teoretyczny charakter wiedzy...**, s. 219-244.
168. JODKOWSKI Kazimierz, **Teza o niewspółmierności w ujęciu Thomasa S. Kuhna i Paula K. Feyerabenda**, *Realizm. Racjonalność. Relatywizm*, t. 1, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1984.

169. JODKOWSKI Kazimierz, „Uczony w ciemnym budynku. Na marginesie metafory Elżbiety Kałuszyńskiej”, w: DĘBOWSKI i STARZYŃSKA-KOŚCIUSZKO (red.), **Nauka...**, s. 55-67.
170. JODKOWSKI Kazimierz, **Wspólnoty uczonych, paradygmaty i rewolucje naukowe, Realizm. Racjonalność. Relatywizm**, t. 22, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1990.
171. JODKOWSKI Kazimierz, „Z jakim relatywizmem bezskutecznie walczy Wojciech Sady? [polemika z artykułem Wojciecha SADEGO, „Rewolucje w nauce jako argument przeciwko relatywizmowi”], w: POMORSKI (red.), **Wartość relatywizmu...**, s. 73-97], w: POMORSKI (red.), **Wartość relatywizmu...**, s. 123-146.
172. JODKOWSKI Kazimierz, „Zasadnicza nierozstrzygalność sporu ewolucjonizm-kreacjonizm”, *Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria* 2012, nr 3 (83), s. 201-222.
173. JOHNSON Phillip E., **Defeating Darwinism by Opening Minds**, InterVarsity Press, Downers Grove 1997.
174. JOHNSON Phillip E., **Reason in the Balance: The Case Against Naturalism in Science, Law & Education**, InterVarsity Press, Downers Grove 1995.
175. JOHNSON Phillip E., „What Is Darwinism?”, w: BAUMAN (ed.), **Man and Creation...**, s. 177-190.
176. JOHNSON Phillip E., **Wielka metafizyczna opowieść nauki**, przeł. Piotr Bylica, *Archiwum Na Początku...*, z. 13, Polskie Towarzystwo Kreacjonistyczne, Warszawa 2003.
177. JOHNSON Phillip E., LAMOUREUX Denis O. et al., **Darwinism Defeated?: The Johnson-Lamoureux Debate on Biological Origins**, Regent College Publishing, Vancouver 1999.
178. JONES Gareth (ed.), **The Blackwell Companion to the Modern Theology**, Blackwell Publishing, Oxford 2004.
179. **Katechizm Kościoła Katolickiego**, Pallottinum, Warszawa 1994.
180. KILIAN Krzysztof J., **Poglądy filozoficzne Paula Karla Feyerabenda. Część I. Program metodologiczny**, Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra 2014.
181. KNIGHT Christopher C., „Divine Action: A Neo-Byzantine Model”, *International Journal for Philosophy of Religion* 2005, vol. 58, s. 181-199.
182. KNIGHT Christopher C., „Emergence, Naturalism, and Panentheism: An Eastern Christian Perspective”, w: PEACOCKE (ed.), **All That Is...**, s. 81-92.
183. KNIGHT Christopher C., „Theistic Naturalism and «Special» Divine Providence”, *Zygon* 2009, vol. 44, no. 3, s. 533-542.
184. Kongregacja Nauki Wiary, **Instrukcja na temat modlitwy w celu osiągnięcia uzdrowienia od Boga**, Wydawnictwo M, Kraków 2001.
185. „Konstytucja dogmatyczna *Dei Filius*”, 24 IV 1870.
186. KORPIKIEWICZ Honorata, **Kosmoekologia. Obraz zjawisk**, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 212.
187. KORPIKIEWICZ Honorata, **Kosmoekologia z elementami etyki holistycznej. Hipoteza Gai-Uranosa**, Wyd. Drukarnia ProDruk, Poznań 2002.
188. KOTERSKI Artur, **Weryfikacjonistyczne kryteria demarkacji w filozofii nauki Koła Wiedeńskiego**, Centrum Nauki Języka Angielskiego Metodą Callana Akces, Poznań 2002.

189. KOZŁOWSKI Jan, „Pan Bóg mógł stworzyć człowieka drogą ewolucji darwinowskiej”, *Tygodnik Powszechny* 24 lipca 2005, nr 30, s. 10.
190. KRÓLIK Melchior, „Materialne świadectwo Bożego działania za pośrednictwem Matki Bożej Częstochowskiej”, w: KUSZ (oprac. red.), **Cuda i łaski...**, s. 213-277.
191. KUSZ Konstancjusz (oprac. red.), **Cuda i łaski zdziałane za przyczyną Jasnogórskiej Matki Bożej: dawniej i dziś**, Wyd. „Paulinianum”, Częstochowa 1994.
192. LAMOUREUX Denis O., „Theological Insights from Charles Darwin”, *Perspectives on Science and Christian Faith* 2004, vol. 56, no. 1, s. 2-12.
193. LATAWIEC Anna i BUGAJAK Grzegorz (red.), **Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata 7**, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2008.
194. LEMAŃSKA Anna, „Czy nauki przyrodnicze zagrażają wierze w Boga?”, w: GOLBIAK i HEREC (red.), **Relacja nauka-wiara...**, s. 113-128.
195. LEWIS Clive S., **Cuda. Rozważania wstępne**, przeł. Krzysztof Puławski, Media Rodzina, Poznań 2010.
196. LEWIS Clive S., **Cudy. Wprowadzenie ogólne**, przeł. Stanisław Pacuła, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1958.
197. LEWIS Clive S., „Miracles”, w: LEWIS, **The Grand Miracle...**, s. 1-13.
198. LEWIS Clive S., **Miracles: A Preliminary Study**, Collins, Glasgow 1977.
199. LEWIS Clive S., „Modern Theology and Biblical Criticism”, w: LEWIS, **The Seeing Eye...**, s. 203-223.
200. LEWIS Clive S., **Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej**, przeł. Witold Ostrowski, Znak, Kraków 1995.
201. LEWIS Clive Staples, **Problem cierpienia**, przeł. Andrzej Wojtasik, Wydawnictwo Esprit, Kraków 2010.
202. LEWIS Clive S., **The Grand Miracle: And Other Selected Essays on Theology and Ethics from God in the Dock**, Ballantine Books, New York 1983.
203. LEWIS Clive S., **The Seeing Eye: And Other Selected Essays from Christian Reflections**, Ballantine Books, New York 1986.
204. LINDBERG David C. and NUMBERS Roland L. (eds.), **God and Nature: Historical Essays on the Encounter Between Christianity and Science**, University of California Press, Berkeley — Los Angeles — London 1986.
205. LOVEJOY Arthur O., **Wielki łańcuch bytu. Studium historii pewnej idei**, przeł. Artur Przybysławski, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.
206. MACEK Wiesław M., **Teologia nauki według Księdza Michała Hellera**, Wyd. UKSW, Warszawa 2014.
207. MARCISZEWSKI Witold, „Matematyczność przyrody a matematyczność języka”, w: HELLER i ŻYCIŃSKI (red.), **Matematyczność przyrody...**, s. 138-144.
208. MARTIN Michael (ed.), **Cambridge Companion to Atheism**, Cambridge University Press, Cambridge 2007.
209. MARYNIARCZYK Andrzej (red.), **Powszechna Encyklopedia Filozofii**, t. 2, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2001.
210. MARYNIARCZYK Andrzej, [hasło] „Creatio ex nihilo”, w: MARYNIARCZYK (red.), **Powszechna Encyklopedia Filozofii...**, s. 306-318.

221. MAXWELL Nicholas, „A Revolution for Science and the Humanities: From Knowledge to Wisdom”, *Dialog and Universalism* 2005, no. 1-2, s. 29-57.
222. MAXWELL Nicholas, „From Knowledge to Wisdom: The Need for an Academic Revolution”, *London Review of Education* 2007, vol. 5, no. 2, s. 97-115.
223. MAXWELL Nicholas, „Muller’s Critique of the Argument for Aim-Oriented Empiricism”, *Journal for General Philosophy of Science* 2009, vol. 40, s. 103-114.
224. MAXWELL Nicholas, „The Need for a Revolution in the Philosophy of Science”, *Journal for General Philosophy of Science* 2002, vol. 33, s. 381-408.
225. MAXWELL Nicholas, „Unification and Revolution: A Paradigm for Paradigms”, *Journal for General Philosophy of Science* 2014, vol. 55, s. 133-149.
226. McMULLIN Ernan, **Ewolucja i stworzenie**, przeł. Jacek Rodzeń SDB, OBI PAT, Kraków 1990.
227. McMULLIN Ernan, „Plantinga’s Defense of Special Creation”, *Christian Scholar’s Review* 1991, vol. 21, no. 1, s. 55-79.
228. McMULLIN Ernan, „Science and the Catholic Tradition” w: BARBOUR (ed.), **Science and Religion...**, s. 30-42.
229. MILLER Keith B., „Design and Purpose within an Evolving Creation”, w: JOHNSON, LAMOUREUX *et al.*, **Darwinism Defeated...**, s. 109-120.
230. MILLER Kenneth R., **Finding Darwin’s God: A Scientist’s Search for Common Ground Between God and Evolution**, Cliff Street Books, New York 1999.
231. MONTEFIORE Hugh, **The Probability of God**, SCM Press, London 1985.
232. MOORE Aubrey, „The Christian Doctrine of God”, w: **Lux Mundi**, wyd. 12, C. Gore, Murray, London 1891.
233. MRÓZ Tomasz i SIENKO Marcin (red.), **Propositiones**, IF UZ, Zielona Góra 2005.
234. MURPHY Nancey C., „Acceptability Criteria for Work in Theology and Science”, *Zygon* 1987, vol. 22, no. 3, s. 279-297.
235. MURPHY Nancey C., „Divine Action in the Natural Order: Buridan’s Ass and Schrödinger’s Cat”, w: RUSSELL, MURPHY, and PEACOCKE (eds.), **Chaos and Complexity...**, s. 325-358.
236. MURPHY Nancey C., „From Critical Realism to a Methodological Approach: Response to Robbins, Van Huyssteen, and Hefner”, *Zygon* 1988, vol. 23, no. 3, s. 287-290.
237. MURPHY Nancey C., „Phillip Johnson on Trial: A Critique of His Critique of Darwin”, *Perspectives on Science and Christian Faith* 1993, vol. 45, no. 1, s. 26-36.
238. MURPHY Nancey C., „Robert John Russell Versus New Atheism”, *Zygon* 2010, vol. 45, no. 1, s. 193-212.
239. MURPHY Nancey C., „The Limits of Pragmatism and the Limits of Realism”, *Zygon* 1993, vol. 28, no. 3, s. 351-359.
240. MURPHY Nancey C., „Theology and Science Within a Lakatosian Program”, *Zygon* 1999, vol. 34, no. 4, s. 629-642.
241. MURPHY Nancey C., „Truth, Relativism, and Crossword Puzzles”, *Zygon* 1989, vol. 24, no. 3, s. 299-314.
242. NAGEL Thomas, **The View from Nowhere**, Oxford University Press, New York — Oxford 1986.

233. NEWTON Isaac, **Four Letters from Sir Isaac Newton to Doctor Bentley**, London 1756.
234. O'COLLINS Gerard i FARRUGIA Edward G., **Zwięzły słownik teologiczny**, Wyd. WAM, Kraków 1993.
235. PACIORKOWSKI Ryszard, **Uzdrowienia paranormalne we współczesnym chrześcijaństwie**, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1977.
236. PEACOCKE Arthur R., **All That Is: A Naturalistic Faith for the Twenty-First Century: A Theological Proposal with Responses from Leading Figures in the Science-Religion Dialogue**, ed. Philip Clayton, Fortress, Minneapolis 2007.
237. PEACOCKE Arthur R., „Biological Evolution — A Positive Theological Appraisal”, w: RUSSELL, STOEGER, and AYALA (eds.), **Evolutionary and Molecular Biology...**, s. 357-376.
238. PEACOCKE Arthur R., „Biology and Theology of Evolution”, *Zygon* 1999, vol. 34, no. 4, s. 595-712.
239. PEACOCKE Arthur R., „Chance and Law in Irreversible Thermodynamics, Theoretical Biology, and Theology”, w: RUSSELL, MURPHY, and PEACOCKE (eds.), **Chaos and Complexity...**, s. 123-143.
240. PEACOCKE Arthur R., „Complexity, Emergence, and Divine Creativity”, w: GREGERSEN (ed.), **From Complexity to Life...**, s. 187-205.
241. PEACOCKE Arthur R., **Creation and the World of Science: The Bampton Lectures**, Clarendon Press, Oxford 1979.
242. PEACOCKE Arthur R., **Drogi od nauki do Boga. Kres naszych wszelkich poszukiwań**, przeł. Joanna Gilewicz, Zysk i S-ka, Poznań 2004.
243. PEACOCKE Arthur R., **God and the New Biology**, Harper and Row, San Francisco 1986.
244. PEACOCKE Arthur R., „God's Interaction with the World: The Implications of Deterministic «Chaos», and of Interconnected and Interdependent Complexity”, w: RUSSELL, MURPHY, and PEACOCKE (eds.), **Chaos and Complexity...**, s. 263-288.
245. PEACOCKE Arthur R., „Introduction” w: SCHAAAB, **The Creative Suffering...**, s. vii-viii.
246. PEACOCKE Arthur R., „Science and the Future of Theology”, *Zygon* 2000, vol. 35, no. 1, s. 119-140.
247. PEACOCKE Arthur R., „The Challenge and Stimulus of the Epic of Evolution to Theology”, w: DICK (ed.), **Many Worlds...**, s. 89-117.
248. PEACOCKE Arthur R., „The End of All Our Exploring in Science and Theology”, *Zygon* 2004, vol. 39, no. 2, s. 413-429.
249. PEACOCKE Arthur R., „The Sound of Sheer Silence: How Does God Communicate with Humanity?”, w: RUSSELL, MURPHY, MEYERING, and ARBIB (eds.), **Neuroscience and the Person...**, s. 215-248.
250. PEARCEY Nancey R. and THAXTON Charles B., **The Soul of Science: Christian Faith and Natural Philosophy**, Crossway Books, Wheaton 1994, s. 79-120.
251. **Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych**, Wydawnictwo Pallottinum, Wyd. trzecie poprawione, Poznań — Warszawa 1990.
252. PIUS XII, **Enc. Humani generis z dnia 12. VIII 1950 r.**, przeł. ks. A. Tymczak, Orchard Lake, Michigan 1951.
253. PLANTINGA Alvin, „Divine Action in the World (Synopsis)”, *Ratio (new series)* 2006, vol. 19, s. 495-504.

254. PLANTINGA Alvin, „Two (or More) Kinds of Scripture Scholarship”, *Modern Theology* 1998, vol. 14, no. 2, s. 243-278.
255. PLANTINGA Alvin, „What Is «Intervention»?”, *Theology and Science* 2008, vol. 6, no. 4, s. 369-401.
256. POLKINGHORNE John C., **Belief in God in an Age of Science**, Yale University Press, New Haven and London 1998.
257. POLKINGHORNE John C., „Darwin’s Origins of Species: A Gift from God”, *USA Today* May 2009, s. 58-59.
258. POLKINGHORNE John C., **Exploring Reality: The Intertwining of Science and Religion**, Yale University Press, New Haven — London 2005.
259. POLKINGHORNE John C., **Nauka i Opatrzność. Interakcja Boga ze światem**, przeł. Marek Chojnacki, *Wiara i Nauka*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008.
260. POLKINGHORNE John C., **Nauka i stworzenie. Poszukiwanie zrozumienia**, przeł. Marek Chojnacki, *Wiara i Nauka*, Wyd. WAM, Kraków 2008.
261. POLKINGHORNE John C., **Poza nauką. Kontekst kulturowy współczesnej nauki**, przeł. Danuta Czyżewska, Amber, Warszawa 1998.
262. POLKINGHORNE John C., **Quarks, Chaos, and Christianity: Questions to Science and Religion**, The Crossroad Publishing Company, New York 2001.
263. POLKINGHORNE John C., **Science and Providence: God’s Interaction with the World**, Shambala, Boston 1989.
264. POLKINGHORNE John C., „Science and Theology in the Twenty-First Century”, *Zygon* 2000, vol. 35, no. 4, s. 941-953.
265. POLKINGHORNE John C., „Scripture and an Evolving Creation”, *Science and Christian Belief* 2009, vol. 21, no. 2, s. 163-173.
266. POLKINGHORNE John C., „The Anthropic Principle and the Science and Religion Debate”, *Faraday Papers* 2007, no. 4, s. 1-4.
267. POLKINGHORNE John C., **The God of Hope and the End of The World**, SPCK, London 2002.
268. POLKINGHORNE John C., „The Science and Religion Debate — An Introduction”, *Faraday Papers* 2007, no. 1, s. 3.
269. POLKINGHORNE John C., „Where Is Natural Theology Today?”, *Science and Christian Belief* 2006, vol. 18, no. 2, s. 169-179.
270. POLLARD William, **Chance and Providence: God’s Action in a World Governed by Scientific Laws**, Charles Scribner’s Sons, New York 1958.
271. POMORSKI Jan (red.), **Wartość relatywizmu jako postawy poznawczej. Materiały I Seminarium RRR, Lublin 13-14 maja 1986**, *Realizm. Racjonalność. Relatywizm*, t. 11, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1989.
272. PORPORA D.V., „Methodological Atheism, Methodological Agnosticism and Religious Experience”, *Journal for the Theory of Social Behavior* 2006, vol. 36, no. 1, s. 57-75.
273. PYLAK Bolesław, **Boża Opatrzność a zło na świecie**, TN KUL, Lublin 1960.
274. REICHENBACH Hans, **The Rise of Scientific Philosophy**, University of California Press, Berkeley 1951.
275. RODEWYK Adolf, **Demoniczne opętanie dzisiaj. Fakty i interpretacje**, przeł. Małgorzata Grzesik, R.A.F. Scriba, Racibórz 1995.

276. ROGER Jacques, „The Mechanistic Conception of Life”, w: LINDBERG and NUMBERS (eds.), **God and Nature...**, s. 277-295.
277. RUSECKI Marian, **Traktat o cudzie**, Komitet Nauk Teologicznych PAN, Wyd. KUL, Lublin 2006.
278. RUSSELL Robert John, **Cosmology: From Alpha to Omega: The Creative Mutual Interaction of Theology and Science**, Fortress Press, Minneapolis 2008.
279. RUSSELL Robert John, „Special Providence and Genetic Mutation: A New Defense of Theistic Evolution”, w: RUSSELL, STOEGER, and AYALA (eds.), **Evolutionary and Molecular Biology...**, s. 191-223.
280. RUSSELL Robert John, CLAYTON Philip, WEGTER-MCNELLY Kirk, and POLKINGHORNE John C. (eds.), **Quantum Mechanics, Scientific Perspectives on Divine Action**, Vatican Observatory and CTNS, Vatican City State — Berkeley 2001.
281. RUSSELL Robert John, MURPHY Nancey, and ISHAM C.J. (eds.), **Quantum Cosmology and Laws of Nature, Scientific Perspective on Divine Action**, Vatican Observatory Publications, Center for Theology and the Natural Sciences, Vatican City State — Berkeley 1996 (wyd. I 1993).
282. RUSSELL Robert John, MURPHY Nancey, MEYERING Theo C., and ARBIB Michael A., **Neuroscience and the Person, Scientific Perspectives on Divine Action**, Vatican Observatory Publications, Center for Theology and the Natural Sciences, Vatican City State — Berkeley 2002.
283. RUSSELL Robert John, MURPHY Nancey, and PEACOCKE Arthur R. (eds.), **Chaos and Complexity, Scientific Perspectives on Divine Action**, Vatican Observatory Publications, Center for Theology and the Natural Sciences, Vatican City State — Berkeley 1995.
284. RUSSELL Robert John, STOEGER William R., and AYALA Francisco J., **Evolutionary and Molecular Biology, Scientific Perspectives on Divine Action**, Vatican Observatory Publications, Center for Theology and the Natural Sciences, Vatican City State — Berkeley 1998.
285. RUSSELL Robert John and WEGTER-MCNELLY Kirk, „Science”, w: JONES (ed.), **The Blackwell Companion...**, s. 512-556.
286. SADY Wojciech, „Rewolucje w nauce jako argument przeciwko relatywizmowi”, w: POMORSKI (red.), **Wartość relatywizmu...**, s. 73-97.
287. SAGAN Dariusz, „Ewaluacja ewolucjonistycznych rozwiązań problemu nieredukowalnej złożoności”, *Otwarte Referarium Filozoficzne* 2009, t. 2, s. 89-116.
288. SAGAN Dariusz, „Kardynał Schönborn a stanowisko Kościoła katolickiego wobec sporu kreacjonizmu z ewolucjonizmem”, *Filozofia Nauki* 2006, nr 1 (53), s. 107-118.
289. SAGAN Dariusz, **Metodologiczno-filozoficzne aspekty teorii inteligentnego projektu, Biblioteka Filozoficznych Aspektów Genezy**, t. 6, Instytut Filozofii Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra 2015.
290. SAGAN Dariusz, „Michaela Behe’ego koncepcja nieredukowalnej złożoności”, *Na Początku...* 2003, nr 11-12 (174-175), s. 402-417.
291. SAGAN Dariusz, „Naturalizm metodologiczny — konieczny warunek naukowości?”, *Roczniki Filozoficzne* 2013, t. LXI, nr 1, s. 73-91.

292. SAGAN Dariusz, „Spór o naukowość współczesnej teorii inteligentnego projektu na przykładzie Michaela Behe’ego koncepcji nieredukowalnej złożoności”, *Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria* 2004, nr 3 (51), s. 37-54.
293. SAGAN Dariusz, **Spór o nieredukowalną złożoność układów biochemicznych**, *Biblioteka Filozoficznych Aspektów Genezy*, t. 5, Wyd. Megas, Warszawa 2008.
294. SAGAN Dariusz, „Teleologiczne wyjaśnienie nieredukowalnej złożoności układów biochemicznych”, *Roczniki Filozoficzne* 2006, t. LIV, nr 1, s. 139-160.
295. SAGAN Dariusz, „Teoria inteligentnego projektu a ewolucjonizm”, *Kwartalnik Filozoficzny* 2013, t. XLI, z. 2, s. 75-96.
296. SAGAN Dariusz, „Trzy płaszczyzny argumentu z nieredukowalnej złożoności”, *Na Początku...* 2005, nr 5-6 (194-195), s. 162-224.
297. SAGAN Dariusz, „Wyjaśnianie za pomocą praw przyrody jako warunek naukowości w sporze o ewolucję i inteligentny projekt”, *Studia Philosophiae Christianae* 2013, t. 49, nr 1, s. 93-116.
298. SAUNDERS Nicholas, **Divine Action and Modern Science**, Cambridge University Press, New York 2002.
299. SCHAAB Gloria L., **The Creative Suffering of the Triune God: An Evolutionary Theology**, Oxford University Press, Oxford 2007.
300. SEARLE John, **Umysł na nowo odkryty**, *Biblioteka Myśli Współczesnej*, przeł. Tadeusz Baszniak, PIW, Warszawa 1999.
301. SEIDEL George D., **A Contemporary Approach to Classical Metaphysics**, Appleton-Century-Crofts, Meredith Corporation, New York 1969.
302. SŁOMKA Marek, **Nauki przyrodnicze a nowy ateizm**, *Filozofia Przyrody i Nauk Przyrodniczych*, t. 8, Wyd. KUL, Lublin 2012.
303. SŁOMSKI Antoni ks. dr, „Pochodzenie i początki człowieka w świetle nauki katolickiej”, w: SŁOMSKI, **Problem pochodzenia człowieka...**, s. 143-187.
304. SŁOMSKI Antoni ks. dr, **Problem pochodzenia człowieka**, Pallottinum, Poznań 1957.
305. SROKOSZ Meric, rev. of Mikael STENMARK, **How to Relate Science and Religion: A Multidimensional Model** (William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 2004), *Science & Christian Belief* 2004, vol. 18, no. 2, s. 192-193.
306. STENMARK Mikael, **How to Relate Science and Religion: A Multidimensional Model**, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 2004.
307. STEVENSON Leslie i HABERMAN David L., **Dziesięć koncepcji natury ludzkiej**, przeł. Urszula Wieczorek, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Warszawa 2001.
308. SWINBURNE Richard, **Faith and Reason**, Oxford University Press, Oxford 1981.
309. ŚWIEŻYŃSKI Adam, „Czy cud można wyjaśnić naukowo?”, w: GOLBIAK i HEREĆ (red.), **Relacja nauka-wiara...**, s. 197-230.
310. ŚWIEŻYŃSKI Adam, **Epistemology of Miracle: Scientific Inexplicability, Religious Sense and System Approach Towards the Epistemology of Miracle**, Wyd. UKSW, Warszawa 2012.
311. ŚWIEŻYŃSKI Adam, **Filozofia cudu. W poszukiwaniu adekwatnej koncepcji zdarzenia cudownego**, Wyd. UKSW, Warszawa 2012.
312. ŚWIEŻYŃSKI Adam, **Ontology of Miracle: Supernaturality, God’s Action and System Approach Towards the Ontology of Miracle**, Wyd. UKSW, Warszawa 2012.

313. TOMASZ Z AKWINU, **Suma teologiczna. T. 8: Rządy Boże**, przeł. o. Pius Belch, O.P, KOW. *Veritas*, Londyn b.r.w.
314. TRACY Thomas F., „Evolution, Divine Action, and the Problem of Evil”, w: RUSSELL, STOEGER, and AYALA (eds.), **Evolutionary and Molecular Biology...**, s. 511-530.
315. TRACY Thomas F., „Ewolucja, Boże działanie i problem zła”, przeł. Tadeusz Sierotowicz, w: HELLER i SIEROTOWICZ (wybór tekstów), **Stwórca — Wszechświat — Człowiek...**, s. 351-384.
316. TRACY Thomas F., „Particular Providence and the God of the Gaps”, w: RUSSELL, MURPHY, and PEACOCKE (eds.), **Chaos and Complexity...**, s. 289-324.
317. „39 Artykułów wiary”, <http://mb-soft.com/believe/tpc/thirtyini.htm> (10.10.2015).
318. TUREK Józef, „Filozoficzne implikacje matematyzacji przyrody”, w: HELLER i ŻYCIŃSKI (red.), **Matematyczność przyrody...**, s. 121-137.
319. VAN TILL Howard J., „Are Bacterial Flagella Intelligently Designed?: Reflection on the Rhetoric of the Modern ID Movement”, *Science and Christian Belief* 2003, vol. 15, no. 2, s. 117-140.
320. VAN TILL Howard, „When Faith and Reason Meet”, w: BAUMAN, **Man and Creation...**, s. 141-164.
321. VAN TILL Howard J. and JOHNSON Phillip E., „God and Evolution: An Exchange”, w: BAUMAN (ed.), **Man and Creation...**, s. 269-293.
322. WALCZAK Monika (red), **Metodologia. Tradycja i perspektywy**, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010.
323. WHITEHEAD Alfred North, **Nauka i świat współczesny**, PAX, Warszawa 1988.
324. WHITEHEAD Alfred North, **Process and Reality**, Humanities Press Edition, The Macmillan Company, New York 1926.
325. WOJTYSIAK Jacek i HOLDA Miłosz, „Czy nauka zakłada Boga?”, w: GOLBIAK i HEREĆ (red.), **Relacja nauka-wiara...**, s. 231-250.
326. WRÓBLEWSKI Zbigniew, „Metafizyczne pułapki nauki popularnej na przykładzie ewolucjonizmu”, *Filozofia Nauki* 2006, nr 1, s. 119-127.
327. WSZOŁEK Stanisław, „W obronie argumentu «God of the gaps»”, *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce* 1999, t. XXIII, s. 103-118.
328. ZACHARIASZ Andrzej (red.), **Profile racjonalności**, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Międzyuczelniany Instytut Filozofii i Socjologii [Wydawnictwo UMCS], Lublin 1988.
329. ZON Józef (red.), **Pogranicza nauki. Protonauka — paranauka — pseudonauka, Filozofia Przyrody i Nauk Przyrodniczych**, t. 3 Wyd. KUL, Lublin 2009.
330. ZYBERTOWICZ Andrzej *et al.*, **Samobójstwo oświecenia? Jak neuronauka i nowe technologie pustoszą ludzki świat**, Wydawnictwo Kasper, Kraków 2015.
331. ŻEGLEŃ Urszula, „Problem racjonalności i irracjonalności poznania. Co nowego wnoszą podejście naturalistyczne?”, w: WALCZAK (red), **Metodologia...**, s. 234-251.
332. ŻYCIŃSKI Józef, „Boski Logos ukryty w ewolucji”, w: HELLER, **Dylematy ewolucji...**, s. 173-197.
333. ŻYCIŃSKI Józef, **Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego**, *Prace Wydziału Filozoficznego*, t. 89, Wyd. TN KUL, Lublin 2002.

334. ŻYCIŃSKI Józef, **Bóg i stworzenie. Zarys teorii ewolucji**, Gaudium, Lublin 2011.
335. ŻYCIŃSKI Józef, „Empiryzm logiczny a kryteria naukowości we współczesnej fizyce teoretycznej”, w: ZON (red.), **Pogranicza nauki...**, s. 13-21.
336. ŻYCIŃSKI Józef, **Inspiracje chrześcijańskie w powstaniu nauki nowożytnej**, Wyd. TN KUL, Lublin 2000.
337. ŻYCIŃSKI Józef, „Jak rozumieć matematyczność przyrody?”, w: HELLER i ŻYCIŃSKI (red.), **Matematyczność przyrody...**, s. 19-36.
338. ŻYCIŃSKI Józef, „Językowe uwarunkowania relatywizmu poznawczego”, w: POMORSKI (red.), **Wartość relatywizmu...**, s. 13-32.
339. ŻYCIŃSKI Józef, „Naturalizm ontologiczny a rola superweniencji w ewolucji biologicznej”, *Roczniki Filozoficzne* 2003, t. LI, z. 3, s. 7-18.
340. ŻYCIŃSKI Józef, **Świat matematyki i jej materialnych cieni**, Copernicus Center Press, Kraków 2013.
341. ŻYCIŃSKI Józef, **Transcendencja i naturalizm**, Copernicus Center Press, Kraków 2014.
342. ŻYCIŃSKI Józef, **Trzy kultury. Nauki przyrodnicze, humanistyka i myśl chrześcijańska**, Wyd. „W drodze”, Poznań 1990.
343. ŻYCIŃSKI Józef, **Ułaskawianie natury**, Wyd. Znak, Kraków 1992.

INDEKS RZECZOWY

- absolut, 34, 37, 94
- agnostycyzm, 151, 202
- aksjologia, 37, 103, 113, 154, 209-210
- animizm, 174-176
- anioł (patrz też *inteligencje anielskie*), 9, 47, 58, 61, 101, 149, 162
- antropocentryzm, 157-159, 161, 164, 168-169, 172-176, 216
- antropologia, 160, 176
- antropomorfizm, 166
- antydujalizm, 76, 212
- antyinterwencjonizm, 38, 76, 91, 143, 190, 192, 212
- antyrealistyczna interpretacja nauki, 60
- antyredukcjonizm, 38, 85, 121, 140, 153
 - a. w koncepcji psychizmu ludzkiego, 153
- Asurowie, 46
- ateizm, 27, 81, 83-84, 161
 - a. metodologiczny, 81
- a-teizm, 81
- atom, 120
- atomizm, 38
- beatyfikacja, 73
- Biblia, 26, 48, 64, 72, 107, 125, 175, 179, 191, 193, 217
- biologia, 33, 93, 99-100, 108, 115, 121, 159, 161, 167
 - b. ewolucyjna, 33, 99, 108, 115
 - b. molekularna, 121
 - b. przed-Darwinowska, 187
- Bóg, 7-9, 11-14, 27, 33-35, 37, 39, 41, 46-52, 55-57, 59-73, 75-76, 79-82, 84-92, 94-116, 119-139, 142-154, 158-171, 173-178, 181-187, 189, 191-203, 211-218, 237
 - B. jako Pierwsza Przyczyna, 64
 - immanentna obecność B. w świecie, 37, 41, 46, 59, 62, 65, 75, 95, 98-99, 101-103, 107-108, 110, 114, 128, 145-146, 167, 175, 187, 212
 - oddolne (*bottom-up, upward*) działanie B., 120-121, 123
 - odgórne (*top down, downward*) działanie B., 57, 121, 123-124, 131, 215
 - ogólne (powszechne) działanie B., 12, 35, 37, 41, 46, 49, 59-60, 72, 79, 88-89, 91, 112, 114, 128
 - Opatrzność B., 64, 66, 79-80, 88, 95, 108, 114, 119, 169, 173
 - O. nadzwyczajna, 66
 - O. ogólna (zwykła, powszechna), 65-66, 108, 133, 145
 - podtrzymywanie świata w istnieniu, 33, 35, 41, 47, 59, 62, 64, 75-76, 88, 91, 94, 100, 108-109, 113, 128, 132, 145, 153-154, 191, 198, 203, 212-213
 - O. szczególna (specjalna), 88, 109, 120-121
 - szczególne (specjalne) działanie B., 13, 35, 49, 57, 64, 68, 80, 87-89, 91, 102, 105, 107, 109, 114, 119, 121, 125, 131, 154, 163, 174, 177, 179, 191-194, 198, 200, 202-203, 214-215, 217
- Bóg luk (B. zapchajdziura, *God of the gaps*), 12, 13, 50-51, 56, 61, 76, 80, 86-88, 91, 104, 107, 109, 114, 119, 121, 125, 130-137, 146-147, 153-154, 179, 181-182, 200, 211-212, 215, 218
- Brahmany, 43
- byt, 9, 17, 33-34, 39, 43, 45-47, 58, 64, 65-67, 73, 75, 93-94, 105, 108, 111, 114, 125-126, 148-149, 153, 158, 161, 163-164, 168-169, 174, 211, 214
- byt konieczny, 34, 64

- był przygodny, 34
 był transcendentny, 64
 byty (istoty) nadnaturalne (niematerialne, pozaprzrodnicze, duchowe), 9, 39, 45, 57, 64-65, 67, 73, 75, 125, 128, 131, 148-149, 153, 214-215
 byty (istoty) naturalne (materialne, przyrodnicze), 9, 33, 39, 64-65, 67, 83, 125-126, 168, 214
 byty diabelskie, 75
 byty nieożywione, 164, 168
 byty osobowe, 43, 45-46, 58
 byty ożywione, 169
 byty stworzone, 126, 162, 174
- Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych, 11
- chrześcijaństwo (patrz też *tradycyjny teizm chrześcijański*), 7, 11, 44, 64, 70, 76, 85, 99, 134, 137, 145, 152, 155, 159, 163, 172, 175-176, 187, 189-190, 213-214
- cierpienie, 12, 47, 62, 111, 150
- cud, 70, 88, 126, 178-181, 183, 193-194
- cud (patrz też *interwencje nadnaturalne*), 14, 50, 52-56, 67-68, 70-74, 88, 112, 125-128, 130-132, 134-135, 137, 174, 177-186, 190-193, 196, 198-200, 202, 204, 206, 211, 213, 215, 217
 problem historyczności relacji o c., 101, 178-179, 190
- człowiek, 14, 17, 20, 33, 35, 36, 38, 39, 44, 45, 46, 47, 48, 51, 52, 53, 55, 56, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 90, 91, 101, 121, 138, 140, 141, 147, 149, 150, 152, 153, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 175, 176, 179, 180, 181, 182, 183, 188, 189, 190, 197, 198, 216
- człowiek, jako cel ewolucji, 168, 169
- darwinizm, 138, 169, 188-189
- dedukcja, 21, 34, 40, 205, 218
- deizm, 13, 66, 76, 88, 107-108, 110-111, 119, 128, 145, 161, 213
- demarkacja (kryterium demarkacji), 22-23, 29
- demitologizacja chrześcijaństwa, 191
- demon (patrz też *opętanie demoniczne*), 57, 61, 63-64, 67, 73-74, 124, 206, 213
- demon Laplace'a, 193
- determinizm, 31, 33, 35, 38-39, 58, 84-85, 102, 123, 144, 148, 191-192, 197, 210
- Diecezja Zielonogórsko-Gorzowska, 68
- Divine Action Project*, 11, 190, 194, 196
- dobór naturalny, 210
- dualizm, 38, 62, 91, 94, 99, 140, 143, 148, 159, 210
 d. antropologiczny, 38, 62, 93, 99, 140
 d. Boga i świata (Boga i przyrody), 98-99, 148
 d. korpuskularno-falowy, 143
 d. ontologiczny, 7, 35, 62, 91, 93-94, 99, 148-149, 152-153, 157, 159
- duch epoki, 29, 116, 128, 179, 186, 202, 205
- Duch Święty, 33, 65, 70, 147
- dusza, 33, 38-39, 42, 51, 62, 67, 72, 91, 99, 113, 139-140, 150, 153, 163, 166-167, 169, 170, 173, 175, 188, 210
- Dzieje Apostolskie, 52
- dziewica, 45
- egzystencja, 167, 170
- egzystencjalistyczna interpretacja, 191
- egzystencjalny wymian modlitwy, 148
- egzystencjalny wymiar doświadczenia religijnego, 113
- ekologia, 92, 157, 169, 172, 175
- ekologiczna duchowość, 170
- ekologiczna katastrofa, 172
- ekologizm, 14, 15, 157-158, 164, 176, 216
- ekoteologia, 168-170, 174-175
- ekstrapolacja, 40, 93, 96, 100
 e. oddolna, 40, 93, 100, 115, 185
 e. odgórna, 40
- emanacjonizm, 158
- emergencja, 102, 140, 142, 164
- empiryczna sfera, 9, 32, 35, 40, 45, 67, 83, 97, 99, 125, 128-129, 185, 209
- empiryzm, 32, 35
- epistemiczne układy odniesienia (EUO), 12, 23, 25-27, 29, 30-31, 38, 76, 152-153, 207, 210, 214-215
- epistemologia, 8, 18, 82, 104, 128, 144-145
- epistemologia naturalistyczna, 144
- eschatologia, 150-153, 173
 e. ekologiczna, 173
- etyka, 66, 158
 e. ekoholistyczna, 158
- Ewangelia, 151, 178

- ewolucja, 60, 92, 100, 107, 111, 114, 120-121, 137, 139, 143, 146-147, 165-166, 168, 172, 188, 215
cel e., 129, 157, 168, 173, 176, 216
e. biologiczna, 33, 40, 59-60, 107, 111, 120-121, 129, 147, 149, 161, 166-167, 169, 188, 214
e. człowieka, 139, 163, 167, 173, 176, 188
e. darwinowska, 201-202
e. Kosmosu (Wszechświata), 137, 151, 157, 168, 216
fakt e., 97
idea e., 97, 107
teoria e., 58, 60, 98, 188, 201-202, 210
ewolucjonizm, 25-27, 59, 138, 160, 170, 172, 188, 201, 203
e. teistyczny, 59, 107, 201-202
ewolucyjna przyszłość świata, 172
ewolucyjne korzenie człowieka, 170
ewolucyjne teologie stworzenia, 175
ewolucyjny obraz przyrody (świata), 92-93, 161, 174, 187
ewolucyjny obraz świata, 169
fakty empiryczne (obserwacyjne), 21-22, 41-42, 45, 53-54, 65, 67, 71-72, 87, 151, 178, 183, 204, 211
f. nagie, 30, 204
falsyfikacjonizm, 41
filogeneza, 33
filozofia, 7, 9-12, 18-21, 23, 25-26, 28-34, 36-39, 54, 58, 61, 67, 71, 75, 91-95, 101-105, 114, 116, 158, 162, 176, 179-180, 182, 185-186, 190, 192, 203-204, 206, 209-210, 216
f. klasyczna, 33
f. nauki, 12, 21, 23, 25, 29-31, 39, 182, 185, 209
socio-historyczny nurt f. n., 30
f. przyrody, 12
f. tradycyjnego teizmu chrześcijańskiego, 7
f. Wschodu, 176
f. Zachodu, 158
rola f. w nauce, 22-23, 27, 30-31
filozofia procesu (patrz też *procesualizm*), 92-95, 101-103, 192
filozoficzne założenia matematyki, 36
filozoficzne założenia nauki, 12, 28-31, 36, 39, 58, 204, 210, 216
fizyka, 10-11, 17, 93, 102, 114, 120-121, 127, 132, 136, 140, 142, 190-193, 197
fizyka, jej prawa (patrz *prawa fizyki*), 58, 184, 193
fizykalizm, 19
Fundacja Centrum Kopernika, 11
Fundacja Johna Templetona, 11
gatunek, 58, 159, 161-162, 168, 170-172, 181
geocentryzm, 58
geometria, 133
gravitacja, 133
Hare Kriszna, 27
heliocentryzm, 58
herezja, 27
hipotetyczność, 29, 53, 61, 211
hipoteza, 19, 61, 86, 119, 133, 176
historia, 68, 70, 72, 87, 92, 101-102, 120, 127, 135-136, 139, 146, 151, 169-170, 173, 176, 182, 197
historia naturalna, 102, 173
historyczność Jezusa (jego istnienia, zmartwychwstania, cudów), 101
Homo sapiens, 168
ideologia, 14, 83, 157-158, 172, 175-176
indeterminizm, 35, 38-39, 85, 109, 119-123, 127, 131, 143-144, 148, 183, 192, 210, 214
i. proc. kwantowych, 33, 38-40, 109, 115, 127, 143, 192, 210
indukcja, 41, 96, 185
indukcjonistyczna ekstrapolacja, 115
indukcjonistyczna perspektywa MPA, 21
indukcjonizm, 41, 115, 204
informacja, 124, 142, 150-151
inkulturacja zdarzeń cudownych, 54-55
instrumentalizm, 60
inteligencja (władza umysłowa), 133, 173
inteligencje anielskie (patrz też *anioł*), 58, 149
inteligibilność (patrz *pojmowalność*) (patrz też *poznawalność*), 18, 19, 138
interwencje nadnaturalne (patrz też *cud*), 7, 12-14, 50, 54, 56-57, 60-62, 64, 66, 69-72, 75, 84, 86, 88, 102-103, 113, 125, 127-131, 133-135, 139, 152, 154, 165,

- 167, 176-179, 181-182, 184-186, 190-200, 204, 206, 210-212, 215, 217
- interwencjonizm, 38, 62, 73, 80, 85, 87-89, 112, 114, 119, 121, 126, 128, 133, 136, 144, 148, 152, 157, 164, 167, 181, 194, 198-199, 202, 207, 214, 216, 218
- irracjonalizm, 20
- islam, 27, 213
- Izrael, 48
- język, 141, 189
 - j. doświadczenia osobowego, 191
 - j. fizyki, 140
 - j. metafizyki, 110
 - j. obserwacyjny (neutralny teoretycznie), 30, 53
- judaizm, 27
- kanonizacja, 73
- katolicyzm (Kościoł Rzymskokatolicki), 10-11, 45, 64, 67-68, 70-72, 74, 97, 130, 158, 163, 187, 189, 204
- Kogi (plemię), 42
- konfirmowalność, 30
- Kongres Specjalny Teologów, 73
- Konstytucja Apostolska *Divinus Perfectio-nis Magister*, 73
- Konstytucja Dogmatyczna o Wierze Katolickiej, 70
- kopernikanizm, 160
- kosmologia, 42, 161
 - k. Indian Kogi, 42
- kosmos, 100, 159, 169, 173, 197
- Kościół anglikański, 10, 70
- kreacjonizm, 25-26, 201
- Księga Kapłańska, 48
- Księga Powtórzonego Prawa, 47-48
- Księga Rodzaju, 160
- kultura, 7, 13, 21, 29-30, 44, 102, 116, 176, 180, 189, 205, 219
 - k. europejska, 7, 158
- kwakrzy, 11
- logika klasyczna, 219
- logiki parakonsystentne, 219
- logiko-matematyczne sądy, 30
- łaska, 66, 68, 188
- magia, 43-45
- makroświat, 110, 120
- mantry, 33, 43, 46
- matematyczność przyrody, 31, 35
- matematyka, 11, 35-36, 184
- materializm, 66, 76, 81, 83-85, 94, 119, 147, 171, 176, 203-204, 213
- materializm dialektyczny, 171, 176
- mechanicyzm, 38, 46, 133, 192
- mechanika kwantowa, 46, 121-122, 126, 142, 191, 193, 197, 199, 210, 217
- metafizyka, 13-14, 19, 21, 29-39, 41, 47, 49, 51, 54, 56, 58-63, 65-66, 75-76, 79-81, 83, 85-86, 90, 92-96, 98-100, 104-108, 110, 112, 114-116, 128, 130, 137, 139, 145, 149, 151, 157, 161, 164, 176, 178-180, 185-186, 191, 199-200, 203-206, 209, 212-214, 216-218
- metoda, 9, 27, 55, 82, 105, 136, 146, 190
 - m. eksperymentalna, 82
 - m. empiryczna, 27
 - m. krytyczno-historyczna, 190
 - m. nauki (m. naukowa), 9, 81, 104, 136, 146
 - m. teologii, 190
- metodologia, 12, 18-19, 21, 24-27, 55, 81-84, 115, 132, 200-201
- metodyści, 10
- mędrcy *Mama*, 42
- mit, 70
- mitologia, 124-125
- model, 9, 12, 16-19, 21-22, 27, 29-33, 45, 53, 58, 62-63, 65, 100, 102, 119, 144, 159, 160, 177, 209, 211
- model poziomów analizy (MPA), 9, 12-14, 16-19, 21-22, 29-33, 45, 48, 50, 54-57, 59, 61-64, 69, 75-76, 79, 83, 85-86, 89-91, 93, 104, 107-108, 112-116, 125, 130-131, 134, 154, 175, 177, 180, 184-185, 191, 199-200, 203-206, 209-219
- modlitwa, 33, 35, 44, 51, 57, 67, 71, 88, 113, 148, 211, 214
- monizm, 7, 35, 38, 93-94, 103, 140, 143, 148-149, 152, 157, 210
 - m. dwuaspektowy, 140, 143
- monoteizm, 44
- moralność, 51, 105, 109, 138, 142, 158, 167
- mózg, 38, 122, 124, 140-142, 149, 210
- mutacje genetyczne, 59, 121, 146-147, 210
- nadnaturalizm, 26-27, 38, 62, 86, 116, 124-125, 205-207, 214, 218

- nadnaturalna sfera, 9, 12-13, 27, 32, 40-41, 44-47, 49-50, 54, 56-57, 63-64, 67, 69, 74, 76, 79-80, 89, 112, 114, 116, 119, 125, 130, 134-135, 145, 177, 209, 213-215, 218
- nadnaturalne (nadprzyrodzone, pozanaturalne) czynniki, 8, 12, 40, 44, 47, 49-51, 54, 57-59, 61, 67-68, 74-75, 80, 100, 112, 116, 127-128, 130, 133, 135, 144, 157, 175, 181, 200, 203, 207, 210, 212-213, 215-218
- nadprzyrodzone czynniki (patrz *nadnaturalne czynniki*), 8, 12, 47, 49-51, 54, 57-59, 61, 67-68, 74-75, 80, 112, 127-128, 130, 133, 135, 144, 157, 181, 203, 207, 210, 212-213, 215, 217-218
- Narodowe Centrum Nauki, 16
- naród wybrany, 47, 49, 60, 72
- natura (świat naturalny, przyroda, sfera naturalna) (patrz *przyroda*), 32, 42, 44
- natura Boga, 12, 86, 94, 96, 182, 196
- natura człowieka, 61, 70, 80, 157, 162, 164
- naturalizm, 7-8, 10, 14, 26-27, 29, 31, 38, 54, 56, 76, 77, 80-86, 103, 106, 114, 116, 131, 134-135, 143, 145, 148-149, 151, 157, 164, 167, 175, 177, 179-181, 186-189, 191, 196, 200-203, 205-207, 210, 212-214, 216-218
- n. metafizyczny (ontologiczny), 31, 77, 83, 180, 186, 213
- n. metodologiczny, 26-27, 29, 56, 80-84, 86, 135
- n. naukowy, 84-85, 114, 164, 187, 189, 201-202
- n. n. w sensie maksymalnym, 84-85
- n. n. w sensie minimalnym, 84-85
- n. teistyczny (patrz też *teizm naturalistyczny*), 8, 207
- n. w sensie szerokim, 85, 203
- n. w sensie wąskim, 85, 134, 203
- naturalna sfera, 9
- naturalne procesy, 108, 120, 131-132, 159, 164, 166-167
- naturalne przyczyny, 86-87, 128, 132-133, 203
- naturalny porządek (n. regularności), 70, 99, 107, 128-129, 132-133, 154, 196
- nauka, 7-14, 17-34, 36, 38-41, 43-46, 49-50, 55-56, 58-60, 66-67, 71, 75-77, 79-87, 91-94, 96, 97-100, 103-107, 109, 112, 114-116, 119, 121, 124, 127-131, 134-137, 139, 144-147, 149-154, 157, 162, 164, 169-170, 173-175, 177, 179, 181-182, 185-189, 191-194, 199-207, 209-218, 223
- naukowość, 25, 116, 149, 207
- neoplatonizm, 158
- neurologia, 61, 141
- neuron, 141-142
- New Age, 176
- nieliniowe (dysypacyjne) układy (procesy) dynamiczne, 13, 39, 46, 57, 131, 143, 148, 210, 215
- nieredukowalna złożoność, 146
- niewspółmierność, 22-23, 29, 206
- Nowy Testament, 52, 72-73, 101, 112, 153, 186
- objawienie, 135, 205
- obraz Matki Bożej Częstochowskiej, 68
- obraz Matki Bożej Rokitniańskiej, 68
- obserwacja, 22-23, 26, 29-30, 53-54, 96, 110, 115, 131, 134, 170, 183, 204, 206, 211
- terminy obserwacyjne, 53
- uteoretyzowanie o., 22-23, 53, 211
- zdania obserwacyjne, 53
- obserwowalne zdarzenia (zjawiska, skutki, procesy), 45, 47-51, 53-54, 61, 70, 129, 203
- obserwowalność, 128
- ontologia, 13, 32, 34, 36, 38-40, 50, 54, 58-60, 64, 76, 79, 82-84, 93, 96, 100, 103-104, 108, 110, 113-115, 119-121, 124-125, 131, 144-145, 185, 199, 205, 210-212, 214
- Oświecenie, 71
- panenteizm, 110
- panteizm, 66, 76, 176, 213
- paradygmat, 23, 174
- Pierwsza Przyczyna (patrz *Bóg jako P.P.*)
- piękno, 33, 36, 58, 65, 68, 108, 137, 142, 163, 173, 182, 210
- platonizm, 8, 158
- pluralistyczna ontologia, 210
- pluralizm, 25, 27-28, 35, 94, 206
- p. epistemicznych układów odniesienia, 29
- p. w nauce, 24-25, 27-29
- p. metafizyczny w n., 206

- podtrzymywanie świata w istnieniu przez Boga (patrz *Bóg — Opatrzność ogólna*)
- pojmowalność (inteligibilność) (patrz *poznawalność*)
- pole lewitacyjne, 34
- poziom kwantowy (mikro-poziom), 120, 122-123
- poziomy analizy, 9, 12, 16-19, 21, 29-30, 32, 40, 50, 54, 56-57, 59, 61-63, 66, 69, 75-76, 115-116, 130, 134, 176, 180, 185, 200, 204-205, 209, 212-219
- empiryczne p. a., 14, 31, 42, 47-48, 54, 75-76, 80, 125, 130, 154, 176, 200, 206, 211-212
- metafizyczne p. a., 12, 21, 42, 47, 51, 65-66, 75, 83, 90, 94, 100, 104, 110, 112, 114, 116, 176, 191, 212, 217-218
- niemetafizyczne p. a., 13
- P1 (, 33, 34, 64
- P1 (p. „najgłębszej” metafizyki), 32-33, 37, 41-42, 49, 56, 58-60, 63-65, 75, 79-80, 86, 93-96, 99-100, 104, 106-108, 110, 113, 115, 128, 139, 145, 154, 203, 209, 212
- P2 (p. „płytszej” metafizyki), 18, 32-33, 35-37, 39-42, 49-51, 54, 57-64, 75-76, 79-80, 86, 92-94, 96, 99-100, 104, 106-108, 113-116, 128, 130, 134, 139, 154, 176, 181, 185, 200, 203, 206, 209-210, 212-213, 216-218
- P3 (p. ontologii przyrody), 32-33, 38-40, 49, 54, 56-61, 64, 67, 76, 79, 86, 93, 96, 100, 108, 110, 112-115, 119, 125, 131, 140, 143, 149, 154, 185, 199, 205, 210, 212, 214-215
- P4 (p. twierdzeń o regularnościach), 32-33, 40-43, 46-54, 56, 58-61, 64, 67-69, 74-76, 80, 86, 96, 104, 112-115, 129-130, 134, 136, 138, 146, 154, 176, 185, 199, 204-205, 210-212, 216, 218
- P5 (p. twierdzeń obserwacyjnych), 21, 30, 32-33, 41, 50, 53-54, 57, 59, 61, 63-64, 67, 69, 75-76, 80, 86, 96, 104, 112-115, 130-131, 136, 138, 149, 154, 176, 181, 185, 199, 204-205, 211-212, 216, 218
- poziomy organizacji (złożoności), 13, 17, 92-93, 102, 123-124, 140
- poznanie, 7, 20, 29, 35, 55, 138
- p. naukowe, 27, 55
- ideał bezzałożeniowości p. n., 27
- p. racjonalne (rozumne), 25, 142
- p. zmysłowe, 71
- poznawalność (patrz też *pojmowalność*), 19, 31, 35-36, 38, 62, 99, 106, 137-138, 210
- pozytywizm metodologiczny, 132
- pragmatyczne motywy, p. czynniki, p. powody, 116, 205, 219
- prawda (prawdziwość), 10, 20, 44, 70, 84, 98, 109, 112, 137, 142, 149, 157, 163, 167, 184, 189
- korespondencyjna teoria p., 60
- prawdopodobieństwo, 40, 46, 121-122, 147, 193, 196, 198
- prawo
- p. nauki, 75, 110, 191, 212
- p. przyrody (p. natury), 53, 66, 71, 73, 136, 164, 184
- procesualizm (patrz też *filozofia procesu*), 93
- protestantyzm, 11, 44, 187, 188
- przyczynowość odgórna (*bottom-up, downward*) (patrz też *Bóg — odgórne działanie B.*), 121
- przyczynowość oddolna (*top down, upward*) (patrz też *Bóg — oddolne działanie B.*), 120
- przyroda, 7, 9, 12-13, 16, 27, 32, 38, 40, 42-47, 49-51, 54-62, 64-67, 70-71, 75-76, 80, 82-83, 87-93, 99-100, 102-103, 107-110, 112-114, 116, 119-122, 125-132, 137-138, 143-145, 150-154, 157, 159-160, 164-165, 167-168, 171-173, 177, 181-186, 191-194, 196-198, 200, 206, 209-217
- Przyroda bez luk*, 62
- pseudonauka, 29
- psychika, 149, 167
- psychologia, 46, 61, 211
- racjonalność, 7, 12, 20, 25, 35, 37, 51, 58, 65, 103-104, 137, 141, 210
- pozaracjonalne czynniki, powody, motywy, 205, 218
- racjonalne czynniki, powody, motywy, 20, 24, 26, 37, 58, 66, 104, 108, 113, 137, 153-154, 171, 197

- realizm, 21, 23, 144
 r. naukowy, 23, 144
redukcjonizm, 38, 84-85, 93, 106, 141-142
 r. ontologiczny, 120
 redukcjonistyczne modele umysłu, 141
Regulamin Kongregacji Spraw Kanonicznych, 73
relatywizm (relatywistyczna interpretacja świata), 23, 36, 210
religia, 9-14, 17-22, 25, 27-34, 37-45, 49-52, 54, 56, 58, 63-64, 67-68, 70, 72, 75-77, 81, 83-84, 86, 88, 90-93, 97, 106, 109, 116, 130, 134, 157-158, 176-177, 187, 189, 194, 201-202, 205, 209, 211-213
Rokitno, 68
rozum, 33, 41, 60, 66, 89, 116, 126, 137, 142, 144, 147, 175
rytuały, 42-43, 46
samoświadomość
 istoty samoświadome, 121, 141
sądy percepcji, 53
Scientific Perspectives on Divine Action (seria książkowa), 11
Sobór Watykański Pierwszy, 70
Stary Testament, 47, 60, 72-73, 101, 139-140
stworzenie (powołanie do istnienia), 7, 9, 37, 49, 59-60, 63-64, 76, 80, 88, 91, 94-107, 109, 111, 124, 133, 135, 138-139, 145, 157-158, 160, 165-166, 171-172, 174-175, 186-187, 190-191, 197-198, 213, 216
 nowe s. (*creatio nova*), 97, 150-151, 173
 s. człowieka (ciała, duszy ludzkiej), 14, 159-161, 163-168, 170-171, 175-176, 188, 216
 s. początkowe (*creatio originalis*), 96-97, 173
 s. z niczego (*creatio ex nihilo*), 95, 105, 107-108, 126
 s. życia, 164
 stałe stwarzanie (*creatio continua*), 94-95, 97-98, 101-102, 108, 114, 135, 174
Stwórca, 7, 37, 58, 83, 100, 102, 104, 111, 132, 136-139, 165, 168, 172-173, 175
świadomość, 17, 55, 139-140, 142, 165, 171-172, 174, 210
 istoty świadome, 102, 121
 komputerowe modele ś., 141
 siły świadome, 44
świat, 8-9, 11-14, 17, 19, 21, 31-47, 49-51, 53-69, 71, 73-77, 79-84, 86-108, 110-116, 119-140, 144-150, 152-154, 157-162, 164, 171-178, 181-184, 186-187, 189-203, 205-206, 209-218
 obraz ś.
 naukowy o. ś., 13, 84, 86, 98, 105, 119, 134, 151, 154, 157
 religijny (teistyczny) o. ś., 7
światopogląd, 26, 27
teizm
 t. naturalistyczny, 7-10, 12-14, 16, 20, 30-31, 38-39, 63, 77, 79-81, 84-91, 96-97, 99, 101-102, 104, 106-110, 112-116, 119, 124-127, 129-131, 134-136, 143, 145-149, 151-154, 157, 164, 168, 176-179, 182-183, 186-187, 194, 196, 198, 200-201, 203-205, 209, 212-219
 mocny t. n., 12, 79, 86, 88, 90, 97, 102, 104, 106-110, 112-114, 125, 145, 147, 154, 179, 183, 194, 198, 200, 214
 słaby t. n., 13, 79, 88-89, 107-109, 119, 124-125, 127, 129, 131, 135, 142, 154, 179, 183, 194, 198, 200, 214-215
 t. tradycyjny (tradycyjny t. chrześcijański), 7, 9, 12-14, 30-31, 47, 49, 63-65, 67-69, 72-73, 76, 79-80, 84-86, 89, 91-92, 112-114, 116, 124-125, 133-135, 137, 139-140, 148-149, 154-155, 157-158, 160, 162, 164, 175-178, 186, 189, 191, 204-205, 207, 209, 213-219
teleologia, 18, 40, 60, 65, 91, 129, 175-176, 188, 201-202, 210
teologia, 8-12, 18, 21, 55-56, 60, 63, 74, 80, 84, 86-88, 91-92, 95, 97-98, 103-105, 107, 109, 111, 120, 125-126, 128, 130-134, 136-139, 146-147, 153, 159, 161-162, 169, 171-172, 174-175, 178-179, 181, 186-191, 193, 196-197, 199, 201, 216, 218
 t. ewolucji, 147
 t. naturalna, 91, 132, 137, 153

- nowa t. n., 91, 137-138, 147, 153
 t. natury (przyrody), 91
 t. nauki, 8-9
 t. protestancka, 188
 teoria, 18-23, 25-26, 28-32, 34, 36, 38-40, 53-54, 58, 60-61, 67, 80, 86, 91, 96, 98, 105, 115, 140, 143-144, 146-147, 151, 153, 159, 176, 184, 187-188, 190, 195, 199, 201-204, 210
 korespondencyjna t. prawdy, 60
 t. chaosu, 143-144, 210
 t. ewolucji, 58, 60, 98, 188, 201-202, 210
 t. filozoficzna, 105
 t. gatunków literackich, 190
 t. inteligentnego projektu, 25-26, 146-147, 153
 t. monizmu dwuaspektowego, 140
 t. naukowa, 13, 19, 21-23, 25, 29-31, 34, 38, 40, 53, 60-61, 67, 80, 91, 132, 144, 176, 184, 195, 199, 210
 t. stanu stacjonarnego, 96
 t. Wielkiego Wybuchu, 151
 t. wieloświata, 151
 t. wszystkiego, 103
 terminy teoretyczne, 30
 zdania teoretyczne, 30
The Center for Theology and the Natural Sciences, 11
 umysł, 33, 37-38, 51, 55, 66, 93, 122, 140, 141, 143-144, 149, 160, 173
 Uniwersytet w Berkeley, 11
 uteoretyzowanie obserwacji (patrz *obserwacja — uteoretyzowanie o.*)
 Watykańskie Obserwatorium Astronomiczne, 11
 Wedy, 43
 wedyzm, 43, 46
 wiara, 51
 wiedza, 7, 21-22, 42-43, 47, 50, 55-56, 71, 74, 80, 86-88, 90, 103, 105, 121, 123, 127, 134, 136, 141, 144, 151, 185, 189, 195-196, 206
 wnioskowanie, 40, 115, 185
 wola, 46-47, 71, 85, 95, 100, 133, 136, 175, 195-196
 wolność, 46, 95, 119, 125, 144, 150, 163, 170, 173, 196-197, 203, 215, 219
 Wszechświat, 18, 35, 101-103, 137, 147, 165, 167-168, 171-174
 wyjaśnianie (wyjaśnienie), 8, 13, 21, 27, 41, 45, 47, 50-51, 53, 56, 60-62, 67, 71, 76, 81, 85-86, 96, 104, 106, 116, 127, 129-132, 134-135, 137, 139-141, 153, 157-158, 164, 179, 181, 184, 201, 203-204, 207, 210-212, 216, 218
 nomologiczno-dedukcyjny model w. (Hempla-Oppenheima), 53, 184, 211
 Yale Divinity School, 10
 zasada antropiczna, 137, 165
 zdania protokolarne, 53
 Zebranie Kardynałów i Biskupów, 73
 Ziemia, 59, 101, 147, 157, 159-161, 164, 169
 zło, 12, 47, 63, 184
 życie (patrz też *stworzenie życia*), 18, 29, 44, 51, 64, 66, 85, 90, 95, 105, 107-108, 115, 140, 146-147, 150-153, 157-158, 160, 164-167, 169, 170-172, 174-175, 178, 213

INDEKS OSÓB

- Agassi, Joseph, 20, 22, 221
Arbib, Michael A., 11, 18, 124, 224, 233, 235
Atanazy św., 181-182
Ayala, Francisco J., 10-11, 91, 100, 105-107, 122, 138-139, 221-222, 233, 235, 237
Barbour, Ian G., 10-11, 17, 22, 36-37, 80, 84, 87, 91-98, 101, 106-108, 111-112, 120, 122, 135, 137, 145, 157-158, 176, 178, 191-192, 201, 221, 232
Barkowski, Benedykt, 74, 221, 228
Baszniak, Tadeusz, 142, 236
Bauman, Michael, 85, 134, 201, 221, 230, 237
Beecher, Henry Ward, 188
Behe, Michael J., 146, 222
Berry, R.J., 188, 222
Bilikiewicz, Adam, 74, 222, 224
Birch, Charles, 139, 222
Bonhoeffer, Dietrich, 50, 222
Boyle, Robert, 132
Brończyk, Kazimierz, 188, 224
Brooke, John Hedley, 7, 36, 133, 188, 222
Bugajak, Grzegorz, 7, 15, 25, 83, 222-223, 228, 231
Bultmann, Rudolf, 178, 191-194, 197
Burnet, Thomas, 133
Bylica, Piotr, 7, 15, 37, 50, 55, 59, 62, 74, 81, 83, 96, 138-139, 159, 167, 169, 188, 204, 222-223, 230
Cackowski, Zdzisław, 23, 229
Caputo, J.D., 81, 223
Carnap, Rudolf, 22, 34, 223
Chaberek, Michał, 188, 223
Chojnacki, Marek, 37, 52, 87, 234
Cholewa, Mirosław, 72, 223
Chryzostom Jan, 163, 223
Clayton, Philip, 10, 11, 18, 80, 102, 110, 127, 151-152, 224, 233, 235
Cobb, John B., 112, 224
Coyne, George V., 37, 224
Cross, F.L., 110, 224
Czyżewska, Danuta, 138, 234
Daniélou, Jean, 162-163, 224
Darwin, Karol, 111, 138, 159-160, 169-170, 172-173, 187-189, 224
Dawes, G.W., 81, 224
de Barbaro, Bogdan, 74, 224
de Chardin, Pierre Teilhard, 10
de Laplace, Pierre-Simon, 192-193, 197, 217
Deason, Gary B., 36, 224
Dębowski, Józef, 24, 224, 230
Dick, Steven J., 187, 225, 233
Dilley, Frank B., 115, 225
Drees, Willem B., 81, 106, 109-110, 225
Drummond, Henry, 187-188
Dyk, Tadeusz, 15, 223, 225
Dyk, Wiesław, 7, 15, 222-223, 225
Einstein, Albert, 66, 67, 225
Eldredge, Niles, 83, 225
Ellis, George F. R., 11, 17, 122, 195, 225
Farrugia, Edward G., 74, 233
Feyerabend, Paul K., 25, 206, 225
Frazer, James George, 43-44, 225
Gilewicz, Joanna, 8, 233
Gilkey, Langdon, 194
Głódź, Małgorzata, 36, 227
Golbiak, Jacek, 8, 55, 82, 225, 231, 236-237
Graupner, Axel, 60, 225-226
Gray, Asa, 188
Gregersen, Niels Henrik, 187, 225, 233

- Griffin, David Ray, 8, 81, 84-85, 110-112, 225-226
- Grzesik, Małgorzata, 74, 234
- Gurtowski, Maciej, 160, 226
- Haberman, David L., 160, 236
- Hajduk, Zygmunt, 36, 226
- Hanh, Roger, 36, 226
- Harris, Mark, 16, 60, 128-129, 150, 152, 174, 226
- Haught, John F., 10, 97-98, 109-110, 138, 147, 169-174, 188-189, 226
- Heimbeck, Reaburne S., 63-65, 69, 226
- Heller, Michał, 8-11, 35-37, 80-84, 86-88, 91, 103-104, 106-107, 122, 132, 147, 168-169, 187, 189, 224, 226-227, 231, 237-238
- Hempel, Carl, 184
- Hereć, Monika, 8, 55, 82, 225, 231, 236-237
- Hickman, Louise, 150, 227
- Hołda, Miłosz, 8, 237
- Hooykaas, Reijer, 7, 36, 227
- Hume, Dawid, 71, 227
- Illingworth, J.R., 188
- Isham, C.J., 11, 37, 195, 227, 235
- Iwanowska, A., 188, 224
- Jacob, Margaret C., 36, 227
- Jan Paweł II, 73-74, 228
- Jezus Chrystus, 33, 51-52, 57, 60, 69-70, 72-74, 101, 112-113, 150-154, 161-162, 181-182, 187, 190, 197, 213-214
- Jodkowski, Kazimierz, 7, 12, 22-31, 34, 38, 59, 76, 81, 147, 152, 188, 204, 207, 228-230
- Johnson, Phillip E., 14, 83, 85, 132, 177, 200-207, 217, 228, 230, 232, 237
- Jones, Gareth, 188, 230, 235
- Jung, Carl G., 149
- Kartezjusz, 162
- Kepler, Johannes, 159
- Kilian, Krzysztof J., 15, 19, 24, 83, 222-223, 230
- Kingsley, Charles, 188
- Kmita, Jerzy, 23, 229
- Knapp, Steven, 152, 224
- Knight, Christopher C., 8, 79-80, 230
- Kopernik, Mikołaj, 159, 168
- Korpikiewicz, Honorata, 158, 176, 230
- Koterski, Artur, 34, 230
- Kozłowski, Jan, 147, 231
- Krasicka, A., 188, 224
- Krośniak, Marek, 22, 221
- Królik, Melchior OSPPE, 68, 231
- Krzeczkowski, Henryk, 43, 225
- Kubaszczyk, Katarzyna, 163, 224
- Kuhn, Thomas S., 22
- Kusz, Konstancjusz OSPPE, 68, 231
- Lakatos, Imre, 22
- Lamoureux, Denis O., 83, 188, 230-232
- Latawiec, Anna, 25, 228, 231
- Laudan, Larry, 22
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, 37, 162
- Lemańska, Anna, 82, 231
- Lewis, Clive S., 14, 129, 158, 160-161, 177-187, 189-191, 193, 201-202, 204-207, 217, 231
- Lindberg, David C., 36, 224, 226-227, 231, 235
- Lombard, Piotr, 161
- Lovejoy, Arthur O., 158-162, 231
- Ławicki, Stanisław, 7, 227
- Łukaszewicz, Jan, 71, 227
- Macek, Wiesław M., 9, 231
- Macquairre, John, 194
- Marciszewski, Witold, 37, 231
- Martin, Michael, 81, 223, 231
- Maryniarczyk, Andrzej, 105, 231
- Maurice, F.D., 188
- Maxwell, Nicholas, 18, 232
- Mączka, Janusz, 11
- McCosh, James, 188
- McMullin, Ernan, 10, 82, 132-135, 232
- Meyering, Theo C., 11, 18, 124, 224, 233, 235
- Mikołaj św., 45
- Miller, Keith B., 83, 232
- Miller, Kenneth R., 11, 181, 232
- Montefiore, Hugh, 146-147, 232
- Moore, Aubrey, 139, 187-188, 232
- Mróz, Tomasz, 15, 223, 232
- Murphy, Nancey C., 10-11, 18, 22, 37, 81, 86, 99, 106, 120-124, 195, 201, 224-227, 232-233, 235, 237
- Nagel, Thomas, 140, 232

- Neurath, Otto, 22
Newton, Isaac, 132-133, 191-193, 217, 233
Numbers, Ronald L., 36, 224, 226-227, 231, 235
O'Collins, Gerard, 233
Oppenheim, Paul, 184
Ostrowski, Witold, 158, 231
Pabjan, Tadeusz, 36, 227
Paciorkowski, Ryszard, 71, 233
Paley, William, 91, 132
Pascal, Blaise, 160
Paweł Apostoł, 149
Peacocke, Arthur R., 8, 10-11, 80, 86, 99-101, 103, 106, 110-111, 120, 122-124, 129, 138-139, 151-152, 164-166, 168, 171, 187, 201, 225-226, 230, 232-233, 235, 237
Pearcey, Nancey R., 36, 233
Piotr Apostoł, 33, 112-113, 153-154
Piotrowski, Robert, 15, 83, 222-223
Pius XII, 163, 233
Plantinga, Alvin, 14, 129, 177, 190-201, 204-207, 217, 233-234
Polkinghorne, John C., 10-11, 13, 37, 52-53, 73, 87, 108-109, 119-120, 125, 127, 132, 135-153, 167, 181, 187, 214, 234-235
Pollard, William, 120, 234
Pomorski, Jan, 24, 228, 230, 234-235, 238
Popper, Karl Rajmund, 22
Porpora, D.V., 81, 234
Posacki, Aleksander, 74, 221, 228
Półtowicz, J., 188, 224
Przybysławski, Artur, 158, 231
Puławski, Krzysztof, 180, 231
Pużyński, Stanisław, 74, 222, 224
Pylak, Bolesław, 66-67, 234
Rahner, Karl, 188
Reichenbach, Hans, 22, 40, 234
Rodewyk, Adolf, 74, 234
Rodzeń, Jacek SDB, 132, 232
Roger, Jacques, 36, 235
Rousseau, Jean-Jacques, 160
Rusecki, Marian, 70-71, 235
Russell, Robert John, 11, 18, 37, 81, 86-87, 91, 99-100, 106-109, 120-124, 127, 139, 150, 188, 195, 221-222, 224-227, 232-233, 235, 237
Sady, Wojciech, 24, 230, 235
Sagan, Dariusz, 15, 59, 83, 109, 146, 185, 192, 194, 222-223, 235-236
Saunders, Nicholas, 35, 50, 84, 88-90, 144, 196, 236
Schaab Gloria L., 111, 233, 236
Schlick, Moritz, 22
Searle, John, 142, 236
Seidel, George D., 115, 236
Sheldrake, Rupert, 149
Sieńko, Marcin, 15, 223, 232
Sierotowicz, Tadeusz, 122, 126, 227, 237
Skowron, S., 188, 224
Skrzypczak, Wiesław, 15, 223, 225
Słomka, Marek, 98, 226, 236
Słomski, Antoni, 163, 236
Spinoza, Baruch, 162
Srokosz, Meric, 18, 236
Starzyńska-Kościuszko, Ewa, 24, 224, 230
Stenmark, Mikael, 18, 236
Stevenson, Leslie, 160, 236
Stoeger, William R., 11, 91, 100, 107, 122, 139, 221-222, 233, 235, 237
Swinburne Richard, 73, 236
Szaniawski, Klemens, 23, 229
Szczęsny, Jerzy, 36, 227
Świeżyński, Adam, 35, 54-56, 236
Temple, Frederick, 187-188
Thaxton, Charles B., 36, 233
Tillich, Paul, 178
Tomasz z Akwinu, 8, 70-71, 237
Tomczyk, Jacek, 7, 15, 222-223, 228
Tracy, Thomas F., 10, 122-123, 125-129, 237
Turek, Józef, 36, 237
Twardowski, Kazimierz, 71, 227
Tymczak, A., 163, 233
Urbaniec, Jacek, 36, 227
Van Till, Howard J., 8, 11, 85-86, 129, 131-132, 134-135, 181, 196, 203, 237
Vilder, Alec, 178
Walczak, Monika, 20, 237
Warfield, Benjamin B., 188
Wegter-McNelly, Kirk, 11, 127, 188, 235
Welch, Claude, 188
Whitehead, Alfred North, 7, 10, 91, 115, 140, 192, 237

Wieczorek, Urszula, 160, 236

Wojtasik, Andrzej, 161, 231

Wojtysiak, Jacek, 8, 237

Wolter, 162

Wolter, Michael, 60, 225-226

Wright, N.T., 129

Wróblewski, Zbigniew, 83, 237

Wszólek, Stanisław, 104, 237

Zabłudowski, Andrzej, 34, 223

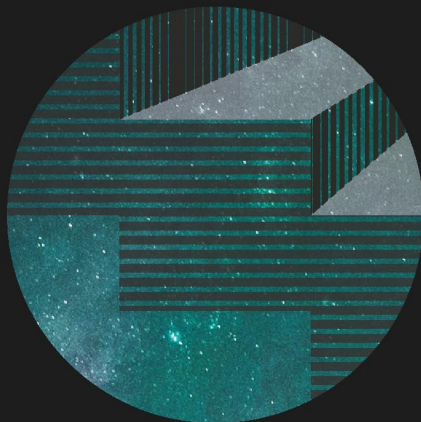
Zachariasz, Andrzej, 23, 229, 237

Zon, Józef, 15, 34, 223, 237-238

Zybertowicz, Andrzej, 160, 226, 237

Żegleń, Urszula, 20, 237

Życiński, Józef abp, 7-8, 10, 18, 24, 34-37,
82, 88, 101-102, 110, 132, 166-167,
187-188, 226-228, 231, 237-238



Ukazały się:

Kazimierz Jodkowski

**SPÓR EWOLUCJONIZMU Z KREACJONIZMEM
PODSTAWOWE POJĘCIA I POGLĄDY**

Kazimierz Jodkowski (red.)

**TEORIA INTELIGENTNEGO PROJEKTU
- NOWE ROZUMIENIE NAUKOWOŚCI?**

Karl W. Giberson i Donald A. Yerxa

**O GATUNKACH POWSTAWANIA
W POSZUKIWANIU OPowieści O STWORZENIU**

Michael J. Behe

**CZARNA SKRZYŃKA DARWINA
BIOCHEMICZNE WYZWANIE DLA EWOLUCJONIZMU**

Dariusz Sagan

**SPÓR O NIEREDUKOWALNĄ ZŁOŻONOŚĆ
UKŁADÓW BIOCHEMICZNYCH**

Dariusz Sagan

**METODOLOGICZNO-FILOZOFICZNE ASPEKTY
TEORII INTELIGENTNEGO PROJEKTU**

ISBN 978-83-921720-2-4

BIBLIOTEKA FILOZOFICZNYCH ASPEKTÓW GENEZY 7

Instytut Filozofii Uniwersytetu Zielonogórskiego