

ks. Tadeusz Pabjan¹

UNIwersYTET PAPIESKI JANA PAWŁA II W KRAKOWIE

WYDZIAŁ TEOLOGICZNY SEKCJA W TARNOWIE

Nieinterwencjonistyczny model działania Boga w świecie przyrody

Wiele nieporozumień dotyczących zagadnień z pogranicza nauki i wiary bierze się z niepoprawnej oceny relacji zachodzącej pomiędzy Bogiem i światem przyrody, a także sposobu działania Boga w tym świecie. Niewłaściwe pojmowanie tego zagadnienia było w przeszłości przyczyną wielu niejasności, kontrowersji i błędów popełnianych przez dyskutantów spierających się o to, w jaki sposób należy rozumieć działanie Boga w świecie przyrody. Również współczesna dyskusja nad tym zagadnieniem pozostawia wiele do życzenia. Jedną z przyczyn takiego stanu rzeczy jest to, że problematyka ta nie cieszy się obecnie zbyt wielką popularnością wśród teologów: o wiele częściej i chętniej koncentrują się oni na tym, w jaki sposób Bóg działa w sferze ludzkiej, niż na tym, jak należy rozumieć to działanie w odniesieniu do świata przyrody. Problem jest złożony i wieloaspektowy, ponieważ dotyczy różnych form działania Boga – m.in. działania stwórczego, polegającego na tym, że Bóg powołuje świat do istnienia i w tym istnieniu go podtrzymuje, oraz działania opatrzniciowego, w którym Stwórca w określony sposób prowadzi cały stworzony świat ku jego ostatecznemu przeznaczeniu. W niniejszym artykule zajmiemy się taką interpretacją tego zagadnienia, w której Bóg stwarza wszechświat i nieustannie w nim działa, nie naruszając przy tym ustanowionych przez siebie praw przyrody.

Zagadnienia dotyczące „działania” Boga wprowadzają bezpośrednio w samo sedno jednego z podstawowych problemów teologii, która odnosząc do Boga pewne określenia zaczerpnięte z języka potocznego, używa ich w sposób analogiczny. Działanie podejmowane przez człowieka różni

¹ Ks. Tadeusz Pabjan – doktor habilitowany, kierownik katedry filozofii na Wydziale Teologicznym Sekcja w Tarnowie Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

się nieskończenie od Bożego działania. Tej trudności, dotyczącej fundamentalnych ograniczeń ludzkiego języka, który przegrywa w konfrontacji z przekraczającą jego możliwości rzeczywistością wiary, nie da się całkowicie wyeliminować, ale można ją ograniczać, poszukując bardziej precyzyjnych i jednoznacznych terminów, zaczerpniętych już nie z języka potocznego, ale filozoficznego. I tak, zamiast mówić o stwórczym „działaniu” Boga, można rozważyć fundamentalną relację o charakterze ontycznym zachodzącą pomiędzy bytem samoistnym (który nie może nie istnieć i który ma w sobie rację swego istnienia) oraz bytem przygodnym (który nie musi istnieć, a swoje istnienie zawdzięcza ontycznej zależności od bytu samoistnego). Tę samą prawdę można również wyrazić, odwołując się do rozróżnienia na przyczyny wtórne (które występują w łańcuchach kauzalnych w świecie przyrody) oraz przyczynę pierwszą (która w ogóle uzdalnia przyczyny wtórne do działania). Tego typu pojęcia i koncepcje filozoficzne mogą się dziś wydawać archaiczne i obce, ale wiele wskazuje na to, że nie można się bez nich obyć jeśli chce się mówić o działaniu Boga, nie poprzestając tylko i wyłącznie na poziomie prostych, zdroworozsądkowych intuicji, które okazują się wyjątkowo nieadekwatne, gdy idzie o opis rzeczywistości różniącej się nieskończenie od świata znanego z codziennego doświadczenia.

Prawa przyrody w perspektywie naukowej i teologicznej

Jeden z najważniejszych „dowodów” na obecność Boga, który przez długi czas zastępował współczesne, subtelne argumenty apologetów, wiązał się z uporządkowaniem i pięknem świata przyrody. Patrząc na „moc i działanie” rzeczy „widzialnych”, takich jak „ogień, wiatr, powietrze chyże, gwiazdy dokoła, wodę burzliwą lub światła niebieskie”, ludzie „urzeczeni ich pięknem” i „wprawieni w podziw” nabierali pewności, że Bóg istnieje, ponieważ wiedzieli o tym, że „z wielkości i piękna stworzeń poznaje się przez podobieństwo ich Stwórcę” (Mdr 13, 1–5). Ta sama intuicja pojawia się dziś w argumentach typowo filozoficznych, które zwracają uwagę na to, że stwórcze działanie Boga można odkrywać w pewnych własnościach świata przyrody charakteryzujących go na najbardziej podstawowym, metanaukowym, a może nawet metafizycznym poziomie². Taką własnością jest wła-

² Por. np. G. V. Coyne, M. Heller, *Pojmawalny wszechświat*, Warszawa 2007; M. Heller, *Ostateczne wyjaśnienia wszechświata*, Kraków 2008, część III; M. Heller, *Filozofia i wszechświat*,

śnie racjonalność przyrody, która decyduje o tym, że wszechświat nie jest chaosem, ale uporządkowaną, harmonijną całością, i która przejawia się w prawach przyrody odkrywanych przez nauki empiryczne. Nic dziwnego, że to właśnie problematyka praw przyrody stała się jednym z głównych zagadnień, wokół których toczą się obecnie interdyscyplinarne spory dotyczące działania Boga w świecie przyrody. Prawa przyrody są kluczowym elementem zarówno filozoficzno-teologicznego, jak i naukowego obrazu świata. W każdym z tych obrazów element ten jest jednak nieco inaczej rozumiany i spełnia nieco inne funkcje.

Jeśli chodzi o nauki przyrodnicze, to wyjaśniają one wszystkie mechanizmy odpowiedzialne za funkcjonowanie świata materii, wskazując na działanie odpowiednich praw przyrody³. Ponieważ w tym wyjaśnieniu nauki te z założenia nie odwołują się – zgodnie z postulatem naturalizmu metodologicznego – do zewnętrznych względem wszechświata czynników, których nie dałoby się ująć w ramy prawa przyrody, naukowy obraz świata wydaje się obrazem zupełnym i zamkniętym. Opis naukowy jest kompletny w tym sensie, że nie potrzebuje żadnej dodatkowej informacji z zewnątrz, tzn. nie musi uwzględniać działania żadnych zewnętrznych czynników, które mogłyby mieć przyczynowy wpływ na przebieg zjawisk przyrodniczych.

W perspektywie teologicznej prawa przyrody postrzegane są zupełnie inaczej. Widać to wyraźnie zwłaszcza wtedy, gdy pojawia się potrzeba sformułowania odpowiedzi na pytanie o pochodzenie praw przyrody. Nauki empiryczne muszą zakładać istnienie tych praw, ale wyjaśnienie tego, skąd one się biorą, i dlaczego są takie, a nie inne, przekracza ich kompetencje. Przedstawiciele tych nauk mają w związku z tym do wyboru dwa rozwiązania: albo potraktować to zagadnienie w kategoriach problemu filozoficznego, który domaga się rozstrzygnięcia na płaszczyźnie metanaukowej, albo uznać istnienie takich, a nie innych praw przyrody za „nagi fakt”, który nie tylko nie domaga się wyjaśnienia, ale który wręcz nie może być wyjaśniony. To ostatnie stanowisko z wielu względów nie wydaje się jednak satysfakcjonujące i dlatego większość uczonych opowiada się za pierwszym rozwiązaniem, czyli za tym, że zagadnienie genezy praw przyrody rzeczywiście domaga się wyjaśnienia i że kryje się w nim doniosły problem filozoficzny.

Kraków 2006, część II.

³ Por. J. Polkinghorne, *Prawa natury i prawa fizyki*, [w:] *Stwórca – wszechświat – człowiek*, red. M. Heller, T. Sierotowicz, t. 1, Tarnów 2006, s. 200–215.

Teologia rozstrzyga ten problem, wskazując na Boga, który jest źródłem racjonalności dostrzeganej we wszechświecie i przejawiającej się w prawach przyrody odkrywanych przez nauki empiryczne. W tej interpretacji to sam Bóg, który stwarza wszechświat podległy prawom przyrody i ewoluujący zgodnie z tymi prawami, jest ostatecznym wyjaśnieniem i uzasadnieniem tego, że prawa te są takie, a nie inne⁴.

Jak widać, w obydwu przypadkach – zarówno wtedy, gdy chodzi jedynie o naukowy obraz świata, jak i wtedy, gdy rozpatruje się teologiczny problem obecności Boga w stworzonym świecie – prawa przyrody odgrywają kluczową rolę. To właśnie z tego powodu poprawna odpowiedź na pytanie o to, co należy rozumieć pod pojęciem praw przyrody, ma zasadnicze znaczenie dla wszystkich zagadnień z pogranicza nauki i wiary, w których pojawia się kwestia działania Boga w świecie przyrody. Interpretacja tej problematyki nie była jednak nigdy ani jednoznaczna, ani oczywista⁵. Jeśli bowiem prawa przyrody są przejawem Bożej racjonalności, która uwidacznia się w świecie przyrody, to czy Bóg może te prawa naruszać lub choćby chwilowo zawieszać, by wpływać przyczynowo na przebieg zdarzeń w stworzonym przez siebie świecie? Czy można wytłumaczyć Jego bezpośrednim działaniem to, czego nie jest w stanie wyjaśnić nauka odwołująca się do praw przyrody, a jeśli tak, to czy taka interpretacja jest poprawna z metodologicznego i teologicznego punktu widzenia? Czy wypełnianie Bogiem dziur w naukowej wiedzy o świecie przyrody nie jest sprzeczne z ideą Bożej racjonalności przejawiającej się w działaniu praw przyrody? Jak w tym kontekście rozumieć cuda? Czy do ich istoty należy to, że Bóg musi każdorazowo – lub choćby tylko wyjątkowo – naruszać prawa przyrody, by uzyskać zamierzony przez siebie efekt?

Wiele wskazuje na to, że to właśnie te pytania – albo raczej: rozbieżne lub nie dość precyzyjne odpowiedzi udzielane na te pytania przez teologów, filozofów, naukowców i wreszcie laików opierających swoją ocenę tego zagadnienia jedynie na własnej, subiektywnej intuicji – są odpowiedzialne za większość nieporozumień pojawiających się na styku nauki i wiary. Mit

⁴ Por. M. Heller, *Usprawiedliwienie wszechświata*, Kraków 1995; M. Heller, *Sens życia i sens wszechświata*, Tarnów 2002.

⁵ Por. R. J. Russell, *Boże działanie w świecie*, [w:] *Stwórca – wszechświat – człowiek*, t. 1, s. 91–104; W. R. Stoeger, *O Bożym działaniu w świecie w perspektywie naukowego poznania rzeczywistości*, [w:] *Stwórca – wszechświat – człowiek*, t. 1, s. 274–307; W. Wildman, *Ocena teologicznych argumentów na rzecz Bożego działania w świecie*, [w:] *Stwórca – wszechświat – człowiek*, t. 2, s. 383–444.

konfliktu pomiędzy tymi dwoma dziedzinami, niemożliwego do uniknięcia i domagającego się przekreślenia jednej z nich, żywi się tymi nieporozumieniami i znajduje w nich swoje uzasadnienie. Warto zatem poszukać takiej interpretacji tej problematyki, która z jednej strony pozwala usunąć niejasności dotyczące teologicznej interpretacji tego, czym są prawa przyrody, z drugiej zaś nie daje podstaw do tezy o konflikcie pomiędzy nauką i wiarą. Wydaje się, że takiego rozwiązania dostarcza tzw. model nieinterwencjonistyczny, zgodnie z którym działanie Boga w świecie przyrody polega na ustaleniu zestawu praw, którym ten świat podlega, i wpływaniu na przebieg zjawisk i procesów właśnie za pośrednictwem praw przyrody. W tym ujęciu Bóg konsekwentnie respektuje określoną w strukturze tych praw wolność świata przyrody, a zamierzone przez siebie efekty uzyskuje bez ingerencji naruszających ustalony wcześniej racjonalny porządek, który przejawia się w działaniu praw fizyki, chemii, biologii i innych nauk empirycznych⁶.

Przyjmując takie założenie, można już nieco inaczej spojrzeć na sformułowany powyżej katalog pytań dotyczących relacji pomiędzy Bogiem a światem przyrody. Dwa z nich wydają się szczególnie ważne. Pierwsze pytanie brzmi: czy Bóg może naruszać naturalny porządek przyczyn i skutków, wynikający z działania praw przyrody? Pytanie drugie brzmi podobnie, ale jednak różnica jest zasadnicza: czy faktycznie Bóg narusza tak pojętą autonomię przyrody? Odpowiedź na pierwsze pytanie jest oczywiście pozytywna: wszechmocny Bóg, będący stwórcą wszechświata, który ewoluuje na skutek działania praw przyrody, ma pełną swobodę działania w tym świecie, a zatem może również naruszać naturalny porządek przyczyn i skutków. Odpowiedź na drugie pytanie jest mniej oczywista i zależy m.in. od interpretacji tego, co rozumie się pod takimi określeniami, jak „prawa przyrody” albo „naturalny porządek przyczyn i skutków”. W modelu nieinterwencjonistycznym zakłada się, że Bóg konsekwentnie respektuje integralność i autonomiczność praw przyrody, ponieważ są one są Jego darem umożliwiającym rozwój wszechświata.

Stwórcza obecność Boga w przyrodzie

Jedną z podstawowych prawd teizmu ewolucyjnego, który w analizach teologicznych stara się uwzględnić ustalenia współczesnej nauki, jest prawda

⁶ Na temat tej interpretacji zob. np. D. Edwards, *Jak działa Bóg?*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2013.

o immanencji Boga w świecie przyrody. W perspektywie kreślonej przez nauki szczegółowe Stwórca jest od samego początku historii wszechświata obecny w każdym atomie materii, w każdym kamieniu, każdej roślinie i organizmie zwierzęcym, w każdej planecie, gwiazdzie i galaktyce; jest aktywną przyczyną ewolucji poszczególnych układów, struktur i organizmów – przyczyną działającą za pośrednictwem praw przyrody, która nie narusza naturalnego porządku przyczyn i skutków o charakterze fizycznym. W tej interpretacji historia ewoluującego wszechświata jest jednocześnie historią Boga – Stwórcy tego wszechświata – który nieustannie jest w nim obecny. Nie oznacza to, że Bóg jest tożsamy ze światem, jak głosi panteizm. Immanencja idzie tu bowiem w parze z transcendencją: Bóg jest obecny w świecie, ale zarazem ten świat nieskończenie przekracza. Świat jest zatem „zanurzony” w Bogu – zgodnie z intuicją zawartą w znanych słowach św. Pawła: „W Bogu poruszamy się, żyjemy i jesteśmy” (Dz 17, 28). Nie jest to zatem panteizm, ale raczej *pan-en-teizm*, czyli koncepcja postulująca aktywną, nieustanną obecność w świecie przyrody Boga, który jest bytem osobowym (a nie bezosobową energią wypełniającą wszechświat) i względem tego świata transcendentnym⁷. Co istotne, jest to obecność stwórcza. Istota teologicznie pojmowanego stworzenia nie polega bowiem na tym, że Bóg jedynie zapoczątkował istnienie świata w czasie, ale na tym, że Bóg, jako byt samoistny, stanowi przyczynę sprawczą świata, który sam sobie nie może nadać istnienia, ponieważ jest bytem przygodnym.

Przyczynowa relacja zachodząca pomiędzy Bogiem i stworzonym światem ma charakter ontyczny, a nie fizyczny, a ponieważ jest niezależna od czasu, rozciąga się na cały okres istnienia tego, co stworzone. Oznacza to, że aktu stworzenia nie należy rozumieć jako czegoś, co jest już definitywnie zakończone: Bóg nadal nieustannie daje światu istnienie, bo gdyby zaprzestał tego dawania – gdyby z jakiegoś powodu w którymś momencie historii ustała ta ontyczna zależność – świat natychmiast zapadłby się w nicość. Koncepcja ta, znana jako doktryna „ciągłego stwarzania” (*creatio continua*), nie jest w teologii niczym nowym – w przeszłości głosili ją już

⁷ Określenie „panteizm” pochodzi od greckich słów *pan-theos*, oznaczających dosłownie „wszystko Bogiem”, podczas gdy źródłosłów określenia „panenteizm” jest nieco inny: *pan-en-theos*, to znaczy „wszystko w Bogu”. Na ten temat por. np. J. Życiński, *Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego*, Lublin 2002, s. 132–136; P. Clayton, *God and contemporary science*, Edinburgh 1997, s. 233–240.

m.in. św. Augustyn i św. Tomasz – ale wydaje się, że wyjątkowo dobrze wpisuje się ona we współczesny, naukowy obraz wszechświata ewoluującego na wszystkich poziomach swojego uorganizowania. Niezwykła aktywność materii i jej zdolność do samoorganizacji prowadzącej do pojawiania się we wszechświecie zupełnie nowych, coraz bardziej zaawansowanych struktur i emergentnych, niesprowadzalnych do siebie poziomów uporządkowania – to wszystko w perspektywie teologicznej jest przejawem aktywnego działania Boga, który za pośrednictwem praw przyrody nieustannie podtrzymuje w istnieniu cały wszechświat i kontynuuje proces jego stwarzania.

Interesującą propozycją, którą można potraktować w kategoriach argumentu przemawiającego za słusznością takiej interpretacji procesów ewolucyjnych, jest koncepcja Karla Rahnera, dotycząca stworzenia pojmowanego jako akt samoudzielania się Boga⁸. Podstawowa intuicja kryjąca się pod tym określeniem jest następująca: Bóg w akcie stworzenia obdarza sobą to, co nie jest Nim samym; Bóg daje stworzeniu siebie samego. Relacja ontycznej zależności pomiędzy Bogiem i stworzonym światem – relacja definiująca samą istotę tego, czym jest stworzenie – polega tu na tym, że „rzeczywistość samego Boga udzielona zostaje światu jako jego najwyższa cecha”⁹. Stwórcza obecność Boga w każdym bycie, zjawisku i procesie wszechświata sprowadza się zatem do tego, że udziela On siebie samego temu, co stworzone. Motywem i zarazem istotnym wymiarem tego aktu jest miłość Boga, która akceptuje i szanuje autonomię zjawisk i procesów przyrodniczych. Ponieważ Bóg jest nieskończony, a ograniczone stworzenie nie może przyjąć nieskończoności w jednej chwili, wszechświat musi podlegać autotranscendencji polegającej na ciągłej intensyfikacji istnienia, bo tylko w taki sposób może otrzymać nieskończony dar. Stworzenie dokonuje się zatem na drodze procesów ewolucyjnych, które są sposobem przystosowania się wszechświata do nieskończonej miłości Boga. Historia ewoluującego wszechświata, rekonstruowana przez kosmologię, biologię i inne nauki przyrodnicze, jest w tym ujęciu częścią większej historii samoudzielania się Boga.

Rahner podkreśla, że immanentna obecność Stwórcy w każdym stworzeniu to najbardziej charakterystyczny rys chrześcijańskiego obrazu Boga. Nie

⁸ Zob. K. Rahner, *Pisma wybrane*, tłum. G. Bubel, t. 1, Kraków 2005, s. 162–167; K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 42–78.

⁹ K. Rahner, *Christology in the setting of modern man's understanding of himself and of his world*, [w:] *Theological investigations*, t. 11, New York 1974, s. 225.

jest to obraz panteistyczny: Bóg jest tu Bogiem transcendentnym i radykalnie różnym od stworzonego świata, ale zarazem jest od samego początku jego historii obecny w każdej cząstce materii. W tym sensie historia wszechświata jest również historią Boga, który daje siebie samego stworzeniu: „Bóg nie jest po prostu kimś, kto jako stwórca stwarza odległy od siebie świat jako coś innego; jest raczej kimś, kto oddaje się temu światu i kto wewnątrz tego świata ma własny los i przeznaczenie. Bóg nie jest tylko dawcą, jest też darem. W panteistycznym rozumieniu istnienia zdanie to może być całkiem oczywiste. W chrześcijańskim rozumieniu Boga, w którym Bóg nie zlewa się ze światem, lecz na całą wieczność pozostaje odeń odrębny, jest to najbardziej przerażające zdanie, jakie w ogóle można o Bogu wypowiedzieć. Jedynie wówczas [jednak], gdy wypowiadamy to zdanie, jedynie wówczas, gdy pojęcie Boga dokonujące radykalnego rozróżnienia pomiędzy Bogiem a światem godzi się ze stwierdzeniem, że Bóg sam jest samym jądrem rzeczywistości świata i że świat jest rzeczywiście losem i przeznaczeniem samego Boga – jedynie wówczas otrzymujemy pojęcie Boga, które jest rzeczywiście chrześcijańskie”¹⁰.

Wizja Rahnera zaskakuje swoją śmiałością, ale tym, co przemawia na jej korzyść, jest niezwykła łatwość, z jaką wpisuje się ona nie tylko w naukowy obraz ewoluującego i samoorganizującego się wszechświata, ale również w historię filozoficznych poszukiwań odpowiedzi na pytanie o to, dlaczego wszechświat istnieje i dlaczego jest racjonalny i uporządkowany. Atrakcyjność odpowiedzi Rahnera na to pytanie bierze się stąd, że daje ona klucz do prostego zinterpretowania każdej z tych trudności: racjonalny wszechświat istnieje i ewoluuje w kierunku coraz bardziej zaawansowanych poziomów uorganizowania materii – a być może również w kierunku coraz bardziej wyraźnej obecności ducha w materii (stworzenie duszy w biologicznym organizmie praczłowieka) – na skutek samoudzielania się Boga, który powołuje do istnienia świat napełniony Jego realną, aktywną obecnością. Ten stwórczy akt rozciąga się na całą historię wszechświata, i dlatego w każdym miejscu i w każdym czasie dokonuje się on w nieco inny sposób, wynikający z zestawu tych samych dla całego wszechświata praw przyrody. Uniwersalność i racjonalność tych praw decyduje o tym, że każda galaktyka,

¹⁰ K. Rahner, *The specific character of the Christian concept of God*, [w:] *Theological investigations*, t. 21, New York 1988, s. 191.

każda roślina i owad w dżungli amazońskiej, i w szczególności sposób każdy człowiek żyjący na Ziemi, jest miejscem stwórczego działania Boga.

Jeśli Bóg jest nieustannie obecny w stworzonym przez siebie świecie, jeśli podtrzymuje go w istnieniu, kontynuując proces stwarzania za pośrednictwem praw przyrody powodujących ewolucję wszechświata, to znaczy, że Jego działania nie można rozumieć w kategoriach interwencji polegającej na tym, że Bóg musi się wdzierać z zewnątrz do stworzonego przez siebie świata. Chrześcijański Bóg jest Bogiem transcendentnym, ale zarazem immanentnym – a zatem nie interweniuje w stworzonym przez siebie świecie jedynie od czasu do czasu, i to na dodatek z jakiejś bliżej nieokreślonej „odległości”, ale działa nieustannie, ponieważ jest obecny w każdej chwili w całym stworzeniu – w każdym, nawet najmniejszym jego fragmencie¹¹. Działanie Boga nie jest działaniem przyczyny fizycznej, która jest przestrzennie oddzielona od swojego skutku – Bóg nie musi przychodzić do swojego stworzenia „z zewnątrz”, bo zawsze jest „wewnątrz” niego. Jest fundamentem i metafizyczną przyczyną jego istnienia, która nie jest od niego w żaden przestrzenny sposób oddzielona.

Uzasadnienie to odwołuje się do pojęć zaczerpniętych z języka filozoficznego, ale ukryta w nim intuicja jest oczywista i niezależna od takiej czy innej filozofii. Może o tym świadczyć choćby to, że na długo przed powstaniem pierwszych systemów filozoficznych intuicja ta była obecna w wielu starożytnych religiach monoteistycznych; przede wszystkim zaś charakteryzowała judaizm, z którego wywodzi się chrześcijaństwo. Współczesnego czytelnika ksiąg Starego Testamentu może dziwić to, że nie zawierają one żadnych dowodów na istnienie Boga, tymczasem dla autorów i odbiorców tych ksiąg takie dowody po prostu nie były potrzebne – w zupełności wystarczał im „dowód” z racjonalności, uporządkowania i piękna świata przyrody, który jest przeniknięty nieustanną obecnością Boga¹². W perspektywie teologicznej cała historia zbawienia, zapoczątkowana w Starym i kontynuowana w Nowym Testamencie, jest historią nieustannej obecności i zarazem realnego działania Boga w stworzonym świecie.

¹¹ Por. A. Peacocke, *Drogi od nauki do Boga*, Poznań 2004, s. 85–88.

¹² Wyrazicielem tego przekonania jest autor Księgi Mądrości, który zaznacza, że „głupi z natury są wszyscy ludzie, którzy nie poznali Boga: z dóbr widzialnych nie zdołali poznać Tego, który jest, patrząc na dzieła nie poznali Twórcy” (Mdr 13, 1).

Wykluczenie zewnętrznej ingerencji to pierwszy, bardziej oczywisty, i niebudzący większych kontrowersji aspekt nieinterwencjonistycznego modelu działania Boga. Ale jest jeszcze drugi aspekt, w którym zwraca się uwagę na to, że Bóg konsekwentnie respektuje porządek wynikający z praw przyrody i nigdy tego porządku nie narusza ani nie zawiesza. W tym ujęciu zakłada się, że Bóg osiąga zamierzone przez siebie skutki, działając poprzez stworzone procesy i zawsze respektując integralność przyczyn naturalnych, które bez żadnych wyjątków należą do świata przyrody i które właśnie z tej racji powinny być badane i wyjaśniane przez nauki przyrodnicze.

Argument św. Tomasza

Fizyczny wszechświat, ewoluujący zgodnie z prawami przyrody, to gigantyczna sieć powiązanych ze sobą procesów i zdarzeń, tworzących ciągi przyczyn i skutków, które układają się w historię poszczególnych struktur i obiektów świata przyrody ożywionej i nieożywionej. Pozostając na płaszczyźnie filozoficzno-teologicznej, można za św. Tomaszem każdą z tego typu fizycznych przyczyn, budujących rzeczywistość empiryczną, nazwać przyczyną wtórną, istniejącą i działającą dlatego, że została stworzona przez Boga, który jest przyczyną pierwszą. Bez pierwszej przyczyny nie mogłaby istnieć żadna przyczyna wtórna. To właśnie z tego powodu Bóg, jako przyczyna pierwsza, nie musi konkurować z procesami fizycznymi zbudowanymi z ciągów przyczyn wtórnych, ponieważ dając istnienie tym przyczynom, jest w nich obecny i poprzez nie działa. Ponieważ zaś działaniem przyczyn wtórnych rządzą prawa przyrody, Bóg nie musi tych praw naruszać, by Jego działanie doszło do skutku.

Uzasadnienia tej interpretacji dostarcza metafizyka św. Tomasza, w której centralną kategorią pojęciową jest istnienie. Bóg jest bytem samoistnym, a to oznacza, że istnienie należy do Jego natury. Bóg jest również przyczyną istnienia wszystkiego, co Nim nie jest, i co bez Jego woli nie mogłoby istnieć. Bóg powoduje ten skutek (istnienie stworzonego świata) nie tylko wtedy, gdy stworzenie zaczyna istnieć, ale w każdym momencie historii tego, co stworzone. Ponieważ nic nie jest bliższe stworzeniu niż jego własne istnienie, Bóg – źródło istnienia – jest w tym stworzeniu nieustannie obecny. Jest obecny w najbardziej wewnętrznym, podstawowym wymiarze ontycznej natury tego, co stworzone, ponieważ w każdej chwili uzdalnia każdy byt do istnienia i działania. To właśnie z tego powodu wszystkie stworzenia

całkowicie zależą od Boga w swoim istnieniu i działaniu – Bóg jest ich przyczyną sprawczą (sprawia, powoduje ich istnienie i działanie) i zarazem przyczyną celową (jest celem i kresem tego, co stworzone)¹³. Ta fundamentalna zależność stworzenia od Stwórcy wyjaśnia i uzasadnia wprowadzone przez św. Tomasza rozróżnienie na przyczynę pierwszą i przyczyny wtórne: Bóg jest przyczyną pierwszą, ponieważ uzdalnia do istnienia wszystkie stworzenia i działa w nich opatrnościowo, natomiast wszystkie przyczyny odkrywane w świecie przyrody są przyczynami wtórnymi¹⁴.

Święty Tomasz podaje interesujące uzasadnienie tego, że w świecie stworzonym Bóg działa nie bezpośrednio – jako przyczyna pierwsza – ale pośrednio, poprzez stworzenia obdarzone własną, autentyczną przyczynowością: „opatrność Boska posługuje się pośrednikami i z zasady rzeczami niższymi rządzi za pomocą wyższych. Nie z powodu słabości swoich sił, ale z obfitości swej dobroci, bo chce, by i stworzenia dzieliły z Nim godność przyczyny”¹⁵. Warto zauważyć, że jest to ciekawy argument przemawiający za słusznością modelu nieinterwencjonistycznego: Bóg szanuje autonomię daną stworzeniom i nie narusza naturalnego porządku przyczyn i skutków określonego przez prawa przyrody, ponieważ kierując się „obfitością swej dobroci”, z miłości chce dzielić się z każdym stworzeniem godnością wynikającą z faktu bycia rzeczywistą, autentyczną przyczyną. Jest to interpretacja wykluczająca kontrowersyjny pogląd określany mianem okazjonalizmu, który głosi, że Bóg, wykorzystując różnego rodzaju „okazje”, nieustannie interweniuje w naturalny porządek przyczyn i skutków, i w rzeczywistości jest jedyną przyczyną realnie działającą – powodującą empirycznie obserwowalne skutki – w świecie przyrody. Argument ten przemawia również przeciwko deizmowi, który zakłada, że działanie Boga ogranicza się jedynie do początkowego aktu stworzenia, natomiast na późniejszych etapach istnienia i funkcjonowania stworzonego wszechświata tego działania już nie ma.

Święty Tomasz sprzeciwia się takim interpretacjom: Bóg jest obecny zawsze i wszędzie, w każdym zakątku stworzonego świata i w każdej chwili jego historii, a Jego opatrnościowe działanie w obrębie tego świata dokonuje się za pośrednictwem całej gamy przyczyn wtórnych. Chociaż Bóg mógłby działać sam, bez żadnego pośrednictwa, to jednak tego nie czyni

¹³ Por. św. Tomasz, *Suma teologiczna* 1.8.1, t. 1, Londyn 1963–1986, *O Bogu*, s. 149–151.

¹⁴ Por. św. Tomasz, *O mocy Boga. Kwestie dyskutowane*, t. 1–2, Kęty–Warszawa 2008–2009.

¹⁵ Św. Tomasz, *Suma teologiczna* 1.22.3, t. 2, *O Bogu*, s. 185.

z następujących powodów: „po pierwsze dlatego, że przez to zostałyby zniesiony w rzeczach stworzonych porządek: przyczyna – skutek, a to świadczyłoby o niemocy Stworzyciela; a przecież potęga działającego sprawia, że swojemu skutkowi daje moc do działania. Po drugie, że – znajdujące się w rzeczach siły działające na darmo byłyby dane rzeczom, gdyby przez nie niczego nie dokonywały. Co więcej, wszystkie stworzone rzeczy wydawałyby się istnieć na darmo, gdyby zostały pozbawione właściwego im działania, gdyż każda rzecz istnieje dla swojego działania”¹⁶. Jak widać, św. Tomasz wskazuje na trzy argumenty przemawiające za tym, że w stworzonym świecie Bóg nie działa nigdy bezpośrednio jako pierwsza przyczyna, ale zawsze za pośrednictwem przyczyn wtórnych: 1. Bóg chce, by stworzenia kierowały się własnym, realnym porządkiem przyczyn i skutków, a Jego interwencje musiałyby ten porządek naruszać; 2. to, że Bóg daje stworzeniom realny udział w tworzeniu i przekształcaniu świata, że uzdalnia stworzenia do autentycznej przyczynowości, nie tylko nie umniejsza Jego stwórczej mocy, ale wręcz przeciwnie – świadczy o tym większej Jego chwale i o tym większej mocy; 3. gdyby stworzone przez Boga przyczyny nie dokonywałyby rzeczywiście tego, co wynika z ich natury i sposobu działania, istnienie tych przyczyn byłoby bezcelowe.

Zalety modelu

Nieinterwencjonistyczny model działania Boga z wielu względów zasługuje na uwagę. Dostarcza on atrakcyjnego dla chrześcijańskiej metafizyki, intelektualnie spójnego ujęcia relacji zachodzącej pomiędzy Bogiem i stworzonym światem, które łączy ze sobą teologiczną koncepcję ciągłego stwarzania oraz szczególnych, odrębnych aktów działania Boga w świecie przyrody. Kluczową ideą tego ujęcia jest przekonanie, że Stwórca jest nieustannie obecny w swoich stworzeniach i jako pierwsza przyczyna udziela im istnienia i zdolności do działania, które dokonuje się na poziomie przyczyn naturalnych. Zaletą tego rozwiązania jest to, że respektuje ono integralność związków przyczynowo-skutkowych mających miejsce w świecie przyrody i pozostawia pełną autonomię naukom ścisłym, które te związki badają i wyjaśniają. Takie wyjaśnienie działania Boga jest zgodne z ogólną metodologią nauk, i – w szczególności – nie narusza zasady naturalizmu

¹⁶ Św. Tomasz, *Suma teologiczna* 1.105,5, t. 8, *Rządy Boże*, s. 43.

metodologicznego, ponieważ dotyczy poziomu metafizycznego (Bóg działa jako przyczyna pierwsza w przyczynach wtórnych i poprzez te przyczyny), a nie przyrodniczego.

Zaletą tego rozwiązania jest również to, iż podkreśla ono absolutną tajemnicę i transcendencję Boga, który nie jest „częścią” świata przyrody i nie może być traktowany, jak „zapchajdziura” wypełniająca luki w naukowej wiedzy o wszechświecie¹⁷. Taka perspektywa pozwala zachować odpowiednie proporcje w wyjaśnianiu zjawisk przyrodniczych i nie ulegać pokusie traktowania Stwórcy w kategoriach jednej z przyczyn naturalnych, które mogą badać nauki empiryczne. Denis Edwards zauważa, że atutem tego modelu jest także to, że wydaje się on lepiej niż inne, alternatywne modele, wpisywać w problematykę dyskutowaną w ramach teodycei: „jest mniej prawdopodobne, że ujęcie to pogłębi jeszcze beznadziejność problemu cierpienia, co może się zdarzyć w świetle innych stanowisk”¹⁸. Jeśli Bóg konsekwentnie działa za pośrednictwem przyczyn wtórnych, to godzi się na wszystkie ograniczenia związane z przebiegiem procesów ewolucyjnych, które nie mogą się odbywać bez bólu i biologicznej degradacji organizmów żywych. Alternatywne modele działania Boga, w których zakłada się, że Stwórca może swobodnie manipulować zjawiskami, procesami i prawami przyrody, mają w tym przypadku większy problem z odpowiedzią na pytanie, dlaczego Bóg pozwala na cierpienie swoich stworzeń, skoro Jego wszechmoc sprawia, że w każdej chwili może to cierpienie usunąć¹⁹.

Ciekawym argumentem przemawiającym za słuszością takiej interpretacji jest to, co wcześniej zostało powiedziane na temat fundamentalnej zależności istniejącej pomiędzy Bogiem i stworzonym światem – zależności, która nie przekreśla autonomii stworzeń, ale przeciwnie, autonomię tę umożliwia i pogłębia. Intuicja Rahnera, który podkreśla, że im bardziej stworzenie jest zależne w swym istnieniu od Boga, tym bardziej jest wolne²⁰, nie tylko

¹⁷ Por. W. B. Drees, *Czy istnieją dziury, w których działa Bóg?*, [w:] *Stwórca – wszechświat – człowiek*, red. M. Heller, T. Sierotowicz, t. 1, Tarnów 2006, s. 216–235.

¹⁸ D. Edwards, *Jak działa Bóg?*, s. 81.

¹⁹ Por. R. J. Russell, *Cosmology: from alpha to omega*, Minneapolis 2008, s. 189–190, 249–272.

²⁰ „Radykalna zależność i autentyczna rzeczywistość bytu pochodzącego od Boga to wielkości wprost, a nie odwrotnie proporcjonalne względem siebie. W naszym ludzkim doświadczeniu im bardziej jest coś zależne od nas, tym mniej to coś różni się od nas, tym mniej ma swojej własnej rzeczywistości i autonomii. [...] Kiedy rozważamy jednak prawdziwy transcendentálny związek między Bogiem a stworzeniem, okazuje się, że tutaj autentyczna rzeczywistość

uzasadnia to, że Bóg nie narusza praw przyrody, szanując autonomię stworzeń, ale jest również wskazówką pozwalającą odpowiedzieć na odwieczne pytanie dotyczące cierpienia. Wyjaśnienie to wykracza znacznie poza naukowo-filozoficzny obraz świata i sięga do najbardziej fundamentalnych i zarazem doniosłych prawd teologicznych dotyczących natury Boga. Skoro Bóg jest miłością, która w akcie stworzenia daje siebie światu, to nic dziwnego, że miłość ta akceptuje wszystkie ograniczenia stworzeń i daje im wolność. W przypadku rozumnego człowieka będzie to zdolność do podejmowania wolnych decyzji, a w przypadku świata przyrody – możliwość autonomicznego rozwoju, ograniczonego jedynie prawami przyrody. I z tego samego powodu, dla którego Bóg nigdy nie narusza ludzkiej wolności (choć bez problemu mógłby to uczynić), respektuje również autonomię świata przyrody. Bóg, który jest miłością, nie determinuje swoich stworzeń i nie narzuca światu przyrody jednej, jedynie słusznej historii, którą wszystkie obiekty i organizmy tworzące ten świat musiałyby posłusznie realizować.

Jest to ciekawy argument, który rzuca nowe światło na stare problemy teodycei, dotyczące zła fizycznego wynikającego z działania praw przyrody. Skoro wolność jest tak wielką wartością, że Bóg z miłości obdarza nią człowieka, wiedząc o tym, że może on tę wolność źle wykorzystać (celną wolnej woli jest zło moralne, czyli grzech), to obecność zła fizycznego związanego z takimi zjawiskami, jak np. trzęsienia ziemi, powodzie, kataklizmy, niezawinione przez człowieka choroby, można uzasadnić w analogiczny sposób: Bóg obdarza wolnością nie tylko człowieka, ale cały wszechświat, wiedząc o tym, że ceną tej wolności może być zło fizyczne. Zwraca na to uwagę John F. Haught, gdy pisze: „Bóg wiary chrześcijańskiej nie jest kimś, kto ogranicza świat i zmusza go do rozwijania się według ściśle ustalonego planu. Zamiast tego Bóg chce, aby świat «stał się sobą» tak dalece, jak to możliwe. Oznacza to, że świat musi mieć przestrzeń i czas, aby błędzić, próbując różnych możliwości. Chociaż Boski umysł jest źródłem wszystkich możliwych alternatywnych dróg, które wszechświat może obrać w swej przygodzie ewolucyjnej, to możemy swobodnie przyjąć, że Bóg miłości nie popchnie go, aby w milczeniu szedł z góry określoną drogą. Jeśli Bóg miłuje

i radykalna zależność to tylko dwie strony jednej i tej samej rzeczywistości i dlatego owe dwa momenty muszą być względem siebie wprost, a nie odwrotnie proporcjonalne” (K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, s. 70).

świat, to wolno nam sądzić, że zostawia mu pewien margines wolności, aby eksperymentował wśród wielu możliwości swojego rozwoju”²¹.

Podsumowując przeprowadzone analizy, warto na koniec wspomnieć jeszcze o tym, że nieinterwencjonistyczny model działania Boga w świecie przyrody dostarcza również przekonujących argumentów, które można wykorzystać w dyskusji nad teologiczną interpretacją teorii ewolucji. Wielu przeciwników ewolucjonizmu, dopatrujących się w nim zagrożenia dla teologicznej prawdy o stworzeniu świata przez Boga, opowiada się za teorią inteligentnego projektu. Wynika z niej, że w świecie przyrody można wskazać wiele przykładów „nieredukowalnej złożoności”, których nie da się wyjaśnić jedynie działaniem praw przyrody sterujących odpowiednimi mechanizmami ewolucji. Adekwatnego wyjaśnienia może w tym przypadku dostarczyć tylko bezpośrednia interwencja Autora projektu. To właśnie przeciwko takiej interpretacji procesów ewolucyjnych przemawia doktryna, zgodnie z którą Bóg działa w świecie przyrody nie bezpośrednio, ale za pośrednictwem przyczyn wtórnych. Warto w tym kontekście jeszcze raz przywołać słowa św. Tomasza, który podkreśla, że Bóg jest nieustannie obecny w każdym stworzeniu i jest ostateczną przyczyną działania wszystkich stworzeń: Bóg „działa najgłębiej we wszystkich bytach”, ponieważ to właśnie On „jest przyczyną samego powszechnego istnienia we wszystkich rzeczach, zaś to istnienie tkwi – nade wszystko inne – najgłębiej w rzeczach”²². Skoro Autor projektu jest obecny w każdym stworzeniu, w każdym, obiekcie, zjawisku i procesie, to nie widać powodu, by poszukiwać jakiegoś szczególnego miejsca, w którym musiałby On interweniować, naruszając naturalny porządek wtórnych przyczyn i skutków określony działaniem praw przyrody.

Bibliografia

- Clayton P., *God and contemporary science*, Edinburgh 1997.
Coyne G. V., Heller M., *Pojmawalny wszechświat*, Warszawa 2007.
Drees W. B., *Czy istnieją dziury, w których działa Bóg?*, [w:] *Stwórca – wszechświat – człowiek*, red. M. Heller, T. Sierotowicz, t. 1, Tarnów 2006, s. 216–235.

²¹ J. F. Haught, *Odpowiedzi na 101 pytań o Boga i ewolucję*, tłum. J. Kochanowicz, Kraków 2003, s. 74.

²² Św. Tomasz, *Suma teologiczna* 1.105.5, t. 8, *Rządy Boże*, s. 45.

- Edwards D., *Jak działa Bóg?*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2013.
- Haught J. F., *Odpowiedzi na 101 pytań o Boga i ewolucję*, tłum. J. Kochanowicz, Kraków 2003.
- Heller M., *Filozofia i wszechświat*, Kraków 2006.
- Heller M., *Ostateczne wyjaśnienia wszechświata*, Kraków 2008.
- Heller M., *Sens życia i sens wszechświata*, Tarnów 2002.
- Heller M., *Usprawiedliwienie wszechświata*, Kraków 1995.
- Peacocke A., *Drogi od nauki do Boga*, Poznań 2004.
- Polkinghorne J., *Prawa natury i prawa fizyki*, [w:] *Stwórca – wszechświat – człowiek*, red. M. Heller, T. Sierotowicz, t. 1, Tarnów 2006, s. 200–215.
- Rahner K., *Christology in the setting of modern man's understanding of himself and of his world*, [w:] *Theological investigations*, t. 11, New York 1974, s. 215–229.
- Rahner K., *Pisma wybrane*, tłum. G. Bubel, Kraków 2005.
- Rahner K., *Podstawowy wykład wiary*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1987.
- Rahner K., *The specific character of the Christian concept of God*, [w:] *Theological investigations*, t. 21, New York 1988, s. 185–195.
- Russell R. J., *Boże działanie w świecie*, [w:] *Stwórca – wszechświat – człowiek*, red. M. Heller, T. Sierotowicz, t. 1, Tarnów 2006, s. 91–104.
- Russell R. J., *Cosmology: from alpha to omega*, Minneapolis 2008.
- Stoeger W. R., *O Bożym działaniu w świecie w perspektywie naukowego poznania rzeczywistości*, [w:] *Stwórca – wszechświat – człowiek*, red. M. Heller, T. Sierotowicz, t. 1, Tarnów 2006, s. 274–307.
- Św. Tomasz, *O mocy Boga. Kwestie dyskutowane*, Kęty–Warszawa 2008–2009.
- Św. Tomasz, *Suma teologiczna*, Londyn 1963–1986.
- Wildman W., *Ocena teleologicznych argumentów na rzecz Bożego działania w świecie*, [w:] *Stwórca – wszechświat – człowiek*, red. M. Heller, T. Sierotowicz, t. 2, Tarnów 2006, s. 383–444.
- Życiński J., *Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego*, Lublin 2002.

Streszczenie

Artykuł poświęcony jest problematyce działania Boga w świecie przyrody. Zaprezentowano w nim argumenty przemawiające za modelem nieinterwencjonistycznym, w którym zakłada się, że Bóg konsekwentnie respektuje porządek przyczyn i skutków wynikający z praw przyrody, i zamierzone przez siebie efekty uzyskuje

bez naruszania tego porządku. Historia ewoluującego wszechświata, którą badają nauki empiryczne, jest w perspektywie teologicznej historią działania Boga, który stwarza świat i podtrzymuje go w istnieniu za pośrednictwem praw przyrody powodujących stopniowy rozwój wszechświata i ewolucję życia. W kolejnych częściach artykułu podjęta została problematyka praw przyrody, stwórczej obecności Boga w przyrodzie oraz działania Stwórcy dokonującego się za pośrednictwem przyczyn wtórnych (argument św. Tomasza). W zakończeniu wskazano na zalety modelu nieinterwencjonistycznego.

Słowa kluczowe

model nieinterwencjonistyczny, działanie Boga, prawa przyrody, św. Tomasz z Akwinu

Summary

Non-interventional model of the divine action in nature

This paper deals with the problem of God's action in nature. It is argued that the divine action is always non-interventional, which means that God never violates the laws of nature. He creates the evolving universe, keeps it in existence and continuously influences its history using these laws, and not breaking them. At first, the character of the laws of nature will be discussed – both in scientific and theological perspective. Later, the creative presence of God in the universe will be described. Special attention will be paid to St. Thomas Aquinas argument concerning the distinction between the first cause (which should be identified with God) and the secondary cause (which should be identified with all the physical causes explored by science). Finally, some advantages of the non-interventional model of the divine action in nature will be indicated.

Keywords

non-interventional model, divine action, laws of nature, St. Thomas Aquinas