

SŁAWOMIR LECIEJEWSKI



DIALOG RELIGII Z NAUKĄ WYZWANIEM DLA CHRZEŚCJAŃSTWA

ABSTRACT. Sławomir Leciejewski, *Dialog religii z nauką wyzwaniem dla chrześcijaństwa* [Dialogue between religion and science: a challenge for Christianity] edited by Agnieszka Doda-Wyszyńska, Sławomir Leciejewski, „Człowiek i Społeczeństwo” vol. LIV: *Wyzwania cywilizacyjne chrześcijaństwa* [Civilization challenges of Christianity], Poznań 2022, pp. 33–48, Adam Mickiewicz University. ISSN 0239-3271, <https://doi.org/10.14746/cis.2022.54.3>.

Source literature lists several versions of creationism as well as numerous manners of understanding evolutionism. Creationist views may be limited to four basic ones: fundamentalist creationism, creation science, intelligent design and evolutionary creationism. In my article I will justify which of these versions of creationism may be considered as dialoguing with science, and which of them turn out, to a greater or lesser degree, unable to enter into this dialogue. I will answer the question how creationism should be understood in order for it to be able to engage in a debate with modern science. In other words, the central question of this article will be: how is the dialogue between religion (creationism) and science (evolutionism) feasible?

Keywords: science, religion, natural philosophy, dialogue between science and religion

Sławomir Leciejewski, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Filozoficzny, ul. Szamarzewskiego 89C, 60-568 Poznań, e-mail: slaaw@amu.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0002-3691-0714>.

Wprowadzenie

Wszystkie stanowiska w sporze o relacje zachodzące pomiędzy nauką a religią można zaliczyć do jednej z czterech grup, które najczęściej oznacza się nazwami: konflikt, niezależność, dialog i integracja (Barbour, 1988: 21–48). Przedstawiciele pierwszej grupy sądzą, że nie można akceptować

prawd religijnych i zarazem przyjmować ustaleń naukowych, gdyż te dwie perspektywy wzajemnie się wykluczają (np. nowi ateści, kreacjoniści fundamentalistyczni). Zwolennicy niezależności sądzą natomiast, że pomiędzy nauką i religią nie może dochodzić do konfliktu ze względu na to, że w obu tych obszarach stosuje się całkowicie inne języki i podejmuje zupełnie inne zagadnienia (np. Biblia naucza: „jak idzie się do nieba, a nie jak porusza się niebo” (Galilei, 2006: 66)). Społeczność dialogu tworzą ci, którzy są przekonani, że pomimo stosowania odmiennych języków i metod nauka i religia (teologia) nie stanowią dziedzin całkowicie rozłącznych i dlatego wyniki badań prowadzonych w ramach tych obszarów w pewnym sensie mogą się uzupełniać (np. dzięki odkryciom astronomicznym, od Układu Słonecznego, poprzez Galaktykę, do miliardów innych galaktyk, poszerza się naukowy obraz Wszechświata, co również w analizach teologicznych może skutkować zwiększaniem się zakresu Bożego stworzenia i działania; Bóg okazuje się bowiem już nie tylko stwórcą Układu Słonecznego, ale także miliardów galaktyk, o czym jeszcze sto lat temu teologowie nie mieli pojęcia) (Heller, 2014: 193–195). Integrację promują zwolennicy tezy o możliwości uzgodnienia obydwu tych dziedzin (np. fizykoteologia, Teilhard de Chardin). W niniejszym opracowaniu odwołam się głównie do dwóch relacji zachodzących między nauką a religią, tj. do konfliktu oraz dialogu. Im większa bowiem perspektywa dialogu, tym mniej przestrzeni na konflikt między nauką (ewolucjonizmem) a religią (kreacjonizmem) (Pabjan, 2016: 42–43).

W literaturze przedmiotu wymienia się kilkanaście wersji kreacjonizmu (Jodkowski, 2007a: 51–157) oraz wiele sposobów rozumienia ewolucjonizmu (Jodkowski, 2007a: 23–49). Stanowiska kreacjonistyczne można sprowadzić do czterech podstawowych: kreacjonizmu fundamentalistycznego, kreacjonizmu „naukowego”, inteligentnego projektu oraz kreacjonizmu ewolucyjnego (Heller i Pabjan, 2013: 117–143). W dalszej części rozważań uzasadnię, które z wersji kreacjonizmu można uznać za podejmujące dialog z nauką (z ewolucjonizmem), a które okazują się w mniejszym lub większym stopniu niezdolne do takiego dialogu (tj. są w konflikcie z ewolucjonizmem).

Będzie to możliwe, gdy zostaną przybliżone główne wersje kreacjonizmu oraz paradygmat ewolucjonistyczny obecny w ramach standardowego modelu kosmologicznego, opisujący Wszechświat antropiczny (m.in. jednorodny i izotropowy), w którym możliwe jest zawiązanie się ewolucji biologicznej (Leciejewski, 2021: 55–75). Celem kolejnej części tekstu będzie odpowiedź na pytanie, które kreacjonizmy negują naukę (ewolucjonizm), a które przyjmują ustalenia naukowe, i w jakim zakresie następuje owa asymilacja,

a ponadto w ramach której wersji kreacjonizmu możliwy jest dialog religii z nauką oraz czy możliwe jest stopniowanie owego dialogu (np. czy jakieś formy kreacjonizmu negują tylko część nauk empirycznych, co oznaczałoby możliwość jego wejścia w dialog tylko z niektórymi naukami empirycznymi).

Ewolucjonizm i kreacjonizm

Ideą, która spaja współczesną naukę, jest ewolucjonizm. Także w filozoficznej refleksji nad nauką i jej wynikami, czy to będą analizy z zakresu ontologii przyrodniczej (Tempczyk, 2005: 121–263), czy z filozofii przyrody (Heller i Pabjan, 2007: 126–216), odnajdziemy przekonanie, że głównym paradygmatem nauki jest paradygmat ewolucjonistyczny. W jego ramach rekonstruuje się ewolucję Wszechświata od Wielkiego Wybuchu do powstania i ewolucji życia na Ziemi. Dokonuje się tego w obszarze głównych nauk przyrodniczych, tj. fizyki i kosmologii, chemii i biologii. Proces ewolucji Wszechświata przebiega w sześciu fazach, które najczęściej nazywa się erami: erze Plancka, erze inflacyjnej, erze hadronowej, erze leptonowej, erze promienistej i erze galaktycznej (Leciejewski, 2021: 13–31). Dopiero w ramach tej ostatniej może się pojawić i ewoluować życie powstałe na przynajmniej jednej z planet krążących wokół stabilnego słońca w jednej z galaktyk (Leciejewski, 2021: 55–67).

Przywołany standardowy model kosmologiczny to jedno z najważniejszych osiągnięć nauki XX w. Warto w tym kontekście przypomnieć najistotniejsze teoretyczne i empiryczne przesłanki ewolucyjnej wizji rozwoju Wszechświata, tzn. to, że dysponujemy teoriami (ogólną teorią względności i mechaniką kwantową), które dobrze opisują ewolucję Wszechświata od 10^{-44} s do dnia dzisiejszego. Ponadto standardowy model kosmologiczny został potwierdzony empirycznie, gdyż w 1976 r. udało się w akceleratorze SPS (Super Proton Synchrotron) Europejskiej Organizacji Badań Jądrowych CERN zweryfikować eksperymentalnie tzw. małą unifikację (tj. unifikację oddziaływania elektromagnetycznego oraz jądrowego słabego w jedno oddziaływanie elektroślabe), co odpowiada czasowi 10^{-12} s po Wielkim Wybuchu. Stanowi to bardzo mocny argument na rzecz standardowego modelu kosmologicznego przedstawiającego ewolucyjny scenariusz rozwoju Wszechświata (dodajmy, że także tzw. reliktove promieniowanie tła potwierdza fakt ewolucji Wszechświata).

Warto zauważyć, że kreacjonizm jest przyjmowany w ramach zdecydowanej większości systemów religijnych. W chrześcijaństwie, niezależnie

od denominacji, przyjmuje się, że Bóg jest stwórcą świata i człowieka. W literaturze przedmiotu można znaleźć wiele wersji kreacjonizmu (kreacjonizm biblijny i kreacjonizm naukowy, kreacjonizm starej i młodej Ziemi, kreacjonizm progresywny i kreacjonizm typu fiat, kreacjonizm neutralny i kreacjonizm apologetyczny, kreacjonizm ewolucyjny), jednakże można je sprowadzić do czterech podstawowych stanowisk (kreacjonizm naiwny, kreacjonizm „naukowy”, inteligentny projekt, kreacjonizm ewolucyjny). W ramach tych ostatnich, w dość prosty sposób, da się określić możliwe formy dialogu religii z nauką, co zostanie szerzej omówione w kolejnym paragrafie.

Główną cechą kreacjonizmu naiwnego (zwanego także kreacjonizmem fundamentalistycznym lub kreacjonizmem biblijnym) jest fakt, że z całej palety noematyki biblijnej jego zwolennicy wybierają tylko jeden element z tzw. biblijnego sensu wyrazowego, jakim jest sens dosłowny. Pomijają zatem sens wyrazowy: przenośny, pełniejszy, integralny, wywnioskowany oraz bardziej zaawansowane ustalenia hermeneutyki biblijnej odnoszące się do sensu typicznego (tj. duchowego) oraz sensu biblijnego przystosowanego (tj. akomodacji biblijnej) (Szłaga, 1986: 185–195). W opracowaniach z zakresu kreacjonizmu naiwnego nie znajdziemy też heurystyki biblijnej przejawiającej się w krytyce literackiej (np. odwołań do rodzajów literackich, etymologii wyrazów, kompozycji tekstu, kontekstu logicznego i literackiego) oraz historycznej Pisma Świętego (odniesień do autora i adresatów danej księgi, czasu i miejsca jej powstania, osadzenia tekstu w danej kulturze poprzez znajomość i analizę archeologii, historii i geografii biblijnej), które w dużej mierze determinują jego znaczenie (Szłaga, 1986: 195–212).

Tak więc przedstawiciele kreacjonizmu naiwnego odczytują dwa pierwsze rozdziały Księgi Rodzaju dosłownie, tzn. twierdzą, że Bóg stwarza człowieka, rośliny, zwierzęta i cały kosmos od razu w gotowej postaci¹.

¹ Rozdział pierwszy Księgi Rodzaju w warstwie dosłownej poświęcony jest stworzeniu świata przez Boga w sześć dni. Pierwsze trzy dni to tzw. dzieło oddzielenia, a kolejne trzy – dzieło wystroju. W pierwszym dniu Bóg oddziałuje na ciemność, stwarzając światło (Rdz 1,3–5). W drugim dniu oddziałuje na wody i rozdziela je za pomocą firmamentu (Rdz 1,6–8). W trzecim dniu oddziałuje na ziemię, oddzielając ją od wód dolnych i sprawiając, że wydaje rośliny (Rdz 1,9–13). W czwartym dniu Bóg stwarza Słońce, Księżyc i gwiazdy, ozdabiając w ten sposób przestrzeń światła z pierwszego dnia stworzenia (Rdz 1,14–19). W piątym dniu powołuje do istnienia ptaki i ryby, które wypełniają odpowiednio przestrzeń pod firmamentem i przestrzeń wód dolnych z drugiego dnia stworzenia (Rdz 1,20–23). W dniu szóstym Bóg stwarza zwierzęta lądowe i człowieka, wypełniając tym samym przestrzeń ziemi, która pojawiła się w trzecim dniu stworzenia (Rdz 1,24–31) (Brzegowy, 2010: 189–201).

Twierdzą zatem, że Bóg stworzył gotowy świat jednorazowym aktem stwórczym i tak stworzony świat jest niezmienny. Ponadto kreacjoniści naiwni każdy fakt stwierdzony w ramach badań naukowych tłumaczą bezpośrednim działaniem Boga, co prowadzi do trywializmu wyjaśnień. Taka postawa jest możliwa tylko wtedy, gdy odrzuci się wyniki badań: biblistyki, teorii literatury i kultury, archeologii, historii sztuki itd. Innymi słowy, zwolennicy kreacjonizmu naiwnego przyjmują postawę antyintelektualną.

W ramach tzw. kreacjonizmu „naukowego” obserwujemy odejście od skrajnych postaw antyintelektualnych, trywializmu wyjaśnień oraz postawy fundamentalistycznej kreacjonizmu naiwnego. Kreacjonizm naukowy nie bazuje bowiem tylko i wyłącznie na opisach biblijnych, co jest standardem poznawczym kreacjonizmu naiwnego. Przedstawiciele kreacjonizmu „naukowego” traktują opis biblijny bardziej metaforycznie, nie negując faktu, że Ziemia oraz życie na niej ma kilka miliardów lat. Kreacjoniści ci przyjmują do wiadomości, że naukowe dowody przemawiające za dłuższą historią Ziemi (4,6 mld lat) i Wszechświata (13,7 mld lat) są bardzo silne. Zazwyczaj utrzymują, że kolejne dni stworzenia z Rdz 1 dotyczą okresów dłuższych niż dzień 24-godzinny. Nie przyjmują wspólnego pochodzenia wszystkich organizmów, lecz odwołują się w zamian do koncepcji progresywnego stworzenia, według którego Bóg stopniowo stwarzał nowe gatunki w kluczowych momentach historii życia na Ziemi. Kreacjoniści „naukowi” twierdzą zatem, że kolejne etapy „ewolucji” Wszechświata to kolejne akty stwórcze Boga. Tak więc zamiast jednego aktu stwórczego dotyczącego całego Wszechświata (co przyjmują kreacjoniści naiwni) proponują miliardy miniaktów stwórczych w całej jego historii.

Kreacjonizm „naukowy” stara się swoje twierdzenia uzasadniać tak, jak to się robi w naukach przyrodniczych. W tym celu przyjmuje taktykę wykazywania, że pewne luki lub rozbieżności odnajdywane metodami naukowymi w ramach teorii ewolucji świadczą o tym, iż sam fakt makroewolucji nie miał miejsca. Zdarzenia makroewolucyjne wyjaśnia bezpośrednim działaniem Boga, co ma miejsce w ramach progresywnego stwarzania gatunków. Nie respektuje więc zasady naturalizmu metodologicznego, co sprawia, że jest nienaukowy (dlatego w jego nazwie słowo „naukowy” wzięte zostało w cudzysłów) (Heller i Pabjan, 2007: 217–220).

Inteligentny projekt (ID – *Intelligent Design*) porzuca natomiast wszystkie bezpośrednie nawiązania do biblijnego opisu stworzenia, przenosząc akcenty z perspektywy teologicznej na filozoficzną oraz naukową. Zwolennicy ID sugerują, że ani teoria ewolucji, ani żadna inna teoria naukowa nie są w stanie w pełni wyjaśnić całej złożoności organizmów żywych i ich

doskonałego przystosowania do środowiska, w jakim żyją. Przekonują, że nie jest możliwe, by zaawansowana złożoność i bardzo dobre przystosowanie do środowiska pojawiły się w sposób przypadkowy. Próbuje uzasadnić, że tzw. nieredukowalna złożoność oraz przystosowanie organizmów do środowiska są śladami inteligentnego projektu, który kryje się w strukturze świata przyrody (Dembski, 2007: 11–24).

Przedstawiciele ID twierdzą, że istnienie inteligentnego czynnika sprawczego, który spowodował powstanie Wszechświata i rozwój życia, jest testowalną hipotezą naukową. Argumentacja na rzecz tej tezy skupia się w ramach tych obszarów nauki, w których brakuje jednoznacznego konsensusu, tzn. dotyczy ona nie do końca opracowanych zagadnień w ramach teorii ewolucji, np. pochodzenia informacji biologicznej zawartej w DNA (Meyer, 2022: 241–277) oraz jej nagłego wzrostu w ramach tzw. eksplozji kambryjskiej (Meyer, 2022: 278–311). W konsekwencji przedstawiciele tej wersji kreacjonizmu stwierdzają, że najlepszym wyjaśnieniem jeszcze nieprecyzyjnie przebadanych obszarów procesu ewolucji jest odwołanie się do bezpośredniej ingerencji inteligentnego projektanta. Twierdzą, że w przyrodzie istnieją dostrzegalne ślady, iż została ona zaprojektowana przez jakąś wcześniej istniejącą inteligencję (Boga, kosmitów itp.), a w celu identyfikacji projektu stosują metody zaczerpnięte z poszukiwania pozaziemskiej inteligencji (Piotrowski, 2007: 36–40).

Innymi słowy, zwolennicy ID twierdzą, że dysponują metodami rozpoznawania inteligentnej ingerencji w przyrodzie. W tym kontekście najczęściej mówią o tzw. układach nieredukowalnie złożonych, tj. zbudowanych z wielu dopasowanych do siebie elementów, które tworzą funkcjonalną całość, a usunięcie jednego z nich prowadzi do zaniku tej funkcji (np. wić bakteryjna, tj. silnik pozwalający poruszać się bakterii). Tak więc to, czego nauka nie jest obecnie w stanie wyjaśnić (czyli luki w naszym dotychczasowym rozumieniu świata), ma być śladem inteligentnego projektu. Jest to związane z założeniem przyjmowanym przez ID, że jeśli coś powstaje w sposób naturalny, to zarazem musi to być powstanie przypadkowe, a to, co przypadkowe, nie może być dziełem inteligentnego projektanta (np. Boga). Warto jednak zauważyć, że przyjęcie tezy o nieredukowalnej złożoności prowadzi do zaniechania dalszych badań, gdyż znajdując ślady projektu, nie szuka się innych naukowych wyjaśnień. Być może zatem tu także mamy do czynienia z postawą antyintelektualną, choć na pewno w słabszym sensie niż w ramach kreacjonizmu naiwnego (Heller i Pabjan, 2007: 220).

Podsumowując tezy zwolenników ID, warto zauważyć, że koncentruje się on głównie na wyszukiwaniu luk w syntetycznej teorii ewolucji i nie

proponuje alternatywnej naukowej koncepcji genezy oraz ewolucji Wszechświata od Wielkiego Wybuchu do powstania człowieka na Ziemi (Sober, 2007: 181–189)².

Warto zauważyć, że korzeni ostatniego z omawianych, kreacjonizmu ewolucyjnego, szukać można już u św. Augustyna, który twierdził, że stworzenia nie należy rozumieć jako jednorazowego zdarzenia, które miało miejsce w przeszłości i które się definitywnie zakończyło. Stworzenie, według niego, polega na zapoczątkowaniu istnienia świata i na nieustannym podtrzymywaniu tego istnienia. Bóg wszystko powołał do istnienia jednocześnie, ale nie wszystko od razu pojawiło się w gotowej postaci (Życiński, 2009: 32–34).

Za kolejnego prekursora kreacjonizmu ewolucyjnego niektórzy uznają także św. Tomasza z Akwinu, który twierdził, że stworzenie świata (tj. danie mu istnienia) nie jest tym samym co jego początek w sensie czasowym. Akt stworzenia rozciąga się bowiem na cały okres istnienia tego, co stworzone (por. *creatio continua*). W to zatem, że świat został stworzony w czasie, można jedynie wierzyć, ale nie można tego wiedzieć (Życiński, 2009: 32–34).

Przedstawiciele kreacjonizmu ewolucyjnego uważają, że odkrycia z wielu gałęzi współczesnej nauki są niezwykle trudne do wyjaśnienia w oderwaniu od koncepcji wspólnego pochodzenia i ewolucji. Ponadto kontekst kulturowy i teologiczny, w którym Pismo Święte zostało spisane, jest zasadniczy dla ustalenia najlepszej interpretacji opisów stworzenia. Widać tu więc odrzucenie postawy antyintelektualnej, co ujawnia się m.in. przez negację jedynie dosłownej interpretacji Pisma Świętego (Edwards, 2016: 13–21).

Według kreacjonistów ewolucyjnych stworzenie nie jest aktem jednorazowym z odległej przeszłości. Jest ciągłym i dynamicznym działaniem Boga, który nieprzerwanie powołuje do istnienia wszystkie byty, wykorzystując do tego celu prawa przyrody (co może przywoływać na myśl idee *creatio continua* św. Tomasza z Akwinu). Bóg nie powołuje do istnienia wszystkich organizmów i struktur przyrodniczych od razu w gotowej postaci,

² W najnowszych publikacjach zwolenników ID (Meyer, 2022) krytyka teorii naukowych nie ogranicza się tylko do teorii ewolucji, ale odnosi się także do koncepcji kosmologicznych. Krytykowane są głównie rozwinięcia standardowego modelu kosmologicznego, które próbują wyjaśnić początkowe fazy ewolucji Wszechświata (co działo się „przed” progami Plancka) oraz jego precyzyjne dostrojenie umożliwiające pojawienie się białkowych form życia. Argumentacja jest analogiczna jak w przypadku teorii ewolucji, tzn. zakłada się milcząco fakt końca nauki (tzn. że nauka w przyszłości nie rozwiąże problemów, z którymi sobie obecnie nie radzi), a dotychczasowe jej ustalenia, które nie popierają założeń ID, poddawane są drobiazgowej krytyce (modele inflacyjne, modele z zakresu kosmologii kwantowej, modele wieloświatowe itd.) (Meyer, 2022: 159–240).

ale stwarza prawa przyrody, które kierują procesem ewolucji Wszechświata i życia biologicznego. Istotą aktu stworzenia nie jest samo zapoczątkowanie istnienia w czasie, ale ontyczna zależność wszystkich bytów od Stwórcy, a to znaczy, że Bóg nieustannie „daje istnienie” temu, co stworzone. W celu nieustannego dawania istnienia może zaś posłużyć się także mechanizmami ewolucyjnymi. Tak więc Bóg, stwarzając świat, posługuje się również przypadkiem, ponieważ wykorzystuje oparte na przypadku mechanizmy ewolucji (jest to teza opozycyjna względem kreacjonizmu „naukowego” oraz ID, które z alternatywy: czy Wszechświat został stworzony przez Boga, czy też powstał przez przypadek, jednoznacznie wybierają Boga (projek-tanta) i negują przypadek egzemplifikowany przez mechanizmy ewolucji biologicznej) (Heller, 2009: 101–109).

W ramach kreacjonizmu ewolucyjnego zauważa się, że stworzenie i ewolucja (proces, w efekcie którego dzisiejszy Wszechświat ma taką, a nie inną postać) to – z logicznego punktu widzenia – dwa odrębne procesy, dlatego przyjęcie ewolucji Wszechświata i życia na Ziemi nie musi oznaczać ani negacji Boga, ani negacji samego aktu stwórczego (jest to teza stojąca w opozycji do tez stawianych w ramach wcześniej omówionych wersji kreacjonizmu (Heller i Pabjan, 2013: 142–143)). Stworzenie „wyprzedza” bowiem powstanie Wszechświata i jego późniejszą ewolucję, nie jest jednorazowym aktem z odległej przeszłości, lecz raczej procesem rozwijającym się w czasie, i to procesem dynamicznym, wykorzystującym zmiany ewolucyjne (Heller i Życiński, 1980: 229–236).

Stopniowanie możliwości dialogu religii z nauką

Biblia interpretowana dosłownie oferowała model świata podobny ontologicznie do wizji zawartych w pismach Arystotelesa i Ptolemeusza. Ziemia i człowiek zajmowały miejsce centralne (por. Ps 104,5, z którego wnioskować można o tym, że Ziemia jest nieruchoma), a Słońce i inne planety obracały się wokół Ziemi (por. Joz 10,12 i n., z którego wywnioskować można, że skoro Słońce mogło się zatrzymać, to krąży wokół Ziemi) (Heller, 2004: 41–64).

Heliocentryczny model świata Kopernika zakłócił jedność biblijnego i antycznego obrazu świata. W nim bowiem Ziemia traciła centralne miejsce na rzecz Słońca, a tym samym człowiek przestał być centrum kosmosu. Tak rozumiana detronizacja centralnego miejsca człowieka była trudna do przyjęcia po wielu wiekach aktualności modelu starożytnego zawartego w pismach Ptolemeusza i w Biblii (Jelonek, 2005: 17–20).

Religijni ludzie tamtych czasów zagrożeni wysiedleniem na peryferie szukali każdego pretekstu, aby utrzymać dotychczasowy model świata. Twierdzili, że Kopernik z pewnością nie może mieć racji, gdyż Biblia mówi inaczej (por. Joz 10,12; Ps 104,5). Galileusz, który potwierdził ustalenia Kopernika dzięki swojemu teleskopowi, także jest w błędzie z tego samego powodu. W konsekwencji twierdzenia Galileusza uznano za heretyckie, a dzieło Kopernika w 1616 r. umieszczono w indeksie ksiąg zakazanych (w którym było do 1752 r., choć po odkryciach Newtona opublikowanych w 1687 r. nikt już nie kwestionował modelu heliocentrycznego; Kościół z odwołaniem dzieła Kopernika z indeksu ksiąg zakazanych spóźnił się zatem przynajmniej 65 lat) (Jelonek, 2005: 104–110).

Gdy w 1859 r. pojawiła się hipoteza Darwina o ewolucyjnym rozwoju form organicznych, od pierwotnych do człowieka włącznie, niezgodność między antycznym i biblijnym a naukowym obrazem świata stała się jeszcze większa. Odkrycie Darwina przeczyło bowiem wyjątkowemu miejscu człowieka w całym świecie organicznym, tj. starożytnej i biblijnej wizji uprzywilejowania człowieka w świecie. W ramach tego ostatniego, zgodnie z sugestiami dosłownie rozumianej Biblii, uważano świat organiczny za stały w swych formach. Od chwili stworzenia przez Boga gatunki roślin i zwierząt pozostawały niezienne, a na ich czele znajdował się człowiek. Ustalenia Darwina kwestionowały ten obraz, wskazując, że człowiek nie jest ponad światem roślin i zwierząt, gdyż powstał z form prostszych drogą ewolucji (Jelonek, 2005: 21–28).

W takiej sytuacji dialog między nauką a religią był bardzo utrudniony, gdyż zaczęto przeciwstawiać ewolucję biologiczną aktom stwórczym. Ewolucjoniści twierdzili, że jeśli prawdziwa jest teoria ewolucji, to trzeba zaprzeczyć stworzeniu człowieka i całego niezmiennego świata przez Boga. Teiści natomiast obstawali przy tym, że jeśli Bóg stworzył człowieka i cały niezmienny świat, to nieprawdziwa musi być teoria ewolucji mówiąca o zmienności świata. Obrońcy religii zaprzeczali ewolucji, wysuwali negatywne argumenty przeciwko tej teorii i w ten sposób usiłowali bronić wiary (Heller i Pabjan, 2013: 117–120).

Niewątpliwie przywołane wyżej sprawa kopernikańska i sprawa ewolucji to dwa najbardziej znane kamienie milowe na drodze, która prowadziła do postawienia nauki i religii na dwu przeciwstawnych pozycjach, tj. do sytuacji konfliktowej. Warto jednak przypomnieć, że obie strony tego sporu popełniały błędy. Przyrodnicy zajmowali się zwalczaniem tez teologicznych, a teolodzy próbowali deprecjonować ustalenia teorii przyrodniczych.

Pierwszą próbą zażegnania tego konfliktu była, popularna w wiekach XVII i XVIII, fizykoteologia. Zwolennicy takiego sposobu jednoczenia nauki

z religią zaczynali od podziwu nad tworamii przyrody (np. dla Newtona Bóg był zegarmistrzem, a Układ Słoneczny genialnie zaprojektowanym zegarem) i dalej rozumowali następująco: ponieważ przyroda jest bezrozumna, a tak wspaniale dostosowuje swoje konstrukcje do osiągnięcia określonych celów, należy przyjąć Myśl Stwórcy ukrytą w funkcjonowaniu przyrody. Korzystając z argumentów fizykoteologicznych, można dostrzec w nim nieustanną Bożą aktywność oraz lepiej zrozumieć Stwórcę poprzez kontemplację Jego dzieł (Heller, 2008: 189–191).

Skoro, jak twierdzili zwolennicy fizykoteologii, Bóg może czynić, co tylko chce, i skoro wszystko, co dzieje się w przyrodzie, jest nadzwyczajnym przejawem Bożej wszechmocy, to nie ma potrzeby poszukiwania naturalnych wyjaśnień powstawania i rozwoju bytów w przyrodzie. Fizykoteologia zatem pośrednio wspierała tezy antyewolucyjne oraz umożliwiała pozostawanie przy fundamentalizmie biblijnym, tj. przy dosłownym rozumieniu tekstu Pisma Świętego (McMullin, 2006: 57–67).

Dla fizykoteologii istnienie Boga stanowiło niemal prawdę naukową, a świat bez Stwórcy wydawał się tak samo niemożliwy jak zegarek bez swojego konstruktora. Jednakże późniejszy rozwój nauki doprowadził do tego, że to, co poprzednikom wydawało się wynikiem bezpośredniego działania Stwórcy (np. powstawanie tęczy), następcy zaczęli wyjaśniać za pomocą procesów fizycznych (np. optyki). W ten sposób Bóg zaczął stopniowo znikać z naukowego obrazu świata. Krótkotrwałe i pozorne korzyści (tj. jedność nauki oraz teologii), które zaproponowała fizykoteologia, w konsekwencji wyrządziły długotrwałe szkody w relacjach nauka–religia. Zwolennicy fizykoteologii zbyt łatwo bowiem tłumaczyli trudności nauki hipotezą Boga, który tak daną rzecz zaprojektował. W ten sposób Bóg rozumiany był jako ten, który wypełnia braki naszej wiedzy o świecie. Jednakże, co warto jeszcze raz mocno podkreślić, gdy nauka rozwiązuje daną trudność (tzn. nie ma już braku wiedzy o świecie w danym jego aspekcie), to hipoteza Boga staje się zbędna. Fizykoteologia zatem mogła przyczynić się do rozwoju koncepcji ateistycznych, tj. takich, dla których dialog nauki z religią jest bardzo utrudniony lub wręcz niemożliwy (Heller i Pabjan, 2013: 106–108).

Przechodząc do najistotniejszego dla niniejszego paragrafu zagadnienia, warto zauważyć, że współczesne nauki odnoszą wiele sukcesów (np. dzięki ustaleniom nauk empirycznych następuje lawinowy postęp w dziedzinie technologii skutkujący powstawaniem różnych wynalazków usprawniających działanie człowieka w świecie), co w bardzo wysokim stopniu podkreśla ich wiarygodność (tzw. argument z sukcesu nauki) (Drees, 2016: 159–171). Nie jest więc zaskakujące, że różne religie próbują wchodzić w dialog

z nauką. Gdyby bowiem okazało się, że dany system religijny jest zasadniczo zgodny, a przynajmniej niesprzeczny, z wynikami nauk empirycznych, to niewątpliwie przyczyniałoby się to do większej jego wiarygodności. Nietrudno jednak zauważyć, zwłaszcza po lekturze poprzedniego paragrafu, że nie wszystkie wersje kreacjonizmu można łatwo uzgodnić z ewolucyjnym obrazem Wszechświata kreślonym przez współczesne nauki (kosmologię, fizykę, chemię i biologię).

Z ustaleń naukowych wiemy bowiem, że cały Wszechświat podlega nieustannej ewolucji. Pojawienie się życia na Ziemi i jego późniejszy rozwój są kontynuacją ewolucyjnych procesów o wymiarze fizycznym, chemicznym i biochemicznym, które dokonywały się we Wszechświecie już od Wielkiego Wybuchu. W dyskusjach o charakterze religijnym i światopoglądowym pojawiają się jednak konstatacje dotyczące tego, że teoria ewolucji podważa teologiczną prawdę o stworzeniu, a zatem wierzący w Boga chrześcijanie nie powinni akceptować tej teorii. Powinni natomiast opowiadać się za dosłownym rozumieniem biblijnego opisu stworzenia. Tego typu stanowiska kreacjonizmu naiwnego, zgodnie z którym Bóg powołał do istnienia wszystkie byty (ożywione i nieożywione) od razu w gotowej, ostatecznej postaci, nie da się pogodzić z ideą stopniowego rozwoju Wszechświata wynikającą ze standardowego modelu kosmologicznego oraz z teorii ewolucji. Innymi słowy, stanowisko kreacjonizmu naiwnego jest możliwe do przyjęcia, jeśli odrzuci się naukowe ustalenia dotyczące ewolucji kosmologicznej i biologicznej. Aby więc być kreacjonistą fundamentalistycznym, trzeba przyjąć bardzo mocną i skrajną perspektywę antyintelektualną, w myśl której w rozumowaniach należy pomijać dotychczasowe ustalenia kosmologii, fizyki, chemii i biologii. W tym zatem przypadku dialog religii z nauką jest całkowicie niemożliwy. Kreacjonizm naiwny stawia się w pozycji skrajnie konfliktowej wobec nauki (Heller, 2012: 215–227).

Podobnie problematyczne w zakresie dialogu nauki z religią jest stanowisko kreacjonizmu „naukowego”. Zwolennicy tej wersji kreacjonizmu twierdzili, że teoria ewolucji stanowi duże zagrożenie dla wiary w Boga. Wszelkimi dostępnymi sobie sposobami próbowali podważyć jej wiarygodność, gdyż nie zgadzała się ona z biblijnymi opisami pochodzenia wszelkich form życia na Ziemi. Zwolennicy kreacjonizmu „naukowego” przyjęli taktykę wykazywania, że pewne luki w ramach teorii ewolucji świadczą o tym, iż sam fakt ewolucji nie miał miejsca. Tego typu metodologicznie niepoprawne praktyki argumentacyjne doprowadziły zwolenników tej wersji kreacjonizmu do wypełniania hipotezą działającego Boga luk w naukowej wiedzy o świecie. Tym samym kreacjonizm „naukowy” w gruncie rzeczy

niewiele różnił się od przywołanej wcześniej fizykoteologii, popełniając te same błędy o charakterze metodologicznym. Chcąc być zwolennikiem tej wersji kreacjonizmu, należy odrzucić ustalenia biologii ewolucyjnej, a w jej miejsce przyjąć biblijny opis stworzenia roślin, zwierząt i ludzi. Widać zatem, że w tym przypadku dialog religii z nauką jest mocno utrudniony, zwłaszcza w kontekście recepcji tez ewolucjonizmu w biologii. Można być więc kreacjonistą naukowym, gdy przyjmuje się tezę antyintelektualną, w myśl której należy odrzucić biologię ewolucyjną, tym samym zaś jest to koncepcja stawiająca naukę i religię na pozycjach konfliktowych, choć konflikt ten jest słabszy niż w przypadku kreacjonizmu naiwnego (Heller i Pabjan, 2013: 129–133).

Niewiele różniące się w kwestii dialogu nauki z religią jest stanowisko zwolenników ID. W krytycznych opracowaniach tej koncepcji można znaleźć stwierdzenia, że oprócz większego jej wyrafinowania oraz braku bezpośrednich odwołań do biblijnego opisu stworzenia, główna zmiana polegała na zastąpieniu nazwy „kreacjonizm naukowy” określeniem „inteligentny projekt” (Heller, 2012: 227–233). Także i tu koncepcja ewolucyjnego rozwoju przyrody jest przeciwstawiana stwórczemu działaniu Boga. Przedstawiciele ID twierdzą, że nie jest możliwe, aby zaawansowana złożoność i bardzo dobre przystosowanie do środowiska pojawiły się w sposób przypadkowy, tzn. tylko dzięki przypadkowym, nieletalnym mutacjom (Meyer, 2022: 403–435), a to są ważne tezy teorii ewolucji. Wspomniane wcześniej nieredukowalna złożoność oraz przystosowanie do środowiska to ślady inteligentnego projektu, który jest immanentnie obecny w strukturze świata przyrody. Mamy tu zatem do czynienia z przeciwstawieniem sobie przypadku, który odgrywa ważną rolę w ewolucji świata przyrodniczego, i inteligentnego projektu, będącego śladem pozostawionym w strukturze świata przez Projektanta, który może być utożsamiany z Bogiem. Warto podkreślić, że poszukiwanie projektu jawi się jako wypełnianie nim dziur w naszej dotychczasowej wiedzy naukowej, stanowiące nadzwyczajne interwencje jakiegoś bliżej nieokreślonego projektanta. Jest to jednoznaczne z porzuceniem tzw. naturalizmu metodologicznego, który postuluje, aby zdarzenia wewnątrzświatowe wyjaśniać innymi tego typu zdarzeniami. W tym przypadku podczas poszukiwania projektanta może się pojawić wyjaśnienie zewnątrzświatowe (o ile nie utożsami się projektanta z przybyszami z kosmosu). Mamy tu zatem również trudności w dialogu ID z biologią ewolucyjną, gdyż ustalenia tej ostatniej są często przez tę wersję kreacjonizmu negowane. Wydaje się więc, że sytuacja konfliktowa między ID a nauką jest nieco słabiej zaznaczona niż w relacjach z nią kreacjonizmu „naukowego”,

gdyż nie mamy tu do czynienia z postulatem odrzucenia teorii ewolucji, ale z propozycją jej modyfikacji. Miałaby ona bowiem w tym ujęciu zajmować się szukaniem w strukturach biologicznych projektanta, a nie naturalnych wyjaśnień złożoności obecnej w przyrodzie (Heller i Pabjan, 2013: 133–134).

Zwolennicy kreacjonizmu ewolucyjnego natomiast nie postulują konieczności zmieniania nauki, aby mogła ona być zgodna z ustaleniami o charakterze religijnym, np. odnoszącymi się do powstania Wszechświata i obecnego w nim życia. Według tej wersji kreacjonizmu Bóg, stwarzając świat, posługuje się przypadkiem, gdyż wykorzystuje oparte na nim mechanizmy ewolucji. Przypadek nie jest czymś, co wymyka się Bogu spod kontroli, lecz jest częścią Jego stwórczego zamysłu. Ponadto, jak zauważają kreacjoniści ewolucyjni, ewolucja nie jest przyczyną wyjaśniającą powstanie Wszechświata, ale jedynie pewnym procesem, który decyduje o tym, że Wszechświat w określony sposób zmienia się wraz z upływem czasu oraz że jedną z konsekwencji tego typu zmian jest fakt pojawienia się i rozwoju życia na Ziemi. Dlatego też zagadnienie ewolucji jest neutralne wobec problemu stworzenia świata przez Boga. Innymi słowy, kreacjoniści ewolucyjni przekonują, że całkowicie bezpodstawne jest traktowanie teorii ewolucji jako koncepcji niemożliwej do uzgodnienia z tezami o charakterze religijnym, np. z teologiczną prawdą o stworzeniu Wszechświata i życia przez Boga. Według kreacjonistów ewolucyjnych zatem przyjęcie ewolucji wcale nie musi oznaczać negacji religii, Boga i koncepcji stworzenia. Widać więc, że jedynie przedstawiciele kreacjonizmu ewolucyjnego nie negują osiągnięć nauk empirycznych. Tym samym ich intelektualna postawa umożliwi konstruktywny dialog religii z nauką, który nie polega na zmienianiu nauki (inteligentny projekt) lub próbie odrzucania części jej dorobku (kreacjonizm „naukowy”) (Drees, 2016: 176–199).

Podsumowanie

Na zakończenie warto zwrócić uwagę na fakt, że jedną z wyraźnych różnic zachodzących pomiędzy koncepcją ID a kreacjonizmem „naukowym” oraz fundamentalistycznym jest to, że tę pierwszą koncepcję formułuje się w postaci dość umiarkowanych twierdzeń. Na przykład kreacjonizm fundamentalistyczny zaprzeczał temu, że ludzie mieli wspólnych przodków z innymi gatunkami, jednocześnie twierdząc, że Bóg zaprojektował wszystkie organizmy żywe, a życie na Ziemi istnieje co najwyżej 10 000 lat. Pierwsze dwa twierdzenia są zgodne z odczytanymi dosłownie biblijnymi opisami

stworzenia zawartymi w dwóch pierwszych rozdziałach Księgi Rodzaju, a trzecie – z genealogiami biblijnymi. Koncepcja ID wprost nie odnosi się do tych trzech twierdzeń, ale zaciekle krytykuje teorię ewolucji. Skoro, jak twierdzą zwolennicy ID, proces ewolucji nie może wytworzyć nieredukowalnie złożonych adaptacji i skoro obserwujemy takie własności, to lepszym ich wyjaśnieniem okazuje się alternatywa, którą jest ID. Jeszcze raz widać zatem, że nie tylko kreacjonizm naiwny oraz „naukowy”, lecz także ID nie próbuje wchodzić w dialog z biologią ewolucyjną, ale próbuje ją dyskredytować (zakłada bowiem milcząco, że wiedza naukowa nie będzie się rozwijać i tym samym wyjaśniać w przyszłości dotychczas problematycznych etapów procesu ewolucji). Kreacjonizm fundamentalistyczny kwestionuje również wszystkie pozostałe nauki empiryczne (Sober, 2007: 181–189).

Najszerzy dialog religii z nauką jest możliwy w przypadku kreacjonizmu ewolucyjnego. Jednakże, jak zauważają propagatorzy tej wersji kreacjonizmu:

[w] wielu chrześcijańskich środowiskach intelektualnych – nawet tych, które bezpośrednio nie pozostają pod wpływem ideologii „kreacjonizmu naukowego” lub teorii inteligentnego projektu – można dziś zaobserwować irracjonalny lęk przed teorią ewolucji. Źródłem tego lęku jest z jednej strony jedynie pobieżna znajomość tego, czym w rzeczywistości jest teoria ewolucji, z drugiej zaś funkcjonujący w świadomości wielu wierzących stereotyp, zgodnie z którym ewolucja wyklucza stworzenie. Argumenty sformułowane w tym rozdziale nie pozostawiają wątpliwości co do tego, że w rzeczywistości nie ma żadnego konfliktu pomiędzy teorią ewolucji i teologiczną doktryną o stworzeniu świata przez Boga. Oczywiście, doktrynę tę można pogodzić z różnymi teoriami współczesnej nauki, które badają i wyjaśniają mechanizmy odpowiedzialne za pojawienie się i ewolucję życia. Warto jednakże na koniec jeszcze raz przypomnieć zasadę św. Augustyna: teologia – jeśli nie chce narazić na ośmieszenie chrześcijańskich prawd wiary – musi brać pod uwagę przede wszystkim te ustalenia nauki, które są dobrze potwierdzone. Dziś nie ma już wątpliwości co do tego, że ewolucja jest faktem, a teoria ewolucji, która ten fakt opisuje i wyjaśnia, jest wiarygodna i dobrze potwierdzona. Co więcej, teoria ewolucji jest nie tylko jedną z podstawowych teorii biologicznych, ale cały współczesny naukowy obraz świata jest ewolucyjny: od Wielkiego Wybuchu, poprzez erę promieniowania, epokę galaktyk i ich gromad, aż do zawiązania się ewolucji biologicznej na planecie Ziemia i rozbłysku świadomości u jednego spośród wielu zamieszkujących ją gatunków (Heller i Pabjan, 2013: 142–143).

Dialog religii z nauką z pewnością jest wielkim wyzwaniem dla chrześcijaństwa. Można mu sprostać tylko wtedy, gdy przyjmie się religijną perspektywę kreacjonizmu ewolucyjnego, gdyż tylko w przypadku takiej

wersji kreacjonizmu konstruktywny dialog religii z nauką jest możliwy. Warto podkreślić, że dialog ten jest obecny już w samej nazwie owego stanowiska, gdyż zawiera ono w sobie zarówno perspektywę kreacjonistyczną (tj. religijną), jak i perspektywę ewolucyjną (tj. naukową)³.

Literatura

- Barbour, I.G. (1988). *Ways of Relaring Science and Theology*. W: R.J. Russell, W.R. Stoeger, G.V. Coyne (red.), *Physics, Philosophy, and Theology: A Common Quest for Understanding* (ss. 21–48). Vatican: Vatican Observatory.
- Brzegowy, T. (2010). *Pięcioksiąg Mojżesza. Wprowadzenie. Egzegeza. Teologia*. Tarnów: Biblos.
- Crane, T. (2019). *Sens wiary. Religia z punktu widzenia ateisty*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Dawkins, R., Dennett, D.C., Harris, S., Hitchens, Ch. (2019). *Cztery jeźdźcy Apokalipsy. Jak zaczęła się ateistyczna rewolucja*. Stare Groszki: Wydawnictwo CiS.
- Dembski, W.A. (2007). Powrót projektu do nauk przyrodniczych. W: K. Jodkowski (red.), *Teoria inteligentnego projektu – nowe rozumienie naukowości?* (ss. 11–24). Warszawa: Wydawnictwo Megas.
- Drees, W.B. (2016). *Nauka wobec wiary. Spory, debaty, konteksty*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Edwards, D. (2016). *Bóg ewolucji. Teologia trynitarna*, Kraków: Copernicus Center Press.
- Galilei, G. (2006). *Listy kopernikańskie*. Tarnów: Biblos.
- Hawking, S., Mlodinow, L. (2019). *Wielki projekt*. Warszawa: Wydawnictwo Albatros Sp. z o.o.
- Heller, M. (2004). *Filozofia przyrody. Zarys historyczny*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Heller, M. (2008). *Ostateczne wyjaśnienia wszechświata*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Heller, M. (2009). *Teologia i Wszechświat*. Tarnów: Biblos.
- Heller, M. (2012). *Filozofia przypadku*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Heller, M. (2014). *Granice nauki*, Kraków Copernicus Center Press.
- Heller, M., Pabjan, T. (2007). *Elementy filozofii przyrody*. Tarnów: Biblos.

³ Zdaję sobie sprawę, że potrzebne byłoby uzupełnienie niniejszego opracowania dotyczące analiz postaw naukowców, którzy z różnych powodów wykluczają możliwość dialogu z religią. Należałoby bowiem tego typu, najczęściej ateistyczne, stanowiska podzielić na kilka grup, np. ateizm życzliwy religii (Crane, 2019), ateizm niezyczliwy religii (Hawking i Mlodinow, 2019), ateizm wrogi religii (Dawkins, Dennett, Harris i Hitchens, 2019), oraz zweryfikować, które w nich utożsamiają naturalizm metodologiczny z naturalizmem ontologicznym. Ten pierwszy bowiem jest nieodzowny w pracach naukowych, a drugi może stanowić nieuprawnione z naukowego punktu widzenia metafizyczne uogólnienie, którego przyjęcie najczęściej uniemożliwia dialog religii z nauką. Tego typu analizom należałoby poświęcić jednak osobne obszerne opracowanie zatytułowane „Dialog nauki z religią wyzwaniem dla nauki”.

- Heller, M., Pabjan, T. (2013). *Stworzenie i początek wszechświata. Teologia – Filozofia – Kosmologia*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Heller, M., Życiński, J. (1980). *Wszechświat i filozofia*. Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne.
- Jelonek, T. (2005). *Biblia a nauka*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Jodkowski, K. (2007a). *Spór ewolucjonizmu z kreacjonizmem*. Warszawa: Wydawnictwo Megas.
- Jodkowski, K. (2007b). *Teoria inteligentnego projektu – nowe rozumienie naukowości?* Warszawa: Wydawnictwo Megas.
- Leciejewski, S. (2007). *Rola zasad antropicznych w rozwoju współczesnej kosmologii. Studium metodologiczne*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.
- Leciejewski, S. (2021). *Filozofia kosmologii antropicznej*. Poznań: Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk.
- McMullin, E. (2006). *Ewolucja i stworzenie*. Tarnów: Biblos.
- Meyer, S.C. (2022). *Powrót hipotezy Boga. Trzy odkrycia naukowe ujawniające celowość Wszechświata*. Warszawa: Fundacja Prodoteo.
- Pabjan, T. (2016). *Anatomia konfliktu*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Piotrowski, R. (2007). *Kulturowe i filozoficzne tło neokreacjonizmu amerykańskiego*. W: K. Jodkowski (red.), *Teoria inteligentnego projektu – nowe rozumienie naukowości?* (ss. 25–49). Warszawa: Wydawnictwo Megas.
- Sober, E. (2007). *Co jest nie tak z Inteligentnym Projektem?* W: K. Jodkowski (red.), *Teoria inteligentnego projektu – nowe rozumienie naukowości?* (ss. 181–189). Warszawa: Wydawnictwo Megas.
- Szlaga, J. (1986). *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, Poznań–Warszawa: Pallotinum.
- Tempczyk, M. (2005). *Ontologia świata przyrody*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Życiński, J. (2009). *Wszechświat emergentny*. Lublin: Wydawnictwo KUL.