

ks. Tadeusz Pabjan

<https://orcid.org/0000-0003-1483-026X>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

## Michała Hellera koncepcja teologii nauki

Historia wzajemnych relacji pomiędzy teologią chrześcijańską, rozumianą jako usystematyzowana, metodyczna refleksja nad treściami wiary zawartymi w Objawieniu, oraz naukami przyrodniczymi jest długa i wielowątkowa. W sensie ścisłym historia ta rozpoczyna się na początku czasów nowożytnych – bo to wtedy narodziła się metoda leżąca u podstaw nauk przyrodniczych. Metoda empiryczna odróżniała te nauki od filozofii i teologii, i to właśnie dzięki niej nauki przyrodnicze stały się niezależnymi, odrębnymi dyscyplinami nauki nowożytnej. W szerszym jednak ujęciu historia wzajemnych relacji między nauką i teologią rozpoczyna się znacznie wcześniej, i sięga samych początków refleksji teologicznej, która wcześniej czy później musiała zostać skonfrontowana z obrazem świata i z kategoriami racjonalności obowiązującymi w pierwszych wiekach naszej ery. Nawet jeśli ten obraz i ta racjonalność nie miały jeszcze charakteru ściśle naukowego, to już wtedy historia ta miała swój początek.

We współczesnych opracowaniach dotyczących tego zagadnienia pojawiają się najczęściej wątki, w których poddaje się różnego rodzaju analizom relacje zachodzące pomiędzy teologią i nauką. Zwraca się w nich uwagę na różnice metodologiczne i treściowe pomiędzy tymi dziedzinami; precyzuje się to, z jakim konkretnie rodzajem nauki teologia jest w danym przypadku konfrontowana (pod określeniem „nauka” rozumie się zazwyczaj nauki w sensie *science*, tzn. właśnie nauki przyrodnicze); odpowiada się na pytanie o to, czy nauka i teologia mogą (a jeśli tak, to w jakim zakresie) wypowiadać się na temat

tych samych zagadnień; tworzy się różne modele wzajemnych relacji pomiędzy nauką i teologią, wskazując na to, że te dziedziny skazane są na nieunikniony konflikt, albo że pomiędzy nimi jest możliwe pokojowe współistnienie, albo nawet wzajemna, owocna współpraca<sup>1</sup>. Te i tym podobne zagadnienia omawia się, analizując często konkretne – znane z historii teologii i nauk przyrodniczych – przykłady i przypadki (*case studies*) wzajemnych oddziaływań pomiędzy tymi dziedzinami<sup>2</sup>.

Rozwijana przez Michała Hellera koncepcja teologii nauki, której poświęcony jest niniejszy artykuł, różni się zasadniczo od wymienionych wcześniej zagadnień z zakresu tematyki nauka – teologia, choć oczywiście występują pomiędzy nimi również pewne podobieństwa, które mają związek z tym, że i w pierwszym, i w drugim przypadku refleksja teologiczna zostaje bezpośrednio odniesiona do refleksji ściśle naukowej. W artykule zostanie krótko przedstawiona sama idea teologii nauki – tak jak ją postrzega sam Heller – a następnie omówione zostaną najważniejsze zagadnienia pojawiające się w obszarze współczesnych nauk przyrodniczych, które mogą zainteresować teologię nauki.

## Idea teologii nauki

Intuicje dotyczące tego, czym jest – lub raczej czym powinna być – teologia nauki, pojawiły się na początku lat 80. ubiegłego wieku w publikacjach Michała Hellera i Józefa Życińskiego, którzy w tym okresie blisko współpracowali ze sobą i podejmowali te same lub podobne zagadnienia<sup>3</sup>. Pierwsze wyraźnie

---

1 Na temat różnych modeli tego, jak mogą układać się wzajemne relacje pomiędzy nauką i teologią, por. np. I. G. Barbour, *Ways of Relating Science and Theology*, w: *Physics, Philosophy and Theology: A Common Quest for Understanding*, eds. R. J. Russell, W. R. Stoeger, G. V. Coyne, Vatican City State 1988, s. 21–48; T. Pabjan, *Anatomia konfliktu. Pomiedzy nowym ateizmem a teologią nauki*, Kraków 2016, s. 41–48.

2 Por. np. O. Pedersen, *Konflikt czy symbioza? Z dziejów relacji między nauką a teologią*, Tarnów 1997.

3 Intuicje dotyczące tego, co później zostało określone mianem teologii nauki, w 1982 roku wypowiedział Józef Życiński podczas II Seminarium Interdyscyplinarnego w Castel Gandolfo; publikacja zawierająca tę wypowiedź (zatytułowana *W poszukiwaniu teologii nauki*) została później zamieszczona w książce: *Nauka – religia – dzieje. II Seminarium Interdyscyplinarne w Castel Gandolfo, 6–9 września 1982 roku*, red. J. A. Janik, P. Lenartowicz, Kraków 1984, s. 80–86.

wypowiedziane spostrzeżenia dotyczące tej problematyki sformułował Heller<sup>4</sup>, który jest również autorem samego określenia „teologia nauki”. Zaproponował tę nazwę w krótkim eseju zatytułowanym *Program teologii nauki*<sup>5</sup>, który został włączony do jednego z rozdziałów<sup>6</sup> książki *Nowa fizyka i nowa teologia* (1982), a następnie przetłumaczony na język angielski i opublikowany w książce *Creative tension* (2003)<sup>7</sup>. Choć program teologii nauki, określony w tym eseju, z czasem zaczęli rozwijać również inni badacze – m.in. krakowskie środowisko związane wcześniej z Ośrodkiem Badań Interdyscyplinarnych, a obecnie z Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych – jednak to właśnie Heller jest tym autorem, który w swoich publikacjach najczęściej odwołuje się do koncepcji teologii nauki (poświęcił jej w całości wydaną w roku 2019 książkę *Nauka i teologia*<sup>8</sup>), i w sposób merytoryczny tę ideę rozwija. Nic dziwnego, że to właśnie z jego nazwiskiem jest dziś kojarzona koncepcja teologii nauki<sup>9</sup>.

Czym jest – albo raczej: czym powinna być – teologia nauki? Ma być ona nową (a zatem jeszcze nie istniejącą) dyscypliną teologiczną, która przedmiotem swoich analiz uczyni nauki przyrodnicze. W sensie ścisłym analizy dotyczące teologii nauki w większej części są więc jak na razie jedynie projektowaniem jej przyszłego programu, a nie faktycznym uprawianiem tej dyscypliny. W rzeczywistości jednak elementy tej dyscypliny pojawiały się już w przeszłości i pojawiają się obecnie w analizach teologów. Choć teologię można – przynajmniej w zasadzie – uprawiać w ramach każdej religii, to jednak Heller odnosi swoją koncepcję tylko do teologii chrześcijańskiej i pomija inne religie. W dalszej części tego opracowania zostanie uwzględnione to ograniczenie: wszystkie uwagi i spostrzeżenia dotyczące teologii w ogólności, a teologii nauki w szczególności, będą dotyczyć teologii chrześcijańskiej.

4 Zob. P. Polak, *Teologia nauki w perspektywie metodologicznej*, w: *Teologia nauki*, red. J. Mączka, P. Urbańczyk, Kraków 2015, s. 25–56.

5 M. Heller, *Program teologii nauki*, w: *Nowa fizyka i nowa teologia*, Tarnów 1992, s. 116–118.

6 Rozdział ten został pierwotnie opublikowany w czasopiśmie „Communio”. Zob. M. Heller, *Stworzenie a ewolucja*, „Communio” 2 (1982) nr 4, s. 58–66.

7 M. Heller, *A program for theology of science*, w: *Creative tension. Essays on science and religion*, Philadelphia–London 2003, s. 29–32.

8 M. Heller, *Nauka i teologia – niekoniecznie tylko na jednej planecie*, Kraków 2019.

9 Nie przez przypadek pierwsze opracowanie monograficzne dotyczące tej koncepcji – autorstwa Wiesława M. Maceka – nosi tytuł *Teologia nauki według księdza Michała Hellera* (Warszawa 2010).

Odnosząc się do tego, czym jest teologia nauki, we wspomnianym wcześniej eseju Heller pisze krótko: „najogólniej rzecz biorąc, przez teologię nauki należy rozumieć autentycznie teologiczną refleksję nad naukami: nad faktem ich istnienia, ich podstawami, metodami i wynikami”<sup>10</sup>. Jak widać, teologia nauki nie jest dziedziną zajmującą się wzajemnymi relacjami pomiędzy nauką i teologią. Nie należy zatem mylić teologii nauki z problematyką określaną hasłem „teologia a nauki”. Heller podkreśla, że teologia nauki ma być dyscypliną *stricte* teologiczną – ma być „autentyczną częścią teologii”<sup>11</sup>, która przy pomocy metod właściwych teologii podda analizie fakt istnienia nauk oraz uzyskiwane w tych naukach wyniki: „teologia ma wziąć na swój warsztat naukę i poddać ją badaniu przy pomocy swoich metod”<sup>12</sup>. Heller zauważa, że w teologii nauki nie idzie tylko o analizy, które mają swój początek w takich czy innych ustaleniach nauki, i które prowadzą do określonych wniosków dotyczących np. problematyki stworzenia. Jego zdaniem takie analizy nie zaliczają się jeszcze do teologii nauki, bo należą one do obowiązków „zwykłej” teologii, która „powinna zasymilować do swojej tkanki elementy współczesnego obrazu świata”<sup>13</sup>. W teologii nauki chodzi bowiem „o kierunek odwrotny: od teologii do nauki. To teologia, w świetle swoich prawd i metod, ma spojrzeć na naukę i jej wyniki, aby wydobyć z nich to, czego jej własna metoda dojrzeć nie pozwala”<sup>14</sup>.

Jaki konkretnie rodzaj „nauki” powinien być przedmiotem tej dyscypliny? Jak wiadomo, istnieją różne typy nauk i dlatego można również mówić o teologii różnych nauk (np. nauk humanistycznych, formalnych, empirycznych itd.). Sam Heller dostrzega potrzebę uwzględnienia – w ramach teologii nauki – każdej z tych dyscyplin, jednak swoje własne analizy poświęcone temu zagadnieniu zawęża jedynie do nauk przyrodniczych. Innymi słowy, teologia nauki w jego ujęciu staje się teologią nauk ścisłych, opartych na metodzie empirycznej. Zauważa on, że pewnym usprawiedliwieniem takiego zawężenia problematyki teologii nauki jest to, że to nauki przyrodnicze posiadają najbardziej rozwiniętą metodologię, i dzięki temu mogą one służyć jako swego rodzaju metodologiczny wzorzec dla innych dyscyplin naukowych<sup>15</sup>. Istotnym

---

10 M. Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, s. 115.

11 M. Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, s. 117.

12 M. Heller, *Wstęp do teologii nauki*, w: *Teologia nauki*, s. 14.

13 M. Heller, *Nauka i teologia*, s. 70.

14 M. Heller, *Nauka i teologia*, s. 70.

15 Por. M. Heller, *Filozofia nauki*, Kraków 2021, s. 39–49.

argumentem za tym, by teologia nauki była w pierwszym rzędzie teologią nauk przyrodniczych, jest również to, że niemal wszystkie epizody wspomnianej we wstępie historii wzajemnych relacji pomiędzy teologią i nauką odnosiły się właśnie do tej dziedziny nauk. W szczególności wszystkie kontrowersje, dotyczące rzekomego, niemożliwego do uniknięcia, konfliktu pomiędzy nauką i teologią, miały związek z naukami przyrodniczymi. Jeśli celem teologii nauki – na co zwraca uwagę Heller – ma być „wzbogacenie spojrzenia na naukę, przez uwzględnienie tych aspektów, które są widoczne jedynie przy użyciu metody teologicznej”<sup>16</sup>, to z pewnością celem tym może być również wypracowywanie takich rozstrzygnięć teologicznych, które pokażą, że teza o nieuniknionym konflikcie nauki i teologii jest nieuzasadniona.

To, czym jest lub czym powinna być, teologia nauki, można dobrze ukazać przez analogię z filozofią nauki, która jest dobrze ugruntowaną, uprawianą od dawna dyscypliną nauk filozoficznych, podejmującą filozoficzny i metodologiczny namysł nad naukami – zwłaszcza naukami przyrodniczymi. Teologia nauki jest w tym sensie podobna do filozofii nauki, że jej zadaniem także ma być podejmowanie namysłu nad naukami – przy czym w tym przypadku ma to być namysł właściwy dla teologii i dla metod stosowanych w tej dyscyplinie. Istotną różnicę względem filozofii nauki stanowi to, że teologia nauki ma uwzględniać w swoich analizach również same wyniki uzyskiwane w naukach (zwłaszcza w naukach przyrodniczych), podczas gdy filozofia nauki pozostawia to zadanie odrębnej dyscyplinie filozoficznej, którą jest filozofia przyrody. Kolejna różnica względem filozofii nauki wynika również z teologicznej perspektywy, która w znaczący sposób rozszerza zakres problematyki podejmowanej przez teologię nauki. Dyscyplina ta ma bowiem za zadanie „badanie konsekwencji tego faktu, że nauki empiryczne badają świat stworzony przez Boga”<sup>17</sup>. To zaś w istotny sposób odróżnia filozofię nauki od teologii nauki: pierwsza z nich poddaje analizie granice nauk przyrodniczych, ale z racji metodologicznych tych granic nie może przekroczyć; druga z nich nie jest ograniczona metodą nauk przyrodniczych i dlatego może wykraczać poza granice tych nauk.

„Świadomość faktu – zauważa Heller – że świat jest stworzony przez Boga, pozwala teologii nauki dostrzegać takie cechy świata, które nie poddają się współczesnej metodzie empirycznej. Innymi słowy: teologia nauki potrafi

---

<sup>16</sup> M. Heller, *Wstęp do teologii nauki*, s. 16.

<sup>17</sup> M. Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, s. 117.

spojrzeć na granice empirii – a więc i na granice nauk empirycznych – niejako z drugiej strony tej granicy, ze strony niedostępnej samym naukom<sup>18</sup>. To właśnie w tym sensie wszechświat widziany oczyma teologa nie jest tym samym wszechświatem, który widzi naukowiec, spoglądający na rzeczywistość przez pryzmat metody empirycznej; wszechświat teologii nauki jest więc „większy” niż wszechświat filozofii nauki. Jest tak również z tego powodu, że „teolog dysponuje informacją, do której żaden uczony (jako uczony) nie ma dostępu. Teolog wie mianowicie (jako teolog), że świat, który bada nauka, został stworzony przez Boga<sup>19</sup>. To właśnie ta wiedza w zasadniczy sposób zmienia perspektywę, z jakiej spogląda on na samą naukę i na uzyskiwane w niej wyniki.

W przywołanym wcześniej cytacie Heller zauważa, że teologia nauki spogląda na nauki przyrodnicze „z drugiej strony ich metodologicznej granicy”. Zwraca on zarazem uwagę na dwie cechy świata przyrody, których nie można badać metodą nauk przyrodniczych, ale które są przedmiotem analiz teologii nauki. To właśnie stwierdzenie ich obecności pozwala przyrzeć się naukom przyrodniczym „z drugiej strony granicy”. Pierwsza z tych cech to przygodność świata przyrody, który w swym istnieniu jest całkowicie zależny od Stwórcy. Teza o tak pojętej przygodności świata jest, jak wiadomo, istotną częścią chrześcijańskiej doktryny o stworzeniu. Refleksja nad naukami przyrodniczymi, które badają właśnie taki – przygodny świat – jest zdaniem Hellera, jednym z podstawowych zadań teologii nauki. Druga cecha dotyczy aksjologicznego problemu istnienia wartości, którymi jest przeniknięty świat badany przez nauki przyrodnicze. Metoda empiryczna, leżąca u podstaw tych nauk, jest nieczuła na ich obecność, ale w perspektywie teologicznej, w której stworzenie świata jawi się jako realizacja pewnego zamysłu Boga, są one wyraźnie obecne. W tym kontekście Heller zauważa, że „zamyśl Boży nie tylko zawiera w sobie to, co usiłują odszyfrować nauki przyrodnicze przy pomocy właściwych sobie metod, lecz także to, co w aksjologii nazywamy układem wartości<sup>20</sup>. Z kolei problem wartości wiąże się nieodłącznie z problemem celu realizowanego w danym akcie – w tym konkretnym przypadku w akcie stworzenia świata. To właśnie z tego powodu spojrzenie na nauki przyrodnicze,

---

18 M. Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, s. 117.

19 M. Heller, *Nauka i teologia*, s. 70.

20 M. Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, s. 118.

w którym bierze się pod uwagę wartości przenikające wszechświat, jawi się również jako ważny cel teologii nauki<sup>21</sup>.

W perspektywie nakreślonej przez Hellera teologia nauki powinna skoncentrować się przede wszystkim na problematyce stworzenia, która ma być punktem odniesienia dla analiz poświęconych teoriom naukowym mówiącym o początku świata i początku życia biologicznego.

## Stworzenie a problem początku wszechświata

Heller podkreśla, że „prawda o stworzeniu świata przez Boga staje się pryzmatem, przez który teologia kontempluje naukę”<sup>22</sup>. Przedmiotem takiej kontemplacji są wszystkie nauki przyrodnicze – bo to właśnie one badają i opisują świat stworzony przez Boga – ale w sposób szczególny zasługuje na nią kosmologia, która jest współczesną nauką empiryczną badającą historię i strukturę wszechświata. Teologiczna prawda o stworzeniu świata przez Boga wydaje się mieć bezpośredni związek z ustaleniami właśnie tej dyscypliny. Wcześniej wspomnieliśmy już o tym, że perspektywa teologiczna sprawia, iż świat postrzegany przez teologa jest „większy” niż świat badany metodą empiryczną. To właśnie z tego powodu „świat”, o którym mówi teologia, nie jest dokładnie tym samym „wszechświatem”, którym zajmuje się kosmologia. Metoda leżąca u podstaw kosmologii, a także wszystkich innych nauk przyrodniczych, pozwala bowiem badać jedynie obiekty i struktury materialne, które podlegają prawom przyrody, i z tego względu wszechświat kosmologii ogranicza się do świata materialnego. Inaczej jest w teologii, która nie jest oparta na metodzie empirycznej i która pod określeniem „świat” rozumie całą istniejącą realnie rzeczywistość – zarówno świat materii, jak i świat ducha. W perspektywie teologicznej bowiem i jedno, i drugie jest stworzone przez Boga.

Dla teologii nauki istotna jest również różnica dotycząca rozumienia samego pojęcia „początek”. W kosmologii (tak samo jak w każdej innej nauce przyrodniczej) pojęcie to ma wyraźne odniesienie do kategorii czasu, który pozwala określić historię danego układu fizycznego. Wszechświat jest właśnie tego typu układem, i dlatego pojęcie początku ma w kosmologii wyraźną konotację temporalną: pytanie o początek wszechświata to pytanie o to, kiedy

21 Por. W.M. Macek, *Teologia nauki*, w: *Oblicza racjonalności. Wokół myśli Michała Hellera*, red. B. Bartosz, J. Mączka, W.P. Grygiel, M.L. Hohol, Kraków 2011, s. 206–208.

22 M. Heller, *Nauka i teologia*, s. 70.

(i w jakich okolicznościach) zaczyna się jego historia, to znaczy kiedy zaczyna płynąć czas, który pozwala mówić o kolejnych zdarzeniach, składających się na historię wszechświata. Natomiast w teologii idea początku świata odniesiona jest zawsze do idei jego stworzenia przez Boga, natomiast mniej istotne (lub nawet zupełnie nieistotne) jest tu odniesienie do kategorii czasu, a konkretniej, do koncepcji temporalnego zapoczątkowania świata. To właśnie z tego powodu tak ważne jest – gdy pojawia się problem teologicznej interpretacji początku świata – odróżnienie koncepcji początku (zapoczątkowania w czasie) i koncepcji stworzenia. Heller trafnie zauważa, że teologia nauki, podejmująca to zagadnienie, w dużym stopniu „zależy od sporów i interpretacji dokonujących się wewnątrz teologii”<sup>23</sup>.

Dobrym przykładem teologa, który w przeszłości przeprowadził dokładną analizę wspomnianego problemu – dotyczącego odróżnienia idei początku i idei stworzenia świata – jest św. Tomasz z Akwinu<sup>24</sup>. W niewielkim dziełku zatytułowanym *De aeternitate mundi (O odwieczności świata)*<sup>25</sup> zauważył on, że początek jest kategorią temporalną, która przysługuje temu, co akurat istnieje w czasie, natomiast stworzenie polega na fundamentalnej, ontycznej relacji zachodzącej pomiędzy Bogiem (bytem samoistnym) i światem (bytem przygodnym). Co istotne, relacja ta jest niezależna od upływającego czasu. Według Tomasza oznacza to, że można bez popadania w sprzeczność mówić o tym, iż Bóg stwarza świat istniejący odwiecznie – czyli świat, który nie ma swojego początku<sup>26</sup>. Uzasadnieniem spójności tej interpretacji jest tu koncepcja ciągłego stwarzania (*creatio continua*)<sup>27</sup>. Zgodnie z tą koncepcją

23 M. Heller, *Nauka i teologia*, s. 70.

24 Przed św. Tomaszem podobne intuicje wypowiadało również wielu innych teologów, np. św. Augustyn. Na temat tego, w jaki sposób kształtowała się na przestrzeni wieków teologia stworzenia, por. np. M. Heller, T. Pabjan, *Stworzenie i początek wszechświata*, Kraków 2013, s. 39–66.

25 Św. Tomasz z Akwinu, *O wieczności świata*, w: *Dzieła wybrane*, Warszawa 2001, s. 277–285.

26 „Nie ma sprzeczności między tymi dwoma stwierdzeniami: że coś zostało uczynione przez Boga oraz że nie było momentu, kiedy by nie istniało” (św. Tomasz z Akwinu, *O wieczności świata*, s. 282).

27 Przed św. Tomaszem koncepcję ciągłego stwarzania rozwijało wielu innych teologów, np. św. Augustyn, który w komentarzu do Księgi Rodzaju pisał: „świat nawet przez mgnienie oka nie mógłby istnieć, gdyby Bóg odeń opiekę swą cofnął” (św. Augustyn, *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, 4.12, w: św. Augustyn, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1980, s. 176 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, 25)).



Bóg nieustannie podtrzymuje świat w istnieniu, bo fundamentalna, ontyczna relacja pomiędzy Stwórcą i stworzonym światem rozciąga się na cały okres jego istnienia – niezależnie od tego, czy świat ma swój temporalny początek czy nie (czy istnieje odwiecznie).

Dla tematyki omawianej w tym opracowaniu istotne jest to, że św. Tomasz sformułował przywołany tu argument, chcąc uzgodnić teologiczną koncepcję stworzenia z ideą świata istniejącego odwiecznie. Jego zamiarem nie było wykazywanie, że świat faktycznie istnieje odwiecznie, ale jedynie, że sama idea takiego świata nie jest sprzeczna z teologiczną doktryną o stworzeniu. Powodem zaproponowania takiej interpretacji było to, że odwieczność świata zakładał Arystoteles, a Tomasz, który był zwolennikiem jego filozofii, chciał w ten sposób dowieść, że tę filozofię, a także oparty na niej obraz świata, można uzgodnić z teologią<sup>28</sup>. Jeśli pamięta się o tym, że w XIII wieku – gdy Tomasz proponował tę interpretację – arystotelesowski obraz świata stanowił swego rodzaju odpowiednik współczesnego, naukowego obrazu świata, to nic nie stoi na przeszkodzie, by uznać, iż św. Tomasz jest jednym z prekursorów teologii nauki. Jego analizy były bowiem dokładnie tym, czym – w zamyśle Hellera – ma być uprawianie tej dyscypliny: były autentycznie teologicznym, twórczym, metodologicznie poprawnym namysłem nad ówczesnym, „naukowym” obrazem świata. Co istotne, owocem tego namysłu stała się koncepcja, która może być ciekawą inspiracją dla teologii nauki podejmującej problem teologicznej interpretacji tego, co o początku świata mówi współczesna kosmologia.

Zgodnie z dobrze potwierdzonymi ustaleniami tej nauki historia wszechświata rozpoczyna się 13,7 miliardów lat temu od Wielkiego Wybuchu – supergęstego, gorącego stanu, w którym cała materia skupiona była w „pierwotnym atomie”<sup>29</sup>. W sensie ścisłym jednak kosmologia nie mówi o absolutnym początku wszechświata – Wielki Wybuch jest w tej nauce traktowany w kategoriach

---

28 Na temat tego, jak rozwiązanie św. Tomasza pomogło rozwiązać sytuację kryzysową w XIII-wiecznej teologii, por. M. Heller, T. Pabjan, *Stworzenie i początek wszechświata*, s. 67–88.

29 Hipotezę „pierwotnego atomu” sformułował Georges Lemaître w 1927 roku, natomiast kilka lat wcześniej (w 1922 roku) Aleksander Friedman znalazł rozwiązanie równań pola dające początek modelom kosmologicznym, w których ewolucja wszechświata rozpoczyna się od początkowej osobliwości (jest ona matematycznym odpowiednikiem Wielkiego Wybuchu). Na temat prac leżących u podstaw teorii Wielkiego Wybuchu por. M. Heller, *Ewolucja kosmosu i kosmologii*, Warszawa 1985.

początku obecnej ery ewolucji wszechświata. Chociaż bowiem kosmologia dokładnie rekonstruuje poszczególne okresy historii wszechświata, cofając się w czasie aż do Wielkiego Wybuchu, to jednak chronologicznie pierwszy okres tej historii – era Plancka – pozostaje jak na razie zagadką. W tym okresie musiały się bowiem ujawnić kwantowe efekty grawitacji (ze względu na gigantyczną temperaturę i gęstość materii), a współczesna fizyka jak na razie nie dysponuje odpowiednią teorią – określa się ją ogólnym mianem kwantowej teorii grawitacji – która takie efekty mogłaby poprawnie opisać. Teorie kandydujące do roli tej teorii sugerują – niewykluczone, że teoria kwantowej grawitacji dowiedzie, iż tak faktycznie jest – że „przed”<sup>30</sup> Wielkim Wybuchem wszechświat istniał w jakiejś innej postaci (np. w postaci a-czasowej kwantowej próżni). Jeśli tak rzeczywiście się stanie – jeśli poszukiwana teoria kwantowej grawitacji dowiedzie, że początek wszechświata należy przesunąć do stanów poprzedzających (w sensie logicznym) Wielki Wybuch – to teologia nauki będzie mogła skorzystać z przywołanej wcześniej, „gotowej” interpretacji św. Tomasza. Do istoty stworzenia nie należy bowiem to, że świat ma swój początek w czasie, ale to, że pozostaje on w nieustannej, ontycznej zależności od Boga, który daje światu istnienie i w tym istnieniu go podtrzymuje.

## Stworzenie a ewolucja

Ewolucja wszechświata, którą bada i rekonstruuje kosmologia, warunkuje możliwość biologicznej ewolucji życia. Nic dziwnego, że teoria empiryczna opisująca tę ewolucję – mowa o współczesnej, syntetycznej teorii ewolucji – powinna być przedmiotem szczególnego zainteresowania teologii nauki. Teoria ta jest ściśle związana z teorią Wielkiego Wybuchu, ponieważ ewolucja biologiczna jest jedynie swego rodzaju przedłużeniem albo kontynuacją kosmicznej ewolucji materii, która rozpoczęła się w momencie Wielkiego Wybuchu. Aby bowiem na planecie Ziemi mogło zaistnieć życie, i aby mogła rozpocząć się ewolucja biologiczna, wcześniej musiało dojść do ewolucji chemicznej, w wyniku której pojawiły się pierwiastki i proste związki chemiczne (np. węgiel, tlen, dwutlenek węgla), a następnie do ewolucji biochemicznej, dotyczącej związków organicznych (np. aminokwasów, białek, kwasów nukleinowych).

---

<sup>30</sup> Zgodnie ze standardowym modelem kosmologicznym czas zaczyna płynąć w Wielkim Wybuchu, więc o poprzedzaniu można w tym przypadku mówić tylko w sensie poprzedzania logicznego (a nie temporalnego).

Nauki przyrodnicze umożliwiają spójne połączenie obydwu tych aspektów ewolucji – kosmologicznego i biologicznego – dzięki czemu współczesny, naukowy obraz świata jest obrazem na wskroś ewolucyjnym. Wszechświat, który wyłania się z tego obrazu, nie jest jednak podzielony na „części” odpowiedzialne za poszczególne typy ewolucji, ale jawi się jako jedna wielka całość, będąca dynamicznym układem, który ewoluuje na wszystkich poziomach uorganizowania materii.

Istotną konsekwencją tego, że współczesny obraz świata to obraz ewolucyjny, jest dla Hellera konieczność respektowania zasady naturalizmu metodologicznego. Teologia nauki nie może o tej zasadzie zapominać. W metodologicznym podejściu do problemu ewolucji nie idzie bowiem o to, by koncentrować się na ewolucji biologicznej albo by podkreślać rolę kosmicznej ewolucji całego wszechświata. „Idzie przede wszystkim o niemożność wyjścia łańcucha wyjaśnień poza to, co trzeba wyjaśnić, czyli poza świat materialny. Idzie o to, że ostatecznym wyjaśnieniem dla metody empirycznej może być tylko ewolucja: cofający się, i nie mogący wyjść poza siebie, ciąg następników i poprzedników. W tym sensie obraz świata kreślony przez nauki przyrodnicze musi być ewolucyjny”<sup>31</sup>. Respektowanie zasady naturalizmu metodologicznego jest nieodzownym warunkiem tego, by uniknąć wyjaśnień pseudonaukowych (i zarazem pseudoteologicznych), w których stwórcze działanie Boga usiłuje się sprowadzać do działania jednej z przyczyn fizykalnych, badanych przez nauki przyrodnicze.

Heller podkreśla w tym kontekście, że teologia nauki, która „kontempluje naukę” przez pryzmat prawdy o stworzeniu świata przez Boga, nie może zapominać o tym, iż w perspektywie teologicznej wyjaśnienia świata nie wolno sprowadzać do poszukiwania – w łańcuchu przyczyn i skutków składających się na historię ewoluującego wszechświata – pierwszego ogniwa. W perspektywie teologicznej wyjaśnić świat to wyjaśnić istnienie świata, „a jedynym usprawiedliwieniem istnienia w oczach teologii jest odwołanie się do aktu stworzenia. Takiego usprawiedliwienia wymaga wszystko, także świat materialny ewolucyjnie wyjaśniany przez nauki”<sup>32</sup>. Stworzenie zaś to nie fizyczne zapoczątkowanie historii układu podlegającego ewolucji, ale fundamentalna relacja o charakterze ontycznym pomiędzy Bogiem a światem. Gdy pamięta się o tej różnicy, to staje się jasne, że „ewolucja nie tylko nie stoi w opozycji

---

31 M. Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, s. 120.

32 M. Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, s. 120.

wobec stworzenia, lecz razem z nim daje obraz syntetyczny. Synteza ta zostaje osiągnięta nie przez proste zestawienie, ale na drodze metodologicznej analizy nauki i teologii<sup>33</sup>. Przeprowadzenie tej analizy jest pierwszorzędym zadaniem teologii nauki.

Heller zauważa w tym kontekście, że teologia nauki powinna w sposób szczególny zainteresować się wspomnianą wcześniej koncepcją ciągłego stwarzania (*creatio continua*). Podkreśla, że choć koncepcja ta jest „bardziej «modelem metafizycznym» niż prawdą objawioną<sup>34</sup>”, to jednak współczesne nauki przyrodnicze mogą dostarczyć danych, które w zasadniczy sposób wzbogacą ten model. Dotychczasowe interpretacje tej koncepcji opierały się bowiem na doświadczeniu potocznym i podejściu zdroworozsądkowym, które całkowicie zawodzi np. w przypadku świata kwantowego albo świata rządzonego prawami teorii względności. Ontologia tych światów jest bowiem zasadniczo odmienna od ontologii świata fizyki klasycznej. To właśnie z tego powodu teologia nauki powinna uwzględnić dane naukowe, by nadać koncepcji ciągłego stwarzania bardziej adekwatną interpretację. Poza tym koncepcja ta pozwala w naukowej działalności każdego empiryka, który bada świat przyrody, dostrzegać swego rodzaju „mystyczny element”. Zdaniem Hellera „badacz jest tym, kto bezpośrednio «dotyka» tajemnicy stworzenia<sup>35</sup>”. Ma to istotne konsekwencje dla odkrycia sensu wszelkiej naukowej działalności: skoro bowiem wszechświat badany przez nauki przyrodnicze jest stworzony przez Boga, to wysiłek naukowca nakierunkowany na zrozumienie wszechświata nie jest ślełą grą z rzeczywistością pozbawioną celu i sensu, ale jest odczytywaniem Zamysłu zapisanego w uporządkowanej, racjonalnej strukturze świata przyrody.

Co istotne, Zamysłu tego nie należy pojmować w kategoriach Inteligentnego Projektu (*Intelligent Design*), o którym mówią przeciwnicy teorii ewolucji<sup>36</sup>. Uważają oni, że ślady stwórczego działania Boga można dostrzegać w różnych szczegółach świata przyrody, których rzekomo nauki przyrodnicze nie potrafią wytłumaczyć. Heller podkreśla, że takiej interpretacji nie wolno przyjmować ani uczonemu – bo w swoich badaniach powinien on się kierować zasadą naturalizmu metodologicznego – ani teologowi, bo nie ma on żadnych podstaw do tego, by sądzić, że Stwórca powołuje do istnienia świat

33 M. Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, s. 120.

34 M. Heller, *Wstęp do teologii nauki*, s. 19.

35 M. Heller, *Nauka i teologia*, s. 71.

36 Heller omawia tę teorię, a zarazem poddaje konstruktywnej krytyce, w książce *Filozofia przypadku. Kosmiczna fuga z preludium i codą* (Kraków 2011).

niedoskonały, wymagający nieustannych, nadzwyczajnych interwencji i poprawek. „Oczywiście, świat jest realizacją Wielkiego Projektu, ale Projektu doskonałego zarówno w swej całości, jak i najdrobniejszych szczegółach. Cały Projekt jest śladem Stwórcy i na tym polega jego wymowa”<sup>37</sup>. Ze względu na skojarzenie z teologicznie i metodologicznie niepoprawną teorią Inteligentnego Projektu, Heller woli w tym kontekście mówić o Zamyśle Boga (co z kolei nawiązuje do Einsteinowskiego określenia *The Mind of God*).

Możliwość spójnego włączenia idei ewolucji – odniesionej do całego wszechświata, a w szczególności do życia biologicznego – w teologiczną prawdę o stworzeniu jest podstawowym postulatem kreacjonizmu (teizmu) ewolucyjnego. Zadaniem teologii nauki jest taka reinterpretacja tego postulatu, by w ujęciach teologicznych dotyczących tego zagadnienia stwórcze działanie Boga nie było przeciwstawiane mechanizmom decydującym o przebiegu procesów ewolucyjnych. Heller zwraca w tym kontekście szczególną uwagę na przeciwstawienie – ten argument pojawia się często u zwolenników Inteligentnego Projektu – przypadku, który jest kluczowym czynnikiem decydującym o przebiegu procesów ewolucyjnych, oraz Zamyśłu leżącego u podstaw stwórczego działania Boga. Przeciwstawienie to przyjmuje często postać sugestywnego pytania: Bóg czy przypadek?, które w perspektywie teologicznej wydaje się dopuszczać tylko jedną możliwą odpowiedź – tę wskazującą na Boga i przekreślającą przypadek. Z teologicznego punktu widzenia takie przeciwstawienie jest jednak błędem, bo milcząco zakłada się w nim, że w świecie stworzonym przez Boga jest coś, nad czym On sam nie panuje – co wymyka się spod Jego kontroli. Heller trafnie zauważa, że takie myślenie jest w pewnym sensie powrotem do herezji, jaką był manicheizm, który przeciwstawiał Bogu pierwiastki zła obecne w świecie materii<sup>38</sup>. W ujęciu teologicznym nie ma żadnych podstaw do tego, by jakikolwiek aspekt funkcjonowania mechanizmu świata stworzonego przez Boga wyłączać spod Jego kontroli. „W Bożej perspektywie – stwierdza krótko Heller – nie ma przypadków. To, co my nazywamy przypadkami, jest misternie wkomponowane w całość Zamyśłu”<sup>39</sup>.

---

37 M. Heller, *Nauka i teologia*, s. 71.

38 Por. M. Heller, *Filozofia przypadku*, s. 141–147.

39 M. Heller, *Nauka i teologia*, s. 76.

## Inne zagadnienia teologii nauki

W tym, co zostało do tej pory powiedziane, wyraźnie wybrzmiała już teza Hellera, który podkreśla, że „teologicznym punktem odniesienia dla teologii nauki winna być teologiczna prawda o stworzeniu”<sup>40</sup>. W poprzednich paragrafach tego opracowania wspomnieliśmy krótko o kilku zagadnieniach, które mają bezpośredni związek z tematyką tworzenia, ale z oczywistych względów było to jedynie raczej zasygnalizowanie tej problematyki, a nie dokładne jej omówienie. Łatwo bowiem wskazać na szereg innych, pominiętych tu zagadnień, które dotyczą ewolucji i zarazem domagają się namysłu teologicznego – np. kwestię monogenizmu bądź poligenizmu, grzechu pierworodnego, stworzenia duszy, istnienia wolnej woli itp. W kontekście teorii ewolucji, która mówi o stopniowym, ewolucyjnym rozwoju gatunku *homo sapiens*, żadne z tych zagadnień nie ma prostej, teologicznej interpretacji, i każde z nich domaga się przeprowadzenia solidnej analizy w ramach teologii nauki.

To, że dyscyplina ta spogląda na nauki „przez pryzmat stworzenia”, nie oznacza jednak, że problematykę teologii nauki należy ograniczyć wyłącznie do zagadnień bezpośrednio dotyczących kwestii stworzenia. Skoro bowiem dyscyplina ta ma być teologicznym namysłem nad nauką i jej wynikami, to zakres zagadnień, którymi powinna się zainteresować, jest wyjątkowo szeroki. Oczywiście nie jest tak, że każdy problem o charakterze naukowym powinien być inspiracją dla teologii nauki albo że powinna ona przykładać taką samą wagę do każdej kwestii, którą zajmują się naukowcy. Łatwo jednak wskazać zagadnienia o charakterze ściśle naukowym, które wydają się pozostawać w bezpośredniej relacji do szeroko pojmowanej problematyki teologicznej, i które – właśnie z tego powodu – mogą zainteresować teologię nauki<sup>41</sup>. Warto zakończyć to opracowanie przywołaniem kilku tego typu zagadnień.

Omawiając problematykę stworzenia, wspomnieliśmy już o wartościach, którymi jest przeniknięty wszechświat badany przez nauki przyrodnicze. Choć w naukowym podejściu do świata mówi się niekiedy o tzw. wartościach epistemicznych, to jednak metoda naukowa – zwłaszcza gdy idzie o nauki empiryczne – nie obejmuje swoim zasięgiem wartości w sensie etycznym. Heller zauważa jednak, że w perspektywie teologicznej tego typu wartości są w jakimś

---

<sup>40</sup> M. Heller, *Nauka i teologia*, s. 39.

<sup>41</sup> Zob. J. Dadaczyński, *O niektórych (możliwych) obszarach badań teologii nauki*, w: *Teologia nauki*, s. 75–94.

sensie obecne we wszechświecie, choć z racji metodologicznych nie mogą ich dostrzec nauki przyrodnicze: „stworzony wszechświat jest bowiem urzeczywistnieniem zamysłu Boga, a zamysł ten jest niewątpliwie przeniknięty wartościami, a nawet – można powiedzieć – sam jest Jedną Wielką Wartością”<sup>42</sup>. Sama zaś etyka, która zajmuje się problemem wartości, również jest uwarunkowana strukturą wszechświata badanego przez nauki przyrodnicze. Etyka nie byłaby bowiem możliwa w świecie całkowicie zdeterminowanym, w którym prawa przyrody nie pozostawiałyby człowiekowi żadnej wolności. To doniosłe i ważne dla teologii zagadnienie powinno być przedmiotem zainteresowania teologii nauki.

Kolejną kwestię o podobnym charakterze stanowi problem racjonalności świata. Jak wiadomo, intuicja dotycząca tego, że stworzony przez Boga świat jest racjonalny, była od dawna obecna w myśli teologicznej. Heller zaś łączy tę intuicję z uprawianiem nauk przyrodniczych. W jego interpretacji racjonalność świata to ta jego własność, dzięki której można go poddawać racjonalnym, metodycznym badaniom. Skuteczność, z jaką przeprowadzają te badania nauki przyrodnicze, to najlepszy argument przemawiający za tym, że świat faktycznie jest racjonalny. W perspektywie teologicznej racjonalność świata jest czytelnym śladem racjonalności Boga, który powołał go do istnienia; jest „znamieniem stworzenia”<sup>43</sup>. Heller podkreśla, że jest to kolejny ważny temat, który powinna podjąć teologia nauki, bo w tym przypadku „otwierają się niemal nieograniczone perspektywy do teologicznej refleksji”<sup>44</sup>. W szczególności przedmiotem analiz tej dyscypliny może być kwestia tego, w jaki sposób dokonuje się stwórcze bądź opatrnościowe działanie Boga we wszechświecie, w którym obowiązują prawa przyrody<sup>45</sup>.

Z problemem racjonalności świata ściśle łączy się ciekawe zagadnienie dotyczące tzw. zasady antropicznej, która wskazuje na daleko idące związki pomiędzy strukturą wszechświata i ewolucją życia biologicznego, które w nim się rozwinęło. Wszechświat wydaje się sprzyjać życiu – w tym sensie, że decydujące o mechanizmach jego rozwoju prawa przyrody są tak precyzyjnie

42 M. Heller, *Wstęp do teologii nauki*, s. 18.

43 M. Heller, *Wstęp do teologii nauki*, s. 21.

44 M. Heller, *Wstęp do teologii nauki*, s. 21.

45 Opracowaniami, które można uznać za ambitną próbę realizacji programu teologii nauki w tym zakresie tematycznym, są książki Denisa Edwardsa: *Jak działa Bóg?* (Kraków 2013) oraz *Bóg ewolucji. Teologia trynitarna* (Kraków 2016).

„dostrojone”<sup>46</sup>, iż nawet niewielka ich modyfikacja zupełnie uniemożliwiłaby ewolucję życia, a w konsekwencji – pojawianie się we wszechświecie rozumnego obserwatora. W naturalistycznych wyjaśnieniach tego, że wszechświat sprzyja życiu, naukowcy odwołują się np. do teorii wielu światów głoszącej, że istnieje realnie nieskończenie wiele wszechświatów, w których prawa przyrody nie umożliwiają ewolucji życia. Nie ma zatem – twierdzą oni – żadnej zagadki ani tajemnicy w tym, że wszechświat, w którym żyjemy, sprzyja życiu, bo wszystkie inne wszechświaty są dla życia nieprzyjazne<sup>47</sup>. Zasada antropiczna jest jednakże bardzo podatna na to, by nadawać jej interpretację teleologiczną (wszechświat istnieje dla określonego celu, jakim jest „wyprodukowanie” rozumnego obserwatora). Nic więc dziwnego, że pojawia się w tym kontekście pytanie o to, jak powinna wyglądać jej interpretacja teologiczna<sup>48</sup>. Zagadnienie to wydaje się ciekawym tematem dla teologii nauki. W ramach tej dyscypliny należałoby np. rozstrzygnąć, w jaki sposób i w jakim zakresie można wykorzystywać zasadę antropiczną w teologicznej bądź filozoficznej argumentacji za istnieniem Boga.

W cytowanej już książce *Nauka i teologia* Heller omawia jeszcze inny obszar zagadnień, który powinien zainteresować teologię nauki. Podtytuł tej książki – *Niekoniecznie tylko na jednej planecie* – podpowiada, o jakich zagadnieniach mowa. Chodzi o problem możliwości istnienia we wszechświecie innych istot rozumnych, a raczej o sformułowanie teologicznie poprawnej interpretacji tego zagadnienia<sup>49</sup>. Jeśli istnieją gdzieś we wszechświecie – argumentuje Heller – istoty rozumne, to w perspektywie teologicznej również i one są dziećmi Boga. Pojawia się jednak w tym miejscu szereg pytań, które domagają się teologicznego namysłu: czy te istoty również potrzebują odkupienia? A jeśli tak, to czy można mówić o jakimś rodzaju wcielenia Boga na innych planetach? A jeśli istnieje wiele różnych cywilizacji pozaziemskich, to czy można przyjąć, że wcielenie następuje wielokrotnie? „Przez postawienie

---

46 Termin „precyzyjne dostrojenie” (ang. *fine tuning*) jest swego rodzaju terminem technicznym, przyjmowanym na oznaczenie subtelnej precyzji, jaka jest konieczna do tego, by parametry kosmologiczne (np. wartości stałych fizycznych, masy i ładunki cząstek elementarnych itp.) umożliwiły ewolucję życia we wszechświecie. Por. np. J. Turek, *Komiczne koincydencje. Proponowane wyjaśnienia*, Lublin 2014.

47 Por. np. S. Hawking, L. Młodinow, *Wielki Projekt*, Warszawa 2015.

48 Por. T. Pabjan, *Uwagi o teistycznej interpretacji zasady antropicznej*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 55 (2019) nr 1, s. 71–95.

49 Zob. M. Heller, *Nauka i teologia*, s. 77–82.



takich pytań – zauważa Heller – nasze poczucie realizmu zostaje wystawione na ciężką próbę. Ale teolog, dobrze zaprawiony w chrześcijańskiej dogmatyce, powinien być przygotowany na takie próby<sup>50</sup>. Chrześcijańska teologia od samego początku rozwijana była w duchu antropocentryzmu i „chrysto-geocentryzmu”, czyli w przekonaniu, że człowiek – jako korona stworzenia – jest unikalnym dziełem Boga, a wcielenie i odkupienie dokonane przez Chrystusa, choć ich skutki rozciągają się na cały wszechświat, są przywilejem mieszkańców Ziemi. Współczesne nauki przyrodnicze mogą pomóc teologii uwolnić się od tego przekonania. Skoro bowiem Stwórca jest nieskończony, to wcale nie musi się On ograniczać tylko do jednego stworzonego świata<sup>51</sup> i tylko do jednej cywilizacji istot rozumnych – równie dobrze może powołać do istnienia wiele (lub nawet nieskończenie wiele) takich cywilizacji. W takim zaś przypadku stawianie pytań o wiele możliwych wcieleń Boga jest w pełni uzasadnione. Heller podkreśla w tym kontekście, że proponując taką tematykę, wcale nie głosi wielości wcieleń; nalega jedynie, „by dostrzegać problem i pozostawiać otwartymi różne możliwości”<sup>52</sup>. Samo bowiem rozważanie takich możliwości spełnia ważną funkcję teologiczną – „zamienia chrysto-geocentryzm w komiczny uniwersalizm chrześcijaństwa”<sup>53</sup>.

\* \* \*

Czytelnik tego tekstu – zwłaszcza jeśli ma zamiłowanie do różnego rodzaju klasyfikacji i metodologicznych rozróżnień – z pewnością nie będzie usatysfakcjonowany tym, że Heller, który postuluje konieczność istnienia nowej dyscypliny teologicznej, nie tworzy w swoich publikacjach formularza zawierającego rubryki uwzględniające takie pozycje, jak „przedmiot (materialny i formalny)”, „metoda” oraz „cel” teologii nauki. Wydaje się, że w podsumowaniu artykułu poświęconego tej problematyce tworzenie takiego formularza również nie jest potrzebne – przede wszystkim z tego względu, że nie czyni tego sam Heller, który nie rozróżnia wyraźnie przedmiotu materialnego i formalnego teologii nauki, niewiele pisze o metodzie, na której ta dyscyplina powinna się opierać,

50 M. Heller, *Nauka i teologia*, s. 81.

51 Heller zauważa, że właśnie z tego powodu wspomniana wcześniej teoria wielu światów powinna zainteresować również samych teologów. Por. M. Heller, *Filozofia i wszechświat*, Kraków 2006, s. 428–429.

52 M. Heller, *Nauka i teologia*, s. 82.

53 M. Heller, *Nauka i teologia*, s. 82.

i nie poświęca zbytnej uwagi temu, jaki ma ona mieć cel. W rzeczywistości jednak każda z tych kwestii jest w jego analizach uwzględniona (przedmiotem materialnym są nauki i uzyskiwane przez nie wyniki, przedmiotem formalnym jest kontekst teologiczny problematyki naukowej, metoda jest określona przez sam charakter teologii, zaś celem jest pogłębienie i wzbogacenie analiz teologicznych), choć nie w takim zakresie, by można było na ich podstawie wypełnić formularz potrzebny do zarejestrowania – w odpowiednim urzędzie – nowej dyscypliny naukowej. Pewnym usprawiedliwieniem tej okoliczności jest to, że dyscyplina ta jeszcze nie powstała, i to dopiero jej adepci mają za zadanie dookreślić jej przedmiot, metodę i cel. Nie ma wielkiej przesady w stwierdzeniu, że mówiąc o teologii nauki, Heller preferuje znaną z fizyki metodę operacyjnego definiowania pojęć, takich jak przedmiot, metoda i cel teologii nauki: nie podaje „gotowej” definicji, która precyzyjnie określa każde z tych pojęć, ale w swoich analizach pokazuje, na czym w praktyce polega uprawianie tej dyscypliny. Czyniąc to, pośrednio określa również sam przedmiot, metodę i cel teologii nauki.

Teologię definiuje się najczęściej jako uporządkowany, systematyczny i metodyczny namysł nad treściami wiary. Treści te muszą być jednak zawsze odniesione do obowiązującego obrazu świata, a ten jest dziś w istotnym zakresie kształtowany przez nauki przyrodnicze. Wielu teologów ciągle jeszcze zdaje się nie dostrzegać tej okoliczności. Ignorowanie tego, co mają do powiedzenia naukowcy badający świat przyrody, jest jednak luksusem, na który teolodzy nie mogą sobie pozwalać. Skoro bowiem stwórcą świata przyrody jest Bóg, to w perspektywie teologicznej dane nauk przyrodniczych należy traktować jako informacje, które bezpośrednio dotyczą dzieła stworzenia – które ujawniają jego „techniczną” stronę. Zaproponowana przez Hellera koncepcja teologii nauki jest próbą stworzenia osobnej dyscypliny teologicznej, w której wyniki uzyskiwane w naukach przyrodniczych będą nie tylko uwzględniane przez teologów, ale staną się podstawą autentycznie nowego stylu uprawiania teologii. Czy ten plan nie jest zbyt ambitny? Innymi słowy, czy teologia nauki ma szanse na to, by zaistnieć i stać się niezależną, dopracowaną metodologicznie dyscypliną, w której teologowie poddadzą solidnym analizom fakt istnienia nauk przyrodniczych i uzyskiwane w tych naukach wyniki? Czas pokaże. Przyszłość teologii nauki leży w rękach teologów, a nie specjalistów z zakresu filozofii przyrody albo kosmologii lub innych nauk przyrodniczych. Ale nawet jeśli teologia nauki nie powstanie od razu jako gotowa, niezależna dyscyplina teologiczna, to z pewnością program nakreślony przez Hellera ma spore szanse

na to, by stać się inspiracją dla teologów. Jeśli tak się stanie – jeśli przynajmniej niektórzy z nich zwrócą uwagę na nauki przyrodnicze i uczynią je punktem wyjścia dla analiz ściśle teologicznych – to omawiana tu propozycja spełni swoje zadanie.

## Bibliografia

- Augustyn św., *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, w: św. Augustyn, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1980, s. 113–382 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, 25).
- Barbour I. G., *Ways of Relating Science and Theology*, w: *Physics, Philosophy and Theology: A Common Quest for Understanding*, eds. R. J. Russell, W. R. Stoeger, G. V. Coyne, Vatican City State 1988, s. 21–48.
- Dadaczyński J., *O niektórych (możliwych) obszarach badań teologii nauki*, w: *Teologia nauki*, red. J. Mączka, P. Urbańczyk, Kraków 2015, s. 75–94.
- Edwards D., *Bóg ewolucji. Teologia trynitarna*, Kraków 2016.
- Edwards D., *Jak działa Bóg?*, Kraków 2013.
- Hawking S., Mlodinow L., *Wielki Projekt*, Warszawa 2015.
- Heller M., *A program for theology of science*, w: *Creative tension. Essays on science and religion*, Philadelphia–London 2003, s. 29–32.
- Heller M., *Ewolucja kosmosu i kosmologii*, Warszawa 1985.
- Heller M., *Filozofia i wszechświat*, Kraków 2006.
- Heller M., *Filozofia przypadku. Kosmiczna fuga z preludium i codą*, Kraków 2011.
- Heller M., *Nauka i teologia – niekoniecznie tylko na jednej planecie*, Kraków 2019.
- Heller M., Pabjan T., *Stworzenie i początek wszechświata*, Kraków 2013.
- Heller M., *Program teologii nauki*, w: *Nowa fizyka i nowa teologia*, Tarnów 1992, s. 116–118.
- Heller M., *Stworzenie a ewolucja*, „Communio” 2 (1982), s. 58–66.
- Macek W. M., *Teologia nauki według księdza Michała Hellera*, Warszawa 2010.
- Macek W. M., *Teologia nauki*, w: *Oblicza racjonalności. Wokół myśli Michała Hellera*, red. B. Bartosz, J. Mączka, W. P. Grygiel, M. L. Hohol, Kraków 2011, s. 203–237.
- Pabjan T., *Anatomia konfliktu. Pomędzy nowym ateizmem a teologią nauki*, Kraków 2016.
- Pabjan T., *Uwagi o teistycznej interpretacji zasady antropicznej*, „Studia Philosophiae Christianae” 55 (2019) nr 1, s. 71–95.

- Pedersen O., *Konflikt czy symbioza? Z dziejów relacji między nauką a teologią*, Tarnów 1997.
- Polak P., *Teologia nauki w perspektywie metodologicznej*, w: *Teologia nauki*, red. J. Mączka, P. Urbańczyk, Kraków 2015, s. 25–56.
- Tomasz z Akwinu, *O wieczności świata*, w: Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, Warszawa 2001, s. 277–285.
- Turek J., *Komiczne koincydencje. Proponowane wyjaśnienia*, Lublin 2014.
- Życiński J., *W poszukiwaniu teologii nauki*, w: *Nauka – religia – dzieje. II Seminarium Interdyscyplinarne w Castel Gandolfo, 6–9 września 1982 roku*, red. J. A. Janik, P. Lenartowicz, Kraków 1984, s. 80–86.

---

## Abstrakt

### *Michała Hellera koncepcja teologii nauki*

Tematyka artykułu oscyluje wokół koncepcji teologii nauki zaproponowanej przez Michała Hellera. W ujęciu tego autora teologia nauki ma być nową dyscypliną teologiczną, która uczyni przedmiotem swoich analiz fakt istnienia nauk – w szczególności nauk przyrodniczych – oraz uzyskiwane w tych naukach wyniki. W pierwszej części artykułu omówiona zostanie sama idea teologii nauki. W zamyśle Hellera dyscyplina ta ma spoglądać na nauki przez pryzmat teologicznej prawdy o stworzeniu świata przez Boga. Problematyka stworzenia staje się w tym ujęciu punktem odniesienia dla analiz poświęconych teoriom naukowym, które mówią o początku świata i o ewolucyjnym początku życia biologicznego. Te i tym podobne zagadnienia, które mogą być przedmiotem zainteresowania teologii nauki, zostaną krótko omówione w dalszej części artykułu.

**Słowa kluczowe:** teologia nauki, Michał Heller

---

## Abstract

### *Michael Heller's concept of the theology of science*

The article deals with a concept which was proposed by Michael Heller, who argues that a new theological discipline should be created to deal with sciences and their

results. The primary tasks of the theology of science – it is the name of this new discipline – is to theologially analyze the fact of the existence of science and its results. The very idea of the theology of science is presented in the first part of the paper, then some issues that may interest this discipline are discussed. Special attention is paid to the problematics of creation, and to some strictly scientific issues that are directly related to this topic (e.g. the beginning of the universe, the evolution of life, the rationality of the world, the anthropic principle, the existence of other intelligent beings in the universe).

**Keywords:** theology of science, Michael Heller

