

Marek Błaszczuk
(Poznań)

O PROBLEMIE RELACJI MIĘDZY FILOZOFIĄ A TEOLOGIĄ. PRELIMINARIA

Nie sposób nie zauważyć, że współczesna religijność katolicka przeżywa swoisty kryzys¹. „Coraz więcej ludzi rezygnuje z *trudu* odnajdywania Boga bądź przyjmuje wiarę wybiórczo – na zasadzie afirmacji tych jej prawd, które nie kolidują ze stworzoną na własny użytek wizją rzeczywistości”². Ów kryzys pogłębia, jak można sądzić, coraz silniej zaznaczający się dziś konflikt między filozofią a teologią, rozumem a wiarą, i próba jego rozstrzygnięcia wyłącznie poprzez radykalne przeciwstawienie, poprzez dysjunkcję albo-albo. Szczególnie mamy tu na myśli głośny w ostatnich latach spór nowych ateistów (jak np. R. Dawkins, Ch. Hitchens, D. Dennett) z apologetami religii (jak np. D. D’Souza, M. Novak, F. Collins)³. W tym kontekście bowiem Ateny i Jerozolima jawią się

¹ Zob. np. R. Rorty, G. Vattimo, *Przyszłość religii*, Kraków 2010.

² W. Wójtowicz, *Perspektywy rozwoju wiary we współczesnym świecie według kardynała Józefa Ratzingera*. Cyt. za <http://www.duszpasterstwonauczycieli.pl/index.php/czytelnia/13-varia/18-perspektywy-rozwoju-wiary-we-wspolczesnym-swiecie-wg-kard-j-ratzingera#sdfootnote1anc> (30.04.2014); Tenże, *Współczesne zagrożenia wiary według kardynała Josepha Ratzingera*, <http://www.duszpasterstwonauczycieli.pl/index.php/czytelnia/13-varia/14-wspolczesne-zagrozenia-wiary-wg-kard-josepha-ratzingera#sdfootnote5sym> (30.04.2014).

Zob. J. Ratzinger, *Podstawy moralności chrześcijańskiej*, Poznań 1999, s. 35-38.

³ Zob. np. M. Twardowski, *Ateistyczny fundamentalizm Richarda Dawkinsa i jego krytyka*, „Humaniora. Czasopismo Internetowe”, 2, 6, 2014, s. 51-60. Zob. także K. Rajewicz, *Przyrodnicze a teologiczne ujęcie genezy i rozwoju człowieka*, Wrocław 2008, s. 147-203.

jako dwa, skrajnie różne i niesprowadzalne do siebie bieguny ludzkiego poznania, dodajmy, bieguny sobie wrogie. Pytanie o relację racjonalistycznej nauki do (ir)racjonalistycznej (a dokładniej: posiadającej inny typ racjonalności) wiary zdaje się tedy być pytaniem o granice ludzkiej wiedzy, zasięg i możliwości epistemologicznych penetracji, to wreszcie pytanie o sam status nauk przyrodniczych i teologicznych (nieempirycznych).

Niniejszy artykuł, jak zobaczymy, ma przybliżyć fakt, że filozofia (rozum) i teologia (wiara) nie muszą stać do siebie w sprzeczności, że nie muszą być sobie wrogie i wzajem się zwalczać. Co więcej, że mogą się uzupełniać i poznawczo dopełniać w poszukiwaniu Prawdy. Przerzucenie mostu pomiędzy filozofią a teologią, pomimo licznych trudności, zdaje się bowiem być próbą takiego ich połączenia (lub przynajmniej zbliżenia), w którym relacja Aten do Jerozolimy będzie możliwie symetryczna i z dwóch stron akceptowalna. Ukazanie owego połączenia – zarówno w obrębie samej filozofii chrześcijańskiej, jak i w kontekście chrześcijańskiego naturalizmu – jest właśnie głównym celem niniejszej pracy. Artykuł tym samym podzielony jest na dwie zasadnicze części. W pierwszej z nich przybliżony zostanie problem relacji filozofii do teologii w ramach myśli chrześcijańskiej (K. Wojtyła, J. Ratzinger), w drugiej natomiast – w odniesieniu do fundamentalnych założeń ewolucjonizmu i wynikających zeń kontrowersji (P. Teilhard de Chardin, M. Heller)⁴.

⁴ Trzeba tu odnotować, iż artykuł – z racji problematyczności materii, którą porusza – dotyczy zasadniczo trzech typów relacji, które wprawdzie zachodzą na siebie, ale jednak nie są całkowicie tożsame. Mamy tu na myśli następujące typy relacji: filozofia-teologia, rozum-wiara oraz nauka-religia. W pierwszej części niniejszej pracy mowa przede wszystkim o relacji filozofii do teologii chrześcijańskiej (K. Wojtyła) oraz, co z tym związane, rozumu do wiary (J. Ratzinger). Druga zaś jej część traktuje o relacji nauki do religii (P. Teilhard de Chardin, M. Heller), jednakże szczególnie podkreślić tu należy, iż pojęcie ewolucji, którego kontekst jest w toku wywodu przywoływany, zdaje się być wieloznaczne. Można ją bowiem rozumieć na sposób teistyczny – wówczas jawi się ona jako kierowany, sterowany przez Boga proces (ewolucjonizm teistyczny), albo czysto naturalistyczny, przyrodniczy – wówczas jest to proces, w którym nie uczestniczą żadne siły nadprzyrodzone (ewolucjonizm naturalistyczny). Fakt ten godny jest wyłączenia, ponieważ zarówno Darwin, jak i Teilhard de Chardin mówią o ewolucji, jednak inaczej ją rozumieją. Darwin pojmuje ją na sposób naturalistyczny (przyrodniczy), natomiast dla Teilharda ewolucja ma charakter filozoficzno-religijny, a nawet mistyczny. Warto również zaznaczyć, iż J. Życiński i M. Heller używają z kolei terminu „ewolucja” w naturalistycznym sensie, a mimo to znajdują miejsce dla Boga – znajdują ją wszak w momencie stworzenia, gdy ustanawiał On prawa przyrody. Dopiero przez te prawa, które rządzą procesami ewolucji, Bóg – ich zdaniem – jest w ewolucji obecny. Stanowisko Życińskiego i Hellera nie wydaje się więc być ortodoksyjnie teistyczne, lecz raczej de-

Zanim jednak zarysowane zostaną współczesne propozycje jeśli nie pogodzenia, to przynajmniej zbliżenia do siebie filozofii i teologii, zrazu trzeba zaznaczyć, iż w historii myśli ludzkiej pojawiały się podobne tematy i owe próby były podejmowane już znacznie wcześniej niż w wieku dwudziestym. Tu przede wszystkim wspomnieć należy średniowieczne, scholastyczne dzieło św. Tomasza z Akwinu⁵. W konsekwencji wymienić należy także nowożytnych wybitnych filozofów i uczonych, a jednocześnie teologów i ludzi głęboko wierzących (można powiedzieć, tych, dla których religia stała się wręcz wielką inspiracją do naukowych poszukiwań i konstruowania wyjaśnień otaczającego świata), jak na przykład Mikołaj Kopernik (autor głośnego dzieła *De revolutionibus orbium coelestium*), Galileusz (który w liście do o. Castellego z 1613 roku pisał, że „Pismo Święte i przyroda pochodzą od Słowa Bożego. Pierwsze jako podyktowane przez Ducha Świętego, a ta druga jako wierna wykonawczyni nakazów Bożych”), Kartezjusz (który w Bogu widział gwaranta *jasności* i *wyraźności* oraz źródło poznania niepowątpiewalnego), Franciszek Bacon (twórca eksperymentalnej metody nowożytnej nauki), Isaac Newton (twórca praw dynamiki i prawa powszechnego ciężenia), Gottfried Wilhelm Leibniz (niemiecki polihistor, twórca rachunku różniczkowego), Blaise Pascal (twórca *trójkąta Pascala*, *prawa Pascala*, współtwórca teorii prawdopodobieństwa, a zarazem człowiek niezwykle religijny, porzucający *porządek rozumu*), czy wreszcie Grzegorz Mendel (zakonnik, opat zakonu augustianów na Morawach, prekursor genetyki). To oczywiście tylko niektórzy myśliciele, dla których filozofia pozostawała w ścisłym związku z wiarą, a wiara była ważną inspiracją na drodze filozoficznych poszukiwań⁶.

istyczne (ewolucjonizm deistyczny). Heller bowiem nie wierzy w nadnaturalne interwencje Boga w przyrodę (cudy), która dopiero jako całość ujawnia swą racjonalność, „matematyczność”. Niemniej jednak mówi on o „racjonalności przez duże R”, co można rozumieć, że Wszechświat ma pewien rys boskości. Mając to wszystko na uwadze – będąc w pełni świadomym problematyczności poruszanej materii, w szczególności zaś pojęciowych ograniczeń i związanych z nimi kontrowersjami natury metodologicznej – prześledzenie relacji między filozofią a teologią (poznaniem rozumowym, racjonalnym, a tym opartym na wierze) wydaje się być zagadnieniem niezwykle interesującym i właśnie współcześnie – w czasach obserwowalnego kryzysu religijności – godnym podjęcia.

⁵ S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Poznań 2002, s. 33-39. Por. G.R. Evans, *Filozofia i teologia w Średniowieczu*, Kraków 1996.

⁶ Zob. np. S. Sarnowski, *Leczenie się z kompleksu Galileusza*, w: E. Czerwińska (red.), *Wartość i świadomość w filozoficznej drodze*, Poznań 2005, s. 49-80. Por. E.L. Mascall, *Teologia chrześcijańska a nauki przyrodnicze*, Warszawa 1968, s. 12-55; J. Caputo, *Philosophy and Theology*,

1. Problem dialogu filozofii i teologii w obrębie myśli chrześcijańskiej

W tym miejscu podjęty zostanie problem relacji filozofii do teologii, a ściślej rozumu do wiary, w obrębie myśli chrześcijańskiej. Zaprezentowane tu stanowiska mają wyłuszczyć specyfikę filozofii chrześcijańskiej, z jednej strony – spełniającej metodologiczne wymogi naukowości i dążącej do racjonalności, z drugiej zaś – opartej na Objawieniu (a przeto wykraczającej poza tradycyjnie rozumianą racjonalność)⁷. Wydaje się, iż zarówno antropologiczne ujęcie Karola Wojtyły (papieża Jana Pawła II), jak i Josepha Ratzingera intelektualna wizja chrześcijaństwa najlepiej wpisują się w problematykę owego dyskursu.

Między rozumem a wiarą. Propozycja Jana Pawła II

Współczesny głos w sprawie relacji filozofii (rozumu) do teologii (wiary) podjął Karol Wojtyła (papież Jan Paweł II) w encyklice *Fides et Ratio. O relacjach między wiarą a rozumem*. Już w jej wstępie czytamy: „wiara i rozum (Fides et ratio) są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy”⁸. Zrazu możemy jednak zapytać, czy owe skrzydła, o których pisze Wojtyła, są równoważne? Czy tworzą jedność? Czy są raczej od siebie niezależne? Wskazówką może okazać się tu kolejne zdanie encykliki: „sam Bóg zaszczerpił w ludzkim sercu pragnienie poznania prawdy, którego ostatecznym celem jest poznanie Jego samego, aby człowiek – poznając Go i miłując – mógł dotrzeć także do pełnej prawdy o sobie”⁹. Wydaje się zatem, że wizja Jana Pawła II dopuszcza porozumienie Aten i Jerozolimy, nie przekreśla całkowicie filozofii, a jedynie uwypukla jej podrzędność względem teologii, albowiem to właśnie w Bogu ulokowana jest prawda, lub lepiej: sam Bóg jest Prawdą. Na marginesie zapiszmy, iż myśl Karola Wojtyły jest na wskroś antropologiczna (homocentryczna), o czym zdaje się świadczyć przywoływane przezeń Sokratejskie wezwanie *poznaj samego siebie* jako prymarny cel filozofowania („wezwanie *poznaj*

Nashville 2006; D. Allen, E. Springsted, *Philosophy for Understanding Theology*, Louisville-London 2007.

⁷ Por. E. Morawiec, *Przedmiot i zadania filozofii chrześcijańskiej*, „Studia Philosophiae Christianae”, 17, 1, 1981, s. 43-72. Zob. także Tenże, *Wybrane filozoficzne koncepcje rozumu ludzkiego i racjonalność*, Warszawa 2014.

⁸ Jan Paweł II, *Fides et Ratio*, Poznań 1998, s. 3.

⁹ Tamże.

samego siebie, wyryte na architrawie świątyni w Delfach, stanowi świadectwo fundamentalnej prawdy, którą winien uznawać za najwyższą zasadę każdy człowiek, określając się pośród całego stworzenia właśnie jako *człowiek*, czyli ten, kto *zna samego siebie*¹⁰).

Jan Paweł II, przeciwstawiając system filozoficzny filozoficznemu myśleniu, przestrzega przed nadmiernym powoływaniem się na ludzki rozum. Apoteoza rozumu, przekonanie o bezbłędności i absolutności jego rozwiązań – mówiąc słowami Emmanuela Mouniera, dążenie do „systematyzacji systemów”¹¹ – prowadzi bowiem do swoistej pychy filozoficznej, która objawia się nie tylko wyrugowaniem z rzeczywistości transcendencji, ale i samouwielbieniem, rozmiłowaniem się we własnej spekulacji jako jedynej słusznej i uniwersalnej teorii, która – w założeniu – ma wyjaśnić całość rzeczywistości, dając odpowiedzi na wszystkie nurtujące ludzkość pytania. Jak pisze Karol Wojtyła: „zdolność do abstrakcyjnej refleksji właściwa dla umysłu ludzkiego pozwala, aby nadał on – poprzez aktywność filozoficzną – ścisłą formę swojemu myśleniu i w ten sposób wypracował wiedzę systematyczną, odznaczającą się logiczną spójnością twierdzeń i harmonii treści. (...) W praktyce rodziło to często pokusę utożsamiania jednego tylko wybranego nurtu z całą filozofią. Jest jednak oczywiste, że w takich przypadkach dochodzi do głosu swoista *pycha filozoficzna*, która chciałaby nadać własnej wizji niedoskonałej i zawężonej przez wybór określonej perspektywy rangę interpretacji uniwersalnej”¹². Możemy zauważyć, iż autor *Miłości i odpowiedzialności* stanowczo kontestuje wszelkie formy filozofii spekulatywnej, uważa bowiem, że czysty (ufundowany na abstrakcyjnym myśleniu) rozum nie jest w stanie przeniknąć *tajemnicy* istnienia (w sensie Marcelowskim), nie jest w stanie poznać tego, co najbardziej problematyczne z punktu widzenia egzystencji.

Powyższe rozważania skłoniły Jana Pawła II do uznania filozofii za doskonałe narzędzie poznania ostatecznej prawdy. Stąd filozofia jawi się tu jako służka teologii, jako droga wiodąca do Absolutu, który jest Miłością. Wiara, innymi słowy, „cenzuruje” rozum, który uparcie chce pozostać wyłącznie na poziomie pojęciowej spekulacji. *Fides*, konstatuje Wojtyła, „widzi bowiem w filozofii drogę wiodącą do poznania podstawowych prawd o życiu człowieka. Zarazem

¹⁰ Tamże, s. 4.

¹¹ E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, Kraków 1964, s. 221.

¹² Jan Paweł II, dz. cyt., s. 7-8.

uznaje filozofię za nieodzowne narzędzie, pomagające głębiej rozumieć wiarę i przekazywać prawdę Ewangelii tym, którzy jeszcze jej nie znają (...) rozum, skupiony jednostronnie na poszukiwaniu wiedzy o człowieku jako podmiocie, wydaje się zapominać, iż powołaniem człowieka jest dążenie do prawdy, która przekracza jego samego. Bez odniesienia do niej każdy zdany jest na samowolę ludzkiego osądu, a jego istnienie jako osoby oceniane jest wyłącznie według kryteriów pragmatycznych, opartych zasadniczo na wiedzy doświadczałnej, pod wpływem błędnego przeświadczenia, że wszystko powinno być podporządkowane technice¹³. Radykalne opowiedzenie się jednostki po stronie *Ratio* zdaje się tedy być niebezpieczne, obok wspomnianej pychy i pokusy wypracowania odrębnego systemu aksjologicznego zasadzonego na wartościach pragmatycznych i scjentyistycznych, grozi – w konsekwencji – upadkiem w relatywizm, postmodernistyczny eklektyzm, sceptycyzm, agnostycyzm czy wreszcie nihilizm. Oto – podług czołowego polskiego personalisty – fundamentalne błędy filozofii monologicznej.

Jan Paweł II, pomimo poczynionych zastrzeżeń, podkreśla wszak nierozdzielność filozofii i teologii. Jedność ta przejawia się w tym, że zarówno *Fides*, jak i *Ratio* dążą do wspólnego celu, którym jest poszukiwanie Prawdy. „Istnieje – pisze – głęboka i nierozdzielna jedność między poznaniem rozumowym a poznaniem wiary. (...) Wiara wkracza nie po to, by pozbawić rozum autonomii albo ograniczyć przestrzeń jego działania, lecz po to tylko, by uzmysłowić człowiekowi, że w tych wydarzeniach objawia się i działa Bóg Izraela. Dogłębne poznanie świata i dziejowych wydarzeń nie jest zatem możliwe, jeśli człowiek nie wyznaje zarazem wiary w Boga, który w nich działa. Wiara wyostrza wewnętrzny wzrok i otwiera umysł, pozwalając mu dostrzec w strumieniu wydarzeń czynną obecność Opatrzności. (...) Znaczy to, że człowiek dzięki światłu rozumu potrafi rozeznaczyć swoją drogę, ale może ją przemierzyć szybko, uniknąć przeszkód i dotrzeć do celu, jeśli szczerym sercem uznaje, że jego poszukiwanie jest wpisane w horyzont wiary¹⁴. Dla Wojtyły, podsumujmy, relacja filozofii do teologii nie ma więc polegać na rywalizacji, lecz na świadomym przenikaniu się i wzajemnym uzupełnianiu, harmonijnym poznawaniu rzeczywistości transcendentnej.

¹³ Tamże, s. 9-10.

¹⁴ Tamże, s. 29-30. Por. A. MacIntyre, *Bóg, filozofia, uniwersytety*, Warszawa 2013, s. 227-235.

Josepha Ratzingera intelektualna wizja chrześcijaństwa

Inne zgoła spojrzenie na problem dialogu Aten i Jerozolimy przedstawia wybitny niemiecki teolog Joseph Ratzinger. Dołożył on bowiem wszelkich starań – i w tym też kontekście zostanie tu podjęta jego intelektualna wizja chrześcijaństwa – by bronić racjonalności wiary. Autor *Wprowadzenia do chrześcijaństwa* konstatuje, iż spotkanie z filozofią grecką było wręcz konieczne dla zaistnienia i wielowiekowego przetrwania nauki Chrystusa. Fenomen chrześcijaństwa polega więc na przyswojeniu języka filozofii i chętnym wyrażaniu się w terminach wypracowanych przez kulturę Greków. Antyczny Logos, zdaniem Ratzingera, stał się Słowem ukazującym rozumną naturę samego Boga¹⁵.

Joseph Ratzinger, jak powiedzieliśmy, postuluje chrześcijaństwo w pełni otwarte na zdobycze filozofii, krytykuje także instrumentalne ich traktowanie i wykorzystywanie. Religia zdaje się tu być istotowo wpisana w *Ratio*, co według papieża seniora pozwoliło na swoiste przejście „od mitu do Logosu”, czyli od czystej, naiwnej, ludowej pobożności i magicznej religijności, do wiary ugruntowanej, prze-myślanej, silnie zasadzonej na fundamencie filozoficznej refleksji. Wizja Josepha Ratzingera, dodajmy, jest teleologiczna, człowiek – dzięki pomocy filozofii właśnie – odnajduje bowiem racje i sens istnienia, wie, że dzieje świata są celowe, przepełnione boską twórczością i miłością. Wiara jednakże wymaga odeń poświęcenia i wyrzeczeń, jako fenomen ontologiczny i zarazem egzystencjalny, wymaga *skoku* od codzienności do Tajemnicy, wolnej, heroicznej decyzji człowieka jako osoby¹⁶.

Jak zaznaczono wyżej, niemiecki duchowny dążył do racjonalizacji wiary, *ergo* do racjonalnej interpretacji dogmatów teologicznych. Wydaje się, że na pierwszy rzut oka niepodobna tego dokonać, że prawdy doktrynalne ustanawiane na przestrzeni wieków i podane przez Kościół do wierzenia nie mogą podpaść pod krytyczny osąd ludzkiego rozumu. Ratzinger natomiast proponuje, abyśmy na dogmat o Trójcy Świętej, na przykład, jeden z najbardziej problematycznych

¹⁵ Zdaniem Ratzingera Bóg jest nie tylko Mądrością (Logosem), ale przede wszystkim także Miłością, która znacząco wykracza poza ramy rozumu rachującego i spekulatywnego. Jest Tajemnicą, samym misterium miłości. Por. W. Wójtowicz, *Logos, który jest Miłością*:

<http://www.duszpasterstwonauczycieli.pl/index.php/czytelnia/13-varia/16-logos-ktory-jest-miloscia> (30.04.2014).

¹⁶ Zob. tenże, *Interpretacja rzeczywistości wiary w refleksji teologicznej kardynała Józefa Ratzingera*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie”, 7, 2002, s. 115-134. Wiara, zdaniem Ratzingera, zdaje się być swoistym rozumieniem (*ver-stehen*), trwałym obstawaniem przy Prawdzie.

tycznych do eksplikacji z punktu widzenia *Ratio*, spojrzeli z różnych punktów widzenia, podobnie jak nauki przyrodnicze – poprzez posługiwanie się różnymi teoriami i modelami – radzą sobie z wyjaśnianiem wewnątrzświatowych zjawisk i narastającej złożoności materii. W tej perspektywie, Bóg na płaszczyźnie substancji jest jeden, na poziomie relacji jawi się zaś jako Trójca. Relacja między Osobami Trójcy – konstatuje były prefekt Kongregacji Nauki Wiary – winna być tedy ujmowana nie przypadłościowo, lecz właśnie istotowo (jako wielojedność), nie sposób bowiem pomyśleć Ojca bez Syna i relacji między nimi oraz ich samych bez odniesienia do Ducha Świętego. „Bez Jezusa – pisze Joseph Ratzinger – nie wiedzielibyśmy, czym *Ojciec* rzeczywiście jest. Zostało to ukazane w Jego modlitwie, a modlitwa ta jest z Nim nierozłącznie związana. Jezus nie zanurzony ustawicznie w Ojcu, bez nieustannej najgłębszej z Nim komunii, byłby zupełnie inną istotą niż Jezus Biblii, rzeczywisty Jezus historii. (...) Do istoty Jezusa należy nieodłącznie modlitewna komunikacja z Bogiem. Ona Go konstituuje. Bez niej nie byłby On tym samym, kim jest. Ale czy należy ona też do istoty Ojca, do którego Jezus się zwraca, tak że również On byłby kimś innym, gdyby się Jezus do Niego w ten sposób nie zwracał? Czy też przechodzi to obok Niego, nie wstępując weń? Odpowiedź brzmi: Do istoty Ojca należy tak samo wypowiedane przezeń słowo *Syn*, jak do istoty Jezusa wypowiedane przezeń słowo *Ojciec*. Również On byłby bez tego kimś innym. Jezus nie styka się z Nim tylko od zewnątrz, lecz jest elementem boskości Boga jako Syn. Zanim jeszcze zostaje stworzony świat, Bóg jest już miłością między Ojcem a Synem. Może On dlatego stać się naszym Ojcem i miarą wszelkiego ojcostwa, że odwiecznie sam jest Ojcem. W modlitwie Jezusa widoczna staje się dla nas wewnętrzna istota samego Boga – to, jaki sam Bóg jest. Wiara w Trójjedynego Boga jest niczym innym jak wykładnią tego, co dzieje się w modlitwie Jezusa. Otóż w modlitwie tej objawia się trójjedność¹⁷. I dalej: „imię Trzeciej Osoby Boskiej – inaczej niż w przypadku *Ojca* i *Syna* – nie jest przecież wyrazem czegoś specyficznego, lecz określa właśnie to, co dla Boga w ogóle jest wspólne. I w tym właśnie przejawia się swoista cecha Trzeciej Osoby: jest nią to, co wspólne, jedność Ojca i Syna, jedność uosobiona. Ojciec i Syn stanowią ze sobą jedno, wychodząc poza siebie; w tym Trzecim, w płodności dawania, są jednością¹⁸. W świetle powyż-

¹⁷ J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa*, Kraków 1995, s. 39-40.

¹⁸ Tamże, s. 106-107. Por. tenże, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1994, s. 105-125.

szego zauważamy, iż pomiędzy Osobami Trójcy Świętej, o czym uczy biblijne Objawienie, nie zachodzi relacja mająca na celu podporządkowanie, lecz raczej wzajemne samodawanie się i uwielbienie. To właśnie owa jedność trynitarnego życia konstituuje zarówno wspólnotę, jak i niepowtarzalność i wyjątkowość Osób (Ojca, Syna i Ducha Świętego) – każda z nich posiada bowiem własne, przypisane tylko jej imię¹⁹.

Możemy zatem powiedzieć, że dialog filozofii i teologii (lub lepiej: racjonalizacja wiary), jest w ujęciu Josepha Ratzingera nie tylko możliwy, ale i niezbędny dla świadomej egzystencji człowieka w szeroko rozumianej kulturze intelektualnej chrześcijaństwa. Jak komentuje Karl Rahner, akcentując rolę *Ratio* w pojmowaniu Tajemnicy i poznawaniu Boga jako Prawdy: „nauka o Trójcy Świętej nie jest jakąś wyrafinowaną teologiczną rozrywką umysłową, ale raczej wypowiedzią, której w żaden sposób nie da się ominąć. Tylko dzięki niej możemy z radykalną powagą przyjąć i bez zastrzeżeń podtrzymywać proste twierdzenie zarazem całkowicie niepojęte i całkowicie oczywiste, mianowicie że sam Bóg jako nigdy niezgłębiona święta tajemnica, jako niepojęta podstawa transcendującej egzystencji człowieka nie jest tylko Bogiem nieskończenie odległym, ale chce też być Bogiem absolutnej bliskości w prawdziwym samoudzieleniu siebie, i w ten sposób jest obecny zarówno w duchowej głębi naszej egzystencji, jak i w konkretnej historii naszego ciała. Na tym polega prawdziwe znaczenie nauki o Trójcy Świętej”²⁰.

2. Problem dialogu nauki i wiary w kontekście naturalizmu chrześcijańskiego

W tym miejscu podjęty zostanie problem relacji chrześcijaństwa do teorii ewolucji, która jako taka – przynajmniej na pierwszy rzut oka – wydaje się czymś sprzecznym z wszelką myślą teistyczną²¹. „Terminem *ewolucja* – piszą autorzy

¹⁹ Por. Z. Kijas, *Wspólnota, która uświęca i zbawia*, w: J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa*, dz. cyt., s. 16. Zob. także J. Daniélou, *Trójca Święta i tajemnica egzystencji*, Kraków 1994.

²⁰ K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, Warszawa 1987, s. 118. Na temat relacji filozofii do teologii w myśli Rahnera zob. K. Kilby, *Karl Rahner. Theology and Philosophy*, London-New York 2004, s. 70.

²¹ Zob. uwagi zawarte w przypisie czwartym. O epistemicznych układach odniesienia nauki i religii zob. D. Sagan, *Metodologiczno-filozoficzne aspekty teorii inteligentnego projektu*, Zielona

Dylematów ewolucji – zazwyczaj określa się ciągłe zachodzenie stopniowych przemian, prowadzących do przechodzenia jednego stanu w drugi. W odniesieniu do świata istot żywych oznacza to gromadzenie się stopniowych i powolnych zmian w kolejnych pokoleniach, co w efekcie spowodowało zaistnienie obserwowanego obecnie bogactwa organizmów, wywodzących się z mniej skomplikowanych przodków. (...) Ewolucja jest możliwa dlatego, że organizmy podlegają zmienności, która warunkowana jest przez mutacje, czyli nagłe, skokowe zmiany, zachodzące w genach lub chromosomach²². W tym kontekście, opiewając samorzutne mutacje genowe i jakkolwiek znosząc teleologię wszechświata, teoria ewolucji jawi się jako nauka, która wyraźnie sprzeciwia się pogładowi religijnemu (religijności chrześcijańskiej), według którego wszystko, co wydarza się w świecie, jest celowe i przepełnione sensem. Wydaje się tedy, iż „czynnikiem, który utrudnia właściwe połączenie ewolucjonizmu z myślą chrześcijańską, jest niedostateczne dowartościowanie tezy o immanentnej obecności Boga w przyrodzie”²³. I choć próby zbliżenia do siebie Aten i Jerozolimy widoczne są w pismach wielu autorów (np. Charlesa Hartshorne’a, Arthura Peacocke’a, Erica L. Mascalla, Alfreda N. Whiteheada, Pierre’a Teilharda de Chardin), to jednak wszystkim im wspólna okazała się konstatacja, że procesy ewolucyjne zachodzące w przyrodzie można rozumieć i uznać za przejaw Boskiego Logosu, którego ślad uobecnia się w harmonii kosmosu. Poniżej przyjrzymy się specyfice filozofii Teilharda de Chardin oraz zobaczymy, jak Michał Heller zaadoptował pojęcie przypadku do chrześcijańskiej wizji wszechświata.

Teilhard de Chardin ewolucjonizm chrześcijański

Myślicielem, który w sposób szczególny wpisał się do historii jako orędownik dialogu nauki i wiary był niewątpliwie Pierre Teilhard de Chardin, francuski paleontolog, chrześcijański filozof przyrody, teolog i jezuita²⁴. Centralnym za-

Góra 2015; P. Bylica, *Współczesny teizm naturalistyczny z punktu widzenia modelu poziomów analizy. Problem działania sfery nadnaturalnej w przyrodzie*, Zielona Góra 2016.

²² M. Heller, J. Życiński, *Dylematy ewolucji*, Kraków 1990, s. 112. Por. M. Ruse, *Charles Darwin's Theory of Evolution*, „Journal of the History of Biology”, 8, 2, 1975, s. 219-241. Zob. także Tenże, *Talking Darwin Seriously. A Naturalistic Approach to Philosophy*, Oxford 1986; Tenże, *The Darwinian Paradigm. Essays on Its History, Philosophy and Religious Implications*, London-New York 1989; G.G. Simpson, *The Major Features of Evolution*, New York 1953.

²³ M. Heller, J. Życiński, dz. cyt., s. 180.

²⁴ Zob. C. Tresmontant, *Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin*, Paris 1956.

gadnieniem jego filozofii, podobnie jak w przypadku Maxa Schelera, było pytanie o miejsce i rolę człowieka w kosmosie. Albowiem rozumienie kondycji ludzkiej, jak pisał, ściśle wiąże się z rozumieniem wszechświata („człowiek zajmuje w świecie pozycję kluczową, biegunową, wyznaczającą główną oś świata. Wystarczyłoby zrozumieć człowieka, by zrozumieć wszechświat”²⁵). Byt ludzki lokuje się więc w centrum kosmosu, jest celem procesów organicznych i kluczowym ogniwem wewnątrzświatowego ruchu złożoności i świadomości. „Człowiek nie jest – jak dawniej przypuszczano – niezmiennym elementem centrum już ukształtowanego świata, (...) skupia w sobie dynamiczne tendencje rozwojowe świata, który wszedł w fazę coraz szybszej *kompleksyfikacji* materii i jednoczesnej, również postępującej z rosnącą prędkością, interoryzacji psychicznej”²⁶. Jak wspomniano, świat w wizji Teilharda podlega złożonym procesom ewolucji. Kompleksyfikacja materii, prowadząc ku coraz wyższym formom życia, implikuje zarazem coraz wyższe poziomy świadomościowe („świat ewoluuje ku wciąż wyższej jedności i – poprzez ciągle wzrastającą jedność – ku coraz wyższej świadomości”²⁷). Życie jawi się tu zaś jako fenomen podstawowy i powszechny („życie jest epifenomenem materii, tak jak myśl jest epifenomenem życia”²⁸); nawet materia nieożywiona (np. kamień) istnieje w *modus* przed-życia, bowiem iskiereki życia w kosmosie są wszechobecne, podobnie jak globalny jest ruch złożoności i świadomości.

Teilhard de Chardin wyróżnia dwa fundamentalne momenty graniczne ewolucji, które określa krzywa korpuskularyzacji wszechświata. Pierwszym z nich było pojawienie się życia dostrzegalnego w kosmosie (np. bakteria, wirus), drugim zaś – co Teilhard de Chardin nazywa punktem hominizacji – pojawienie się człowieka jako świadomej formy życia (świadomości refleksyjnej). Świadomość jawi się więc jako centralna oś procesów kompleksyfikacji materii, która według francuskiego filozofa prowadzi do powstania układu nerwowego i mózgu (cefalizacji), stanowiąc tym samym swoiste przejście od różnorodności nieuporządkowanej do różnorodności uporządkowanej jako coraz bardziej złożonej.

²⁵ P. Teilhard de Chardin, *Człowiek*, Warszawa 1967, s. 11.

²⁶ Tamże, s. 9-10. Por. T. Płużański, *Człowiek między ziemią a niebem*, Warszawa 1977, s. 354-409.

²⁷ L. Wciórka, *Szkice o Teilhardzie*, Poznań 1973, s. 121. Por. A. Peacocke, *Teologia i nauki przyrodnicze*, Kraków 1991, s. 129-135.

²⁸ P. Teilhard de Chardin, dz. cyt., s. 16.

Kolejnym etapem na drodze ewolucji jest noosfera – ponadjednostkowy, wyższy poziom świadomościowy. Noosfera, zdaje się mówić Teilhard, to społeczna – koekstensywnie zasadzona na biosferze – sfera myśli, w której mowa jest już nie o indywiduum, lecz o ludzkości jako takiej (powszechnym unerwieniu)²⁹.

Ostatnim natomiast ogniwem dynamicznego procesu ewolucji, ku któremu zmierzają wszystkie wewnątrzświatowe byty, jest dla autora *Fenomeny ludzkiego* punkt Omega, samoistny i najgorętszy biegun świadomości, w którym bez reszty zanurzona jest kosmiczna egzystencja. „Jeśli się nie mylę – pisze Teilhard de Chardin – w tym właśnie punkcie w teorii ewolucji (jeśli ma ona przebiegać prawidłowo w środowisku ludzkim) pojawia się problem Boga – jako Tego, który porusza, jednoczy i scala ewolucję”³⁰. Warto zaznaczyć, iż dla Teilharda punkt Omega nie tylko konstytuuje sam przebieg zachodzących w świecie przemian, ale zdaje się też w nich uczestniczyć. Jak konstatuje antropolog: „Punkt Omega oznaczał dla mnie od dawna i nadal oznacza ostateczny i samoistny biegun świadomości, na tyle należący do świata, że może w sobie gromadzić, przez jednoczenie, elementy kosmiczne, które przez techniczne uporządkowanie osiągnęły kres ześrodkowania, zdolny jednak równocześnie, dzięki swej naturze ponadewolucyjnej (czyli transcendentalnej), do uniknięcia regresji grożącej nieuchronnie (z konieczności strukturalnej) wszelkim tworom mieszczącym się w przestrzeni i w czasie”³¹. Zauważamy, że punkt Omega jest zarazem początkiem (Alfą) i kresem, źródłem i celem dążeń kompleksyfikacyjnych. Teleologiczna wizja Teilharda zdaje się zatem głosić, iż Bóg – spersonalizowany punkt Omega – jest, z ludzkiej perspektywy, zarówno immanentny (jest w świecie), jak i transcendentny (wykracza poza empiryczność) – wszelkie próby wyjaśnienia jego fenomenu zrazu skazane są na niewystarczalność i epistemiczną ograniczoność ziemskich kategorii, niepodobna bowiem na wskroś przeniknąć Jego tajemnicy. „Punkt Omega znajduje się, ściśle rzecz biorąc, poza zasięgiem analizy, która się na nim zakończyła, aby go bowiem uchwycić lub spróbować uchwycić, musielibyśmy myśleć w oderwaniu od przestrzeni i czasu”³². Jak trafnie pointuje Czesław Bartnik, wyłuszczając dynamikę *starwania się* wszechświata:

²⁹ Zob. T. Płużański, *Teilhard de Chardin*, Warszawa 1963, s. 28-35; K. Waloszcyk, *Wola życia. Myśl Pierre'a Teilharda de Chardina*, Warszawa 1986, s. 29-42.

³⁰ P. Teilhard de Chardin, dz. cyt., s. 127-128.

³¹ Tenże, *Moja wizja świata*, Warszawa 1987, s. 184.

³² Tenże, *Człowiek*, dz. cyt., s. 123. Por. T. Płużański, *Teilhard de Chardin*, dz. cyt., s. 48-61.

„w teilhardyzmie przedmiot wszechdziejów stanowi człowiek, który jest zarazem ich podmiotem. Przy tym człowiek jest ujmowany nie tylko jako struktura już ukształtowana i dopełniona, ale przede wszystkim jako będąca w stadium tworzenia się, niejako w ruchu. Jest to więc rozumienie człowieka jako pewnego *ludzkiego procesu*, który dzięki czaso-przestrzeni materialnej zmierza ku coraz dalszemu *uczłowieczaniu się*, ku pełnej i finalnej realizacji człowieka. (...) Ostatecznie z punktu Omega najlepiej wyjaśnia się wszelkie dzieje”³³.

Teilhard de Chardin, podsumujemy, proponuje swoisty dialog filozofii i teologii, zdaje się bowiem mówić, że nauka (teoria ewolucji) nie musi stać w sprzeczności z chrześcijańską wizją dziejów. Co więcej, że wiara winna śmiało korzystać z intelektualnych możliwości rozumu, by w pełni świadoma swych twierdzeń kroczyć z nim jedną drogą zmierzającą ku Prawdzie. Jak słusznie stwierdza Karl Rahner, sympatyk myśli Teilharda, racjonalizując wykładnię teologiczną, także samoudzielenie się Stwórcy dokonuje się w konkretnym momencie historycznym: „samoudzielenie się Boga nie staje się nagle akosmiczne, skierowane tylko do izolowanej jednostkowej subiektywności. Jest ono związane z historią ludzką i zwraca się do wzajemnej komunikacji ludzi, ponieważ tylko w niej i przez nią możliwe jest przyjęcie tego samoudzielenia siebie w sposób historyczny. Tak więc wydarzenie samoudzielenia się Boga trzeba rozumieć jako fakt historyczny, zachodzący zawsze w określonych punktach czasu i przestrzeni, zwracający się do innych i apelujący do ich wolności”³⁴. Teilhard de Chardin zarazem konstatuje, że nauce potrzeba mistyki („*mistykę* – pisze francuski antropolog – pojmuję jako potrzebę, umiejętność i sztukę osiągnięcia – równocześnie i współzależnie – wymiaru kosmicznego i wymiaru duchowego. Zjednoczyć się,

³³ C. Bartnik, *Problem historii uniwersalnej w teilhardyzmie*, Lublin 1972, s. 39, 76. Por. K. Waloszczyk, dz. cyt., s. 86-139.

³⁴ K. Rahner, dz. cyt., s. 161. Samoudzielenie się Boga zdaje się być apelem, który wiąże się tu z budowaniem Mistycznego Ciała kosmicznego, które kulminuje w punkcie Omega: „jeśli Chrystus jest Omegą, jeśli Bóg stwarza jednocząc – wszystko się zmienia. Jeśli Chrystus jest Omegą, jeśli – ściślej mówiąc – zajął przez swoje Zmartwychwstanie miejsce w owym naturalnym punkcie, do którego zdąża wszechświat w swej ewolucji, to wszystko ma związek z rzeczywistym budowaniem Jego Ciała kosmicznego”. A. Polkowski, *Świadectwo Teilharda*, Warszawa 1974, s. 181. „Akcentowanie kosmicznej roli Chrystusa w ewolucyjnym obrazie świata – wtóruje Ludwik Wciórka – podkreślenie Jego tożsamości z punktem Omega – przyczyną i kresem zmierzających ku ostatecznej jedności zmian ewolucyjnych świata, doprowadziło Teilharda naturalnym biegiem rzeczy do problematyki Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusowego”. L. Wciórka, dz. cyt., s. 228.

równocześnie, w tym samym akcie, z całością wszechrzeczy przez uwolnienie się od wszelkiej mnogości czy ciężkości materialnej – oto głębsze niż wszystkie pragnienia rozkoszy, bogactw czy władzy, podstawowe marzenie duszy ludzkiej³⁵), którą ma właśnie dostarczyć chrystianizm. Stąd proponowaną przezeń ideę naturalizmu chrześcijańskiego (panchrystyzmu) nierzadko określa się też mianem chrześcijańskiej filozofii jedności³⁶.

Michał Heller i naturalizm chrześcijański

Mysł Teilharda de Chardin, można powiedzieć, stanowi swoisty pasaż do rozważań nad teorią ewolucji w kontekście pojęcia przypadku (przypadkowości zachodzących zdarzeń, samorzutnych mutacji genowych etc.) i relacji samego przypadku do teleologicznej wizji świata proponowanej przez chrześcijaństwo. Problematyka ta szczególnie zajęła (i zajmuje nadal) Michała Hellera, polskiego teologa, chrześcijańskiego filozofa przyrody i kosmologa.

W pracy *Filozofia przypadku*, będącej próbą jeśli nie rozwiązania, to przynajmniej nakreślenia *trzeciej drogi* w sporze między Richardem Dawkinsem (zwolennikiem idei *ślepego zegarmistrza*) a Williamem Dembskim (zwolennikiem idei Inteligentnego Projektu), Heller analizuje *fenomen przypadku* i sposób, w jaki filozofowie dotychczas radzili sobie z jego wyjaśnieniem. Nie sposób tu nie zwrócić uwagi na fakt, iż podejmując tę kwestię niemal od razu nasuwają się rozmaite pytania, jak np. kiedy (i w jakich okolicznościach) dane zdarzenie w ogóle uznać można za przypadkowe i czy istnieje jakaś obiektywna miara pozwalająca to zmierzyć? Czy przypadki można przewidzieć? Czy sam przypadek jest czymś przypadkowym? Czy rozmieszczenie przypadku również jest przypadkowe? Wreszcie, jaka jest relacja przypadku do przyczyny, a jaka do teorii prawdopodobieństwa?

Michał Heller zauważa, iż już Arystoteles podejmował namysł nad pojęciem przypadku. W *Metafizyce* bowiem czytamy: „mówimy, że albo wszystko istnieje zawsze i z konieczności (nie chodzi tutaj o konieczność wymuszoną, lecz o konieczność, do której odwołujemy się w dowodach), albo najczęściej, albo ani

³⁵ P. Teilhard de Chardin, *Moja wizja świata*, dz. cyt., s. 197.

³⁶ Por. L. Wciórka, dz. cyt., s. 93-130. Teilhard „wolał mówić nie o metafizyce, lecz o hiperfizyce, a więc o poznaniu, które opiera się z jednej strony na danych przyrodoznawstwa, z drugiej jednak poza dane te wychodzi i formułuje twierdzenia, których we właściwy naukom przyrodniczym sposób nie można uzasadnić. Elementy tak rozumianej metafizyki przedstawił w swej filozofii jedności”. Tamże, s. 99.

nie zawsze i z konieczności, ani najczęściej, ale jak się przytrafi (...). Przypadkiem jest zatem to, co się zdarza, ale nie zawsze, ani z konieczności, ani najczęściej. (...) nie ma o nim wiedzy naukowej; bo wszelka wiedza naukowa dotyczy tego, co istnieje zawsze albo najczęściej, a przypadek nie jest ani jednym, ani drugim³⁷. Definicja Arystotelesa jawi się tu niewątpliwie jako punkt wyjścia dociekań Hellera, który – jak zobaczymy – spróbuje przypadek unaukować, *przełożyć* na język matematyki. Na marginesie zapiszmy, że rozważania nad przypadkiem wzbierają na sile w wieku siedemnastym i wiążą się z analizą gier hazardowych i innych zdarzeń losowych³⁸.

Niemniej jednak interesuje tu nas problem dialogu filozofii i teologii, nauki i wiary. Michał Heller, odrzucając stanowisko skrajnych ewolucjonistów („według Dawkinsa istotą ewolucji jest dążenie do maksymalnego rozprzestrzeniania się genów. Organizmy stanowią jedynie worki, opakowania dla genów. *Samolubne geny* nie służą żadnemu celowi, służą jedynie samym sobie³⁹), dąży do utrzymania teleologii chrześcijańskiej, zdaje się bowiem mówić, że istnienie w świecie przypadków wcale nie musi wykluczać idei Stwórcy. „Istnienie przypadków w strukturze Wszechświata jest faktem niepodważalnym. Przypadki nie są czymś wyjątkowym. Struktura Wszechświata jest cała poprzetykana przypadkami. Ale ich rozmieszczenie w tej strukturze nie jest przypadkowe. Są one istotną częścią *matrycy Wszechświata*. Pojawiają się jako warunki początkowe różnych praw fizyki i jako fluktuacje atakujące różne procesy dynamiczne zachodzące we Wszechświecie. (...) Na tę przedziwną symfonię Kosmosu – konstatuje filozof – możemy spoglądać z różnych punktów widzenia. Możemy jak Dawkins tłumaczyć wszystko ślepym przypadkiem. Możemy jak Dembski w szczególności misternych detalach kosmicznej struktury dopatrywać się interwencji Inteligentnego Projektanta. Obydwie te próby są jednak chybione, trzeba niemałej intelektualnej ekwilibrystyki, by je utrzymać. Przypadki niczego nie wyjaśniają, bo same wymagają wyjaśnienia. Są tak subtelnie wplecione w strukturę Wszechświata, że bez niej tracą sens i nie mogą istnieć⁴⁰”.

³⁷ Arystoteles, *Metafizyka*, Warszawa 1983, s. 286.

³⁸ Warto tu choćby wskazać na pionierskie w tym zakresie listy pomiędzy Pascalem a Fermatem oraz na pierwsze prace dotyczące rachunku prawdopodobieństwa autorstwa J. Bernoulliego. Zob. M. Heller, *Filozofia przypadku*, Kraków 2011, s. 41-51.

³⁹ M. Heller, J. Życiński, dz. cyt., s. 118.

⁴⁰ M. Heller, *Filozofia przypadku*, dz. cyt., s. 11-12.

Zdaniem Michała Hellera przypadek jest więc wpisany w ontologiczną strukturę wszechświata, jest immanentnym elementem porządku kosmosu. Przypadek, jakkolwiek wydać się to może paradoksalne, jest racjonalny i matematyzowalny (jego „wydarzenie się” określa rachunek prawdopodobieństwa), ma on bowiem wyznaczone granice i określone miejsce występowania w Wielkiej Matrycy Wszechświata („działanie przypadków jest wkomponowane w prawa fizyki. Prawa te są pisane językiem struktur matematycznych, a rachunek prawdopodobieństwa, który rządzi zdarzaniem się przypadków, jest jedną z matematycznych struktur”⁴¹). Jak w takim razie – można zapytać – w tym na wskroś uporządkowanym układzie Wielkiej Matrycy znaleźć można miejsce dla Boga, jak pogodzić Jego istnienie i wszechmoc z działaniem ponadjednostkowych miar probabilistycznych, za pomocą których człowiek wyjaśnia i przewiduje poszczególne wewnętrzświatowe fenomeny? W *Ostatecznych wyjaśnieniach Wszechświata* czytamy: „Bóg myśli matematycznie. Stwarzając świat, pewne struktury matematyczne realizuje jako strukturę świata (oczywiście, odkrywane przez nas matematyczne struktury są tylko grubymi przybliżeniami struktur, jakimi myśli Bóg). To, że taki a nie inny rachunek prawdopodobieństwa obowiązuje w naszym świecie, jest częścią *stworczego zamysłu* Boga. Wróćmy teraz do kwestii przypadku jako konkurenta lub rywala Boga. Jeżeli przez przypadek rozumieć zdarzenie mało prawdopodobne, które jednak się zdarza, czyli zdarzenie, któremu w danym zbiorze zdarzeń należy przypisać małą miarę probabilistyczną, to w świetle powyższych analiz fakt ten jest również częścią *stworczego zamysłu* Boga. Przypadki są zatem *pod pełną kontrolą* Stwórcy”⁴². W konsekwencji, Bóg panuje także nad wszelkimi prawami natury, jest obecny we wszystkich atomach i cząstkach, które podlegają mechanizmowi ewolucji: „Stwórca nie musi posługiwać się brutalnymi ingerencjami w świat przyrody, gdy ma do dyspozycji bardziej subtelną, i zarazem bardziej radykalną, metodę. Daje On przecież światu istnienie, i to daje w ten sposób, że świat funkcjonuje tak, a nie inaczej, czyli Bóg, swoją stwórczą mocą, jest obecny w prawach przyrody. I to nie tylko w *szczególnych chwilach*, takich jak powstanie życia czy świadomości, lecz w ciągu całej historii świata. Jeżeli cokolwiek pochodzi od praw przyrody, pochodzi bezpośrednio także od Boga”⁴³.

⁴¹ Tenże, *Ostateczne wyjaśnienia Wszechświata*, Kraków 2008, s. 219.

⁴² Tamże, s. 221.

⁴³ M. Heller, J. Życiński, dz. cyt., s. 98. Por. tenże, *Chrześcijański naturalizm*, „Roczniki Filozoficzne”, 3, 2003, s. 41-58.

Zauważamy zatem, iż według Michała Hellera owa uporządkowana Całość Wszechświata jawi się jako Zamysł Boga (Heller używa tu zwrotu zapożyczonego od Alberta Einsteina: *the Mind of God*), Ślad Jego Obecności. Celem nauki – i tu swoiście zaznacza się możliwość dialogu Aten i Jerozolimy – jest zaś odcyfrować ów Zamysł. Jak pointuje polski kosmolog: „Całość jest Wielkim Śladem Boga – *the Mind of God*, Stwórczy Zamysł zaklęty w istniejącym wszechświecie. Wszystkie naukowe teorie, wszystkie zmagania, by je właściwie zinterpretować i wszystkie dociekania filozofów są zbiorowym wysiłkiem ludzkości, by ten stwórczy Zamysł odczytać ze struktury tego, co istnieje”⁴⁴.

Zakończenie

W świetle powyższego możemy powiedzieć, że dialog filozofii i teologii, rozumu i wiary, nie jest współcześnie niemożliwy, co więcej, że istnieje głęboka, acz nierzadko ukryta jedność pomiędzy *Ratio* i *Fides*. Rozum bowiem, jak zaznaczono, nie musi być wcale wrogi wierze, nie musi przeczyć religijnemu poznaniu. Filozofia i teologia – z różnym rozłożeniu akcentów – mogą nadto poznawczo się dopełniać, ponieważ ich wspólnym celem jest poszukiwanie Prawdy. Tu właśnie znajduje swój wyraz konstatacja Edyty Stein, że „kto szuka prawdy, ten szuka Boga, choćby o tym nie wiedział”. Nie sposób więc nie zgodzić się ze słowami Jana Pawła II, który pisał, że „nie ma (...) powodu do jakiegokolwiek rywalizacji między rozumem a wiarą: rzeczywistości te wzajemnie się przenikają, każda zaś ma własną przestrzeń, w której się realizuje”⁴⁵. Wiara bowiem domaga się, by jej przedmiot – jakkolwiek wydaje się od *Ratio* odległy – został poznany i interpretowany właśnie przez rozum (a więc właśnie na sposób filozoficzny). Rozum natomiast, sięgając kresu swych intelektualnych poszukiwań, ostatecznie zwraca się ku temu, co ma mu do zaoferowania wiara. I choć wiara istotnie nie jest filozofią, a filozofia wiarą również nigdy nie będzie, to jednak teza o możliwości zbliżenia do siebie tych dwóch pozornie nieprzystających do siebie rzeczywistości znajduje swe potwierdzenie w tu i ówdzie obser-

⁴⁴ Tenże, *Ostateczne wyjaśnienia Wszechświata*, dz. cyt., s. 213. Por. Tenże, *Filozofia przypadku*, dz. cyt., s. 175-186.

⁴⁵ Jan Paweł II, dz. cyt., s. 30. W tym kontekście problem „filozofii chrześcijańskiej” jako refleksji z gruntu paradoksalnej (racjonalnej i spekulatywnej, choć opartej na Objawieniu) zostaje tu złagodzony.

wowanym fenomenie filozofii religijnej, tzn. takiej filozofii, która zdaje się pozostawać w żywym związku z wiarą (teologią), której treść wpisuje się w jej horyzont. Poszukiwanie Prawdy i pragnienie Sensu, podobnie jak wszelkie pytania metafizyczne w ogóle, są bowiem wspólne zarówno filozofii, jak i teologii.

Powyższe rozważania prowadzą nadto do konstatacji, iż dialog myśli chrześcijańskiej z teorią ewolucji również nie jest niemożliwy. Celnie dostrzegli to autorzy *Dylematów ewolucji*, wedle których nie ma sprzeczności między teleologią chrześcijańską a naukowym ewolucjonizmem: „świat, rządzące w nim prawa, jego rozwój i każdy etap tego rozwoju są dziełem Stwórcy. Bóg jest obecny w każdym atomie, w każdym kwancie energii i w każdym nowym byciu, jaki powstaje w trakcie ewolucji świata”⁴⁶. Możemy zatem podsumować, iż chrześcijański namysł nad ontyczną podstawą człowieka zdaje się kulminować stwierdzeniem immanentnej obecności Boga w kosmosie jako całości, a zarazem na każdym szczeblu ewolucyjnego procesu z osobna. Filozofia i teologia tym samym nie tylko prowadzą do jednego celu, ale i wywodzą swój początek z tego samego źródła.

ABOUT THE PROBLEM OF THE RELATIONSHIP BETWEEN PHILOSOPHY AND THEOLOGY. PRELIMINARIES

Summary

The article aims to show the relationship between philosophy and theology, Ratio and Fides. It shows important problems of contemporary Christian philosophy and the relation of this philosophy to the theory of evolution. The problem of evolution seems to be a central area where religion and science diverge. Despite the worldwide disputes between philosophy and theology, there seems to be an opportunity of reconciliation. The two oppositions, Ratio and Fides, could be considered as equal in terms of epistemology. They seem to be the two ways that lead to one thing – to the Truth. The article is a summary of the most interesting voices in the dialogue between Athens and Jerusalem: it shows the ideas of J. Ratzinger, K. Wojtyła, P.T. de Chardin and M. Heller.

Key words: philosophy, theology, dialogue, truth

Słowa kluczowe: filozofia, teologia, dialog, prawda

⁴⁶ M. Heller, J. Życiński, dz. cyt., s. 127.

Bibliografia

- Allen D., Springsted E., *Philosophy for Understanding Theology*, Louisville-London 2007.
- Arystoteles, *Metafizyka*, Warszawa 1983.
- Bartnik C., *Problem historii uniwersalnej w teilhardyzmie*, Lublin 1972.
- Bylica P., *Współczesny teizm naturalistyczny z punktu widzenia modelu poziomów analizy. Problem działania sfery nadnaturalnej w przyrodzie*, Zielona Góra 2016.
- Caputo J., *Philosophy and Theology*, Nashville 2006.
- Daniélou J., *Trójca Święta i tajemnica egzystencji*, Kraków 1994.
- Evans G., *Filozofia i teologia w Średniowieczu*, Kraków 1996.
- Heller M., *Chrześcijański naturalizm*, „Roczniki Filozoficzne”, 3, 2003, s. 41-58.
- Heller M., *Filozofia przypadku*, Kraków 2012.
- Heller M., *Ostateczne wyjaśnienia Wszechświata*, Kraków 2008.
- Heller M., Życiński J., *Dylematy ewolucji*, Kraków 1990.
- Jan Paweł II, *Fides et Ratio*, Poznań 1998.
- Kilby K., *Karl Rahner. Theology and Philosophy*, London-New York 2004.
- MacIntyre A., *Bóg, filozofia, uniwersytety*, Warszawa 2013.
- Mascall E., *Teologia chrześcijańska a nauki przyrodnicze*, Warszawa 1968.
- Morawiec E., *Przedmiot i zadania filozofii chrześcijańskiej*, „Studia Philosophiae Christianae”, 17, 1, 1981, s. 43-72.
- Morawiec E., *Wybrane filozoficzne koncepcje rozumu ludzkiego i racjonalność*, Warszawa 2014.
- Mounier E., *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, Kraków 1964.
- Peacocke A., *Teologia i nauki przyrodnicze*, Kraków 1991.
- Płużański T., *Człowiek między ziemią a niebem*, Warszawa 1977.
- Płużański T., *Teilhard de Chardin*, Warszawa 1963.
- Polkowski A., *Świadectwo Teilharda*, Warszawa 1974.
- Rahner K., *Podstawowy wykład wiary*, Warszawa 1987.
- Rajewicz K., *Przyrodnicze a teologiczne ujęcie genezy i rozwoju człowieka*, Wrocław 2008.
- Ratzinger J., *Bóg Jezusa Chrystusa*, Kraków 1995.
- Ratzinger J., *Podstawy moralności chrześcijańskiej*, Poznań 1999.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1994.
- Rorty R., Vattimo G., *Przyszłość religii*, Kraków 2010.
- Ruse M., *Charles Darwin's Theory of Evolution*, „Journal of the History Biology”, 8, 2, 1975, s. 219-241.
- Ruse M., *Talking Darwin Seriously. A Naturalistic Approach to Philosophy*, Oxford 1986.
- Ruse M., *The Darwinian Paradigm. Essays on Its History, Philosophy and Religions Implications*, London-New York 1989.
- Sagan D., *Metodologiczno-filozoficzne aspekty teorii inteligentnego projektu*, Zielona Góra 2015.
- Sarnowski S., *Leczenie się z kompleksu Galileusza*, w: E. Czerwińska (red.), *Wartość i świadomość w filozoficznej drodze*, Poznań 2005, s. 49-80.
- Simpson G., *The Major Features of Evolution*, New York 1953.
- Swieżawski S., *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Poznań 2002.
- Teilhard de Chardin P., *Człowiek*, Warszawa 1967.
- Teilhard de Chardin P., *Moja wizja świata*, Warszawa 1987.

- Tresmontant C., *Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin*, Paris 1956.
- Twardowski M., *Ateistyczny fundamentalizm Richarda Dawkinsa i jego krytyka*, „Humaniora. Czasopismo Internetowe”, 2, 6, 2014, s. 51-60.
- Waloszczyk K., *Wola życia. Myśl Pierre'a Teilharda de Chardin*, Warszawa 1986.
- Wciórka L., *Szkice o Teilhardzie*, Poznań 1973.
- Wójtowicz W., *Interpretacja rzeczywistości wiary w refleksji teologicznej kardynała Józefa Ratzingera*, „Studia Koszalińsko-Kołoobrzeskie”, 7, 2002, s. 115-134.
- Wójtowicz W., *Logos, który jest Miłością*, <http://www.duszpasterstwonauczycieli.pl/index.php/czytelnia/13-varia/16-logos-ktory-jest-miloscia>.
- Wójtowicz W., *Perspektywy rozwoju wiary we współczesnym świecie według kardynała Józefa Ratzingera*, <http://www.duszpasterstwonauczycieli.pl/index.php/czytelnia/13-varia/18-perspektywy-rozwoju-wiary-we-wspolczesnym-swiecie-wg-kard-j-ratzingera#sdfootnote1anc>.
- Wójtowicz W., *Współczesne zagrożenia wiary według kardynała Josepha Ratzingera*, <http://www.duszpasterstwonauczycieli.pl/index.php/czytelnia/13-varia/14-wspolczesne-zagrozenia-wiary-wg-kard-josepha-ratzingera#sdfootnote5sym>.

Marek Błaszczyk, doktorant na Wydziale Nauk Społecznych UAM