

Dyskusja nad argumentem „God of the gaps”

Discussion about the argument “God of the gaps”

MICHAŁ OLEKSOWICZ

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
oleksowicz.michal@gmail.com

Streszczenie. Historia spotkania teologii chrześcijańskiej, a zwłaszcza teologii Kościoła Zachodniego z ogólnie pojętymi naukami przyrodniczymi jest zapisem wielowiekowej, bogatej w wydarzenia dyskusji. Jedną z jej konsekwencji było ukazanie się na styku teologii i nauk przyrodniczych problemu określanego mianem argumentu „God of the gaps” (dosłownie tłumacząc „Bóg od dziur”; inne określenia: Bóg zapchajdziura, Bóg od białych plam). Do jego istoty należy używanie Boga jako hipotezy wyjaśniającej przebieg zjawisk przyrodniczych na płaszczyźnie przyczynowości sprawczej. Taki sposób argumentacji za istnieniem i działaniem Boga jest zarówno szansą, jak i, co ukazuje historia, wielkim zagrożeniem dla naukowego statusu teologii. Niniejszy artykuł będzie próbą usystematyzowania omawianej problematyki i ukazania jej aktualnego stanu. Złożoność i zmienność historycznego oddziaływania teologii i nauk przyrodniczych jest powodem ograniczenia refleksji do najważniejszych a zarazem „modelowych” momentów spotkania omawianych dyscyplin, które zaowocowało pojawieniem się argumentu „God of the gaps”. Załączków tego typu myślenia można dopatrywać się w naukowej refleksji starożytnych filozofów jońskich, a właściwego rozwoju w tzw. XVII-wiecznej fizykoteologii. Szczególne zainteresowanie autora kieruje się w stronę współczesnych ujęć tego argumentu. Ponadto dokonano dwóch dodatkowych ograniczeń przedmiotu refleksji. Z jednej strony autor ograniczył się do omówienia wybranych, reprezentatywnych teorii przyrodniczych z zakresu nauk fizykalnych. Z drugiej strony obszar teologicznej refleksji został ograniczony do teologii katolickiej.

Słowa kluczowe: teologia naturalna; kosmologia; nauka; teologia.

Abstract. The encounter of Christian theology, particularly the western theology, with natural science constitutes a record of centuries-old discussion. One of the consequences was to show a problem known as 'God of the gaps'. This argument uses God as hypothesis explaining the course of natural phenomena on causation surface. Such way of argumentation opts for existing and God's acting. It is both the chance and what history shows an enormous threat for the theology status. This article is an attempt to systematize the discussed issue and demonstrate the current situation. The complexity and historical variation of the interaction between theology and natural sciences are the reason for the reflection which is limited to the most important and 'model' encounters between these two disciplines. The beginnings of this way of thinking can be noticed in the scientific reflection of the ancient Ionic philosophers and of the appropriate development in so-called XVII century physiotheology. The author is especially interested in the contemporary presentations of this argument.

Keywords: natural theology; cosmology; science; theology.

Wstęp

Kiedy badane jest zagadnienie relacji teologii do nauk przyrodniczych w sposób naturalny, ze względu na odmiennność przedmiotu badań, nasuwa się na myśl ich przeciwstawienie – konflikt. Jednak tym, co określa ich odniesienie, nie musi być tylko wrogość. Teologia i nauki przyrodnicze mają bowiem wspólną płaszczyznę spotkania. Jest nią szeroko pojęta refleksja nad światem, która z perspektywy nauk przyrodniczych dokonuje się za pomocą metody matematyczno-empirycznej, zaś z perspektywy teologii w świetle Objawienia (Whitehead 1987, 245–260; Bronk 1998, 230–247; Anderwald 2007, 41–80).

Argument „God of the gaps”¹, lapidarnie ujmując, można przedstawić następująco: „Próbując poznać świat, raz po raz dochodzimy do granic naszych możliwości i stawiamy pytania, na które nie potrafimy udzielić odpowiedzi. Wówczas mniej lub bardziej świadomie, przywołujemy Boga lub Coś, co jest Jego filozoficznym substytutem, by zatkać dziury naszej ignorancji” (Wszolek 1998, 103). Najprawdopodobniej po raz pierwszy użył tego wyrażenia H. Drummond w 1894 r., kiedy krytycznie pisał o chrześcijanach badających przyrodę w celu znalezienia „dziur”, dających się wytłumaczyć jedynie działaniem Boga (Drummond 1894, 333). W XX w. określenie to

¹ W dalszej części artykułu będzie w skrócie określany jako GoG.

pojawia się w pismach więziennych niemieckiego teologa D. Bonhoeffera (1968, 164; Bube 1971, 203–220). Użycie tego wyrażenia w ścisłym odniesieniu do dyskusji między teologią a nauką przypisywane jest Ch. Coulsonowi, który w swojej książce *Science and Christian Belief* stwierdza, że nie ma „Boga od dziur”, który miałby władzę nad tymi obszarami, gdzie nauka zawodzi w ich wyjaśnianiu (Coulson 1955, 20).

Początki myślenia według logiki argumentu GoG ściśle związane są z pojawieniem się ideału naukowego badania rzeczywistości. Trudno mówić o dziurach w wiedzy zanim pojawiła się naukowa interpretacja rzeczywistości. W świecie mitologii działalność bogów była konieczną i wystarczającą racją dla tłumaczenia wszelkich zjawisk natury. Właściwym przełomem, pozwalającym na śledzenie argumentacji GoG, jest wyłonienie się nowego typu dyskursu w refleksji nad światem określanego jako „demitologizacja natury” czy też „erozja mitycznej religijności”. Jego sprawcami był grecki ruch filozofów presokratycznych działających w starożytnej Grecji na przełomie VII i VI w. przed Chrystusem. Do istoty tego przełomu należy tłumaczenie zjawisk naturalnych poprzez odwołanie się do innych zjawisk naturalnych. Ta nowa idea stanowi więc tło pozwalające na poszukiwanie argumentacji zasłaniającej Bogiem dziury w ludzkiej wiedzy (Wszolek 1998, 103–104; Pedersen 1997, 27–57; Heller 2001, 13–28; Heller 2007, 21–27).

1. Źródła żywotności argumentu

Rozwijające się w XVII w. matematyczne metodologie oraz tworzące się nauki, badające fizyczny Wszechświat i ludzkie ciało, tworzyły klimat nowożytnej rewolucji naukowej i kulturowej (Crombie 1960, 348–406). Kluczowa dla zrozumienia argumentacji GoG jest kwestia rozwoju fizykoteologii, czyli tzw. teologii naturalnej, powstałej w XVII w. w kręgach anglosaskich uczonych, nazywających siebie *virtuosi*, skupionych w *Royal Society* i występujących przeciwko kartezjańskiej kosmogonii (McMullin 1993, 42–53)². Do istoty poruszanych przez fizykoteologów zagadnień należało przeko-

² Por. Heller 2007, 65–76; Skoczny 1996, 114–124; Polkinghorne 2008, 21–45.

nanie, że wielu zagadnień nowożytnych nauk nie da się rozwiązać bez pomocy teologii. W samym sercu nowo powstałej fizykoteologii znajdował się argument z celowości, który ujmowany był w dwóch wersjach. Rzecznikiem pierwszej był R. Boyle i ci spośród *virtuosi*, którzy koncentrowali się na analizie struktur przyrody ożywionej, gdzie odkrywana przez nich niezwykła budowa ciał zwierząt miała stanowić argument skłaniający do uznania Boga jako autora żywych organizmów a tym samym całego świata. Inne stanowisko reprezentował Izaak Newton (Wszolek 1998, 105–107; Skoczny 1991, 81–83; Buckley 2009, 51–62)³. W przeciwieństwie do wyżej omówionych przyrodników, dla których „cudowności” świata naturalnego były argumentem przemawiającym za istnieniem Boga, Newton rozpoznał sposób orzekania o istnieniu Boga na podstawie braków w naukowym dyskursie o świecie. Nie wydaje się więc niczym zaskakującym, że Newton w swym liście do R. Bentleya oraz w *Generale Scholium* z 1713 r. dodanym do drugiego wydania *Principiów*, podał liczne argumenty mające wykazać istnienie Boga na podstawie tych miejsc, w których załamywały się mechaniczne prawa – problem warunków początkowych równań ruchu, zgodność ruchu planet, zagadnienie kolapsu grawitacyjnego, problem różnych zaburzeń w funkcjonowaniu układu świata (Heller 2007, 93–95; Pedersen 1997, 253–255; Heller 1988, 85–95; Barbour 1997, 23; Skoczny 1991, 84; Hooykaas 1975, 30–32). Należy zauważyć, że istnieje ważna różnica w sposobie odwoływania się do celowości u Newtona i Boyle’a. Ten drugi, podobnie jak większość fizykoteologów, skupiał się na przyczynowo-skutkowych przystosowaniach organizmów żywych, co miało wskazywać na istnienie inteligentnego czynnika. Wymowa tej wersji argumentu była zasadniczo pozytywna i akcentowała zachwyty nad tajemnicą stworzenia. Newton raczej nie odwoływał się do elementu przystosowania, lecz jego styl argumentacji suponował, że zwykłe procesy fizyczne są niewystarczające dla wytłumaczenia rzeczywistości przyrodniczej, dlatego potrzebna jest interwencja Boga wypełniającego swoim działaniem przyrodnicze „dziury” (McMullin 1993, 57–58, 69–70).

³ Por. Krauze 2008, 87–88; Barbour 1997, 17–19; Heller 2008, 185–191.

Historia nauki w krótkim czasie przyniosła weryfikację argumentacji GoG w ramach fizykoteologii. Zapoczątkowany nowożytnym przełomem rozwój nauki stopniowo i skutecznie zaczął wypełniać Newtonowskie „dziury” w wiedzy. P.S. Laplace, nazywany niekiedy Newtonem Francji, poświęcił swoje badania na wykazanie stabilności układu słonecznego. Tak jak dla Newtona pewne cechy systemu planetarnego – porządek, celowość a także braki, których on nie był w stanie wyjaśnić – świadczyły o istnieniu pozamechanicznej Przyczyny, tak dla Laplace’a jasnym było, że nie ma potrzeby w tych miejscach powoływać się na autorytet Boga, lecz wystarczy poprawić samą mechanikę (Wszolek 1998, 106–107; Pedersen 1997, 274; Heller 2008, 189–190).

Z historii fizykoteologii wyciągnąć można wniosek, że to co w zamierzeniu fizykoteologów miało być *prolegomena fidei*, stało się gruntem dla rozwoju nowożytnego ateizmu (Buckley 2009, 63–98; idem 2006, 19–49; Heller 1981, 62–64). W jaki sposób? Stanowisko Newtona szybko zdominowało środowiska naukowe i przed mechaniką stanęło zadanie zapewnienia fundamentów religii. Jednak ten styl argumentacji, tak szybko jak przynosił spektakularne sukcesy, tak szybko okazał się zgubny. Rewolucji w rozwoju idei dokonali Diderot i Holbach. Przejęli oni od Newtona uniwersalny charakter mechaniki, lecz podkreślili jej autonomiczny charakter, bez potrzeb odwoływania się do innych przyczyn niż mechaniczne, oraz zaczęli rozumieć materię jako rzeczywistość dynamiczną. W konsekwencji Bóg stał się zbędny w astronomii i filozofii natury. Ten szkicowy zarys historii idei sugeruje, że ateizm wiąże się z rozwojem filozofii natury lub fizyki. Jednak sama fizyka lub mechanika nie przekonywały, że Bóg nie istnieje. Bóg nie był przedmiotem ich badań. Z definicji mechanika nie potrzebowała teologii do swojej pełni, a ze względu na apologetyczne nastawienie ta druga uzależniła się od argumentów fizykalnych oraz biologicznych. Tym, czego się dowodziło, była wpisana w dowód mechaniczny podwójna wewnętrzna sprzeczność, co do treści oraz formy argumentacji. Po pierwsze, to, co bezosobowe, wzięto za podstawę tego, co osobowe. Odmówiono znaczenia temu, co miało charakter swoiście teologiczny, religijny i tworzono w ten sposób poznawczą pustkę rzeczywistości, której chciano dowodzić.

Po drugie, mechanika i filozofia natury ukazały, że Bóg jest konkluzją wynioskowaną z czegoś bardziej oczywistego. Boga nie spotykało się zatem jako obecności, doświadczanej i akceptowanej, ale jako logiczny wniosek kryjący się za zjawiskami.

Po zapoznaniu się z historycznymi źródłami argumentacji GoG można by sądzić, że jej zastosowanie zostało już całkowicie zdyskredytowane, stając się intelektualnym anachronizmem. Jednak byłoby to twierdzenie bardziej postulatywne niż konstatające stan rzeczy. Ślady argumentacji GoG można odnaleźć przede wszystkim w filozofii wyrosłej na bazie współczesnych, przyrodniczych teorii.

Argument GoG przeżył swój renesans w XX w. za sprawą tzw. filozofujących fizyków. Skąd fenomen zainteresowania naukami przyrodniczymi we współczesnych czasach? Gwałtowne załamanie się w latach 60-tych XX w. programu neopozytywistycznego, a tym samym odejście od pozytywistyczno-scjentystycznego modelu nauki na rzecz krytycznego realizmu, spowodowało, że świat naukowy uświadomił sobie ograniczenia poznawcze. Również tzw. „ontologiczna funkcja” nowożytnej fizyki, sprawia, że chociaż sama nauka nie jest filozofią, to jednak z pewnością prowadzi do pytań filozoficznych (Heller 1998, 80–81; idem 2006, 137–170). W konsekwencji wielu przedstawicieli nauk przyrodniczych podjęło w swoich refleksjach pytania natury filozoficznej i teologicznej, co sprawia, że czasami nie wiadomo, gdzie kończą się naukowe poszukiwania, a rozpoczynają filozoficzne refleksje, które mogą prowadzić do argumentacji GoG. Zasadniczym źródłem argumentacji GoG jest więc kwestia granic metody naukowej w zakresie początku świata i w zakresie zdarzeń fizycznych opisywanych w ramach mechaniki kwantowej oraz teorii chaosu. Tutaj pojawia się właściwe miejsce dla teologicznej refleksji nad *creatio ex nihilo* jak i *creatio continua*, która może prowadzić do GoG. Zasadniczym problemem pozostaje więc określanie kwestii granicznych nauki (Berg 2001, 87–88, 104; Heller 2009, 19; Barbour 1997, 90–93).

Argumentacja GoG wyrasta z fascynacji kwestią przyczynowości sprawczej, która od nowożytnego przełomu w nauce pozostała głównym przedmiotem zainteresowania przyrodznawstwa, pozostawiając w cie-

niu znane z klasycznej filozofii pozostałe trzy przyczyny⁴. Ta redukcja przyczynowości jedynie do *causa efficiens*, będąca tzw. założeniem metodologicznego pozytywizmu, nie jest twierdzeniem ontologicznym, dotyczącym struktury rzeczywistości, lecz takim się często stawała na skutek filozoficznych interpretacji. Istotą GoG jest zatem niejawną relacją między nauką i teologią, gdzie Bóg występuje jako konkurencja wobec naturalnej przyczynowości sprawczej. J.H. Brooke wyjaśnia, że mamy do czynienia z koncepcją GoG, jeśli twierdzenia na temat Boga są wykorzystywane do wypełniania luk w naukowym wyjaśnianiu, co znaczy, że zakłada się działanie Boga na poziomie przyczynowości naturalnej (Brooke 1991, 29)⁵. S. Wszolek bardziej ogólnie określił problem GoG, uznając, że jest to mniej lub bardziej świadome przywoływanie Boga lub Czegoś, co stanowi Jego filozoficzny substytut do zatkania dziury ludzkiej ignorancji (Wszolek 1998, 103).

Zauważa się, że we współczesnej wymianie myśli między teologią a naukami przyrodniczymi istnieją dwie zasadnicze wersje argumentu GoG. Pierwsza, upodabniająca się do omówionych wcześniej argumentów fizykoteologów, może być określona jako teistyczna, afirmatywna: „służy do argumentacji za istnieniem Boga na podstawie luk (dziur) w naszej obecnej wiedzy” (Heller 1998, 173–174). Druga zaś jako ateistyczna, negatywna, „przybiera formę rozumowania: «nie ma dziur – nie ma Boga» i służy do argumentacji za nieistnieniem Boga na podstawie samozwartości naszej obecnej wiedzy o świecie” (ibidem, 174).

⁴ Tak komentuje rzeczywistość tej przemiany I. Barbour (1997, 18): „The concepts of Newtonian physics, which had been so superbly successful in astronomy and mechanics, were increasingly adopted as the basis of an all-encompassing metaphysics. Newton himself accepted Galileo’s view that nature (apart from humanity) is exhaustively describable as *particles in motion*. The properties that could be treated mathematically – mass and motion – were alone considered to be characteristics of the real world; other properties were taken to be purely subjective, having no existence outside the mind. Since *efficient* causes had replaced *final* causes, all causality was assumed to be reducible to forces between particles and all changes reducible to the rearrangement of particles”.

⁵ Por. Berg 2001, 92.

2. Współczesny renesans argumentacji GoG i jej krytyczna ocena

Z jednej strony należy uwzględnić postulat, by zbyt pochopnie nie wskazywać na argument GoG tam, gdzie w zamierzeniu ich autorów mogło wcale nie być takiego stylu myślenia. Jak stwierdziliśmy, styl argumentacji wszystkich fizykoteologów był podobny: najpierw przyrodnicza analiza świata naturalnego, następnie pewien rodzaj metafizycznego zdumienia, a następnie rozumowanie teologiczne skłaniające do przyjęcia istnienia Stwórcy, którego zamysł kieruje funkcjonowaniem przyrody. Ich myślenie było przesiąknięte teologią, co wynikało z tego, że twórcy nowożytnej nauki tkwili korzeniami w wielkiej teologicznej tradycji Zachodu. Ale z drugiej strony, z perspektywy rozwijającej się nauki, okazuje się czymś łatwym do określenia czy dany sposób argumentacji miał charakter GoG, czy nie. Już bowiem poglądy naukowe P.S. Laplace'a stanowiły polemikę z filozoficzno-teologiczną interpretacją problemów mechanicznych, zaproponowaną przez I. Newtona i wskazywały, że niepotrzebne mu było przyjęcie aktywnej roli Boga, o którym mówili fizykoteolodzy, czyli Boga „zapchajdziury”. Deklaracja Laplace'a – wyrażona wobec Napoleona w słynnym zdaniu: „ta hipoteza była mi zbytuczna” – nie musi być uznana za proklamację ateizmu, lecz można ją rozumieć jako podkreślenie metodologicznej tezy, że zasady mechaniczne należy wyjaśniać mechanicznie, nie odwołując się do stylu myślenia proponowanego w argumentacji GoG. Zatem styl myślenia P.S. Laplace'a stanowi prototyp nowożytnego podejścia naukowego, skutecznie rozprawiającego się z istnieniem Boga „zapchajdziury” (Heller 1988, 159–165; idem 2007, 127–128; Wszolek 1998, 107; Barbour 1997, 34–36, 73).

Jakie filozoficzno-teologiczne interpretacje wybranych współczesnych zagadnień przyrodniczych wydają się zbliżać ku argumentacji GoG?

Jedna z nich zachodzi w przypadku utożsamiania Wielkiego Wybuchu z teologiczną koncepcją stworzenia świata. Zdaniem M. Hellera, zasadnicze pytania dotyczące natury osobliwości wciąż pozostają otwarte. Problem istnienia początkowej osobliwości istotnie może zależeć od przyszłej teorii

gravitacji kwantowej, gdyż ogólna teoria względności, jako klasyczna teoria pozwalająca formułować twierdzenia dotyczące osobliwości, nie uwzględnia kwantowych efektów gravitacji, które najprawdopodobniej odgrywają kluczową rolę w początkowych stanach Wszechświata. Oznacza to, że przedwczesne byłoby twierdzenie o osobliwościach jako dowodzie początku Wszechświata a tym samym jego stworzenia (Heller 2006, 449–473; idem 2008, 205–213; Pabjan 2007, 140–151; Wciórka 1993, 66–70; McMullin, 1987; idem 1981, 17–57).

Pojawiające się w drugiej połowie XX w. filozoficzne refleksje nad znaczeniem obecności człowieka w kosmosie otrzymały nazwę zasady antropicznej. Naukowcy widzący w zasadzie antropicznej elementy teleologiczne stanęli wobec alternatywy: albo spojrzenie teologiczne i uznanie, że istnieje rozumny Stwórca, który tak zaplanował wszechświat, abyśmy mogli w nim być, albo spojrzenie naturalistyczne, uznające że istnieje zbiór wszystkich możliwych wszechświatów, a my jesteśmy w takim wszechświecie, ponieważ w innym nie moglibyśmy zaistnieć. Istnienie człowieka niewątpliwie jest faktem kosmologicznym. Istnienie i rola Boga, w oparciu o sformułowanie zasady antropicznej, oznacza uznanie Go za autora koincydencji, których nauka nie potrafi na razie wytłumaczyć ze względu na ciągłe poszukiwania fundamentalnej teorii fizycznej, która tłumaczyłaby całościową strukturę Wszechświata. Przypomina więc to podejście GoG. Podobnie idea wieloświata, używana jako koncepcja alternatywna i konkurencyjna dla Boga-Projektanta, próbuje tłumaczyć niewiadome czymś niewiadomym. Jednak idea wieloświata nie musi wykluczać istnienia Boga, a jeśli takie ma implikacje to jedynie dlatego, że proponuje koncepcję Boga „zapchajdziury”. Tymczasem Bóg, który jest Bytem Nieskończonym i Koniecznym, nie jest jednym z ogniw w łańcuchu skończonych i niekoniecznych przyczyn, lecz uzasadnia istnienie całego, nawet nieskończonego, łańcucha wszechświatów, z których jeden może być wyróżniony ze względu na fakt istnienia człowieka (Heller 2008, 127–145; idem 2006, 430–438; idem 1994, 235–244; Leslie 1994, 27–62).

Wydaje się, że rozwój argumentacji GoG w oparciu o właściwości świata opisywane przez mechanikę kwantową wiąże się z błędną interpretacją roli

prawdopodobieństwa w funkcjonowaniu przyrody. Jeżeli świat na swoim najgłębszym poziomie, potocznie ujmując, jest przypadkowy i chaotyczny, to zdaniem niektórych sugeruje to, że świat kwantów jest doskonałym obszarem dla uzasadnienia aktywnego działania Boga w świecie⁶. Jednakże jak zauważa M. Heller, chociaż może wydawać się, że chaotyczne zjawiska wymykają się wszelkiemu matematycznemu opisowi, *de facto* tak nie jest, gdyż udaje się je ujmować w postaci formuł rachunku prawdopodobieństwa⁷. Jakie wnioski z dyskusji nad probabilistyczną naturą zdarzeń w świecie płyną dla argumentu GoG? Idea prawdopodobieństwa wydaje się łączyć z koncepcją Boga w dwojaki sposób. W pierwszej interpretacji, ludzki umysł uznaje, że jeśli jakieś zdarzenie ma wysokie prawdopodobieństwo zajścia, to zdaje się już być niejako uzasadnione samo z siebie. W drugiej natomiast, niskie prawdopodobieństwo zajścia zdarzenia, najczęściej jest uważane za rodzaj dziury, która powinna być wypełniona hipotezą Boga. Tym sposobem przypadek staje się argumentem za lub przeciw Bogu. Tymczasem przypadkowość w świetle współczesnej nauki nie powinna być pojmowana jako współzawodnik wobec hipotezy Boga, który albo go wypycha ze świata, albo stanowi wyzwanie dla Jego interwencyjnego działania. Przypadkowość jest wkomponowana w prawa fizyki. Zatem zarówno elementy kosmiczne (policzalność, przewidywalność) oraz chaotyczne (prawdopodobieństwo, przypadkowość, nieprzewidywalność) mają charakter matematyczny i nie są antagonistycznymi siłami, lecz dwoma składowymi jednego Bożego działania w świecie (Heller 2006, 64–65, 268–273; idem 2006–2, 252–273; Davies 1996, 201).

Jednym z głównych rzeczników tezy o nieprzewidywalności procesów chaotycznych jako otwarciu na Boże działanie w świecie jest J. Polkinghorne

⁶ Zdaniem W. Pollarda (1958) Boże działania w świecie dokonuje się przez kwantowe nieokreśloności. Obecnie do najbardziej radykalnych zwolenników tego stanowiska należy N. Murphy (1995, 325–358). Stanowisko to również popiera G.F.R. Ellis (1995, 359–396). Por. Tracy 1995, 289–324; Russell 1995, 23; Heller 2008–2, 121–124; Barbour 1997, 312–313.

⁷ Te własności świata wiążą się z zagadnieniem tzw. matematyczności świata. Zob. Heller 2010, 7–36; idem 2006, 37–57; idem 1997, 66–78; idem 1998–2, 3–14. Por. Wigner 1991, 5–18; Dembek 1991, 19–21.

(2006, 200–215; idem 1998, 52–62)⁸. W. Drees podejmujący polemikę z poglądami anglikańskiego pastora uważa, że nie ma fizycznych podstaw pozwalających stwierdzić, że istnieje postulowany przez Polkinghorne’a tzw. „informacyjny przekaz” bez jednoczesnego przekazu energii. Drugi zarzut skierowany jest wobec traktowania przez Polkinghorne’a ograniczonej przewidywalności chaotycznych procesów jako ontologicznej otwartości. Zdaniem W. Dreesa, taki rodzaj argumentacji jest po prostu pójściem pod prąd aktualnie posiadanej wiedzy, gdyż nieprzewidywalność procesów chaotycznych nie upoważnia do szukania innych uzasadnień niż te, które są proponowane w ramach teorii chaosu deterministycznego (Drees 2006, 216–235).

Zaproponowany w 1983 r. model Hartlego-Hawkinga (model H-H) nie jest zastosowaniem dobrze ustalonej teorii kwantowej grawitacji, lecz jedynie próbą jej zastąpienia w postaci hipotetycznego modelu celem sięgnięcia poza tzw. próg Plancka, aby poznać najwcześniejsze etapy ewolucji Wszechświata (Heller 1998, 157–171; idem 2006, 406–410; idem 2008, 87–95)⁹. Jakie uwagi krytyczne należy wysunąć pod adresem tego modelu? Przede wszystkim model ten nie jest zastosowaniem znanej nam kwantowej teorii grawitacji, lecz próbą uniknięcia problemów związanych z brakiem jej posiadania. Po drugie łączy on w dowolny, narzucony przez jego autorów sposób pewne dwa matematyczne modele. Po trzecie opiera się on na pewnych *a priori* narzuconych założeniach. W konsekwencji następuje eliminacja własności czasu jako przemijania, dzięki czemu zostaje zlikwidowany problem początkowej chwili Wszechświata, czyli przyjmowania jego warunków początkowych. Także zinterpretowanie pewnej funkcji jako matematycznego opisu wyłaniania się Wszechświata z nicości sprawia, że w popularnonaukowych komentarzach powyżej opisana konstrukcja modelu interpretowana jest jako dowód samowystarczalności Wszechświata, co wykluczałoby potrzebę istnienia Boga-Stwórcy. Jednak w świetle matematycznego formalizmu tej funkcji należałoby raczej mówić o wyłonieniu się

⁸ Poglądy na temat aktywności Boga w świecie w oparciu o teorię chaosu deterministycznego znajdują swój wyraz np. w refleksji N. Murphy (1997, 348).

⁹ Por. Isham 1988, 375–408; idem 1993, 49–90.

Wszczęświata z jakiegoś wcześniej istniejącego stanu niż z nicości (Heller 2008, 96–98)¹⁰.

Od Teorii Wszystkiego (TOE) wymaga się, by była to w pełni zmatematyzowana teoria dająca kompletny opis struktury świata (Heller 2006, 237–255; idem 1992, 83–101)¹¹. Jednak po głębszej analizie zagadnienia okazuje się, że postulat budowania dosłownie rozumianej Teorii Wszystkiego nie jest do zrealizowania. Fenomen egzystencji człowieka nie daje się całościowo ująć w formalnym języku logiki czy matematyki. Ponadto, we współczesnym opisie zdarzeń fizycznych czymś nieusuwalnym jest element nieprzewidywalności zjawisk fizycznych, co zdaniem M. Hellera na zawsze zagwarantuje w uprawianiu fizyki element twórczości i uniemożliwi osiągnięcie przez człowieka umiejętności technicznego dedukowania własności świata z matematycznej struktury TOE. Również nakładany na TOE warunek, by była to jedyna możliwa tego rodzaju teoria, implikuje konieczność istnienia tylko jednej struktury matematycznej interpretowanej jako TOE. Oznaczałoby to istnienie zbioru praw fizycznych, które nie mogłyby być inne niż są obecnie. Wydaje się więc, że nawet gdyby istniała Jedyna Teoria Wszystkiego, to i tak nie udzieliłaby ona odpowiedzi na pytanie o to, dlaczego jest jedyną możliwą taką teorią wobec takiego a nie innego zbioru praw fizycznych. Ostatni zarzut wobec TOE opiera się na zagadnieniu ograniczeń metody matematycznej (tzw. twierdzenia limitacyjne, twierdzenia Gödla) i tego jak te ograniczenia przenoszą się z matematyki do fizyki (Heller 2006, 82–101)¹².

W świetle przedstawionych i poddanych analizie zagadnień – problem początkowej osobliwości, antropiczne koincydencje, probabilistyczne właściwości świata kwantowego, chaos deterministyczny, kwantowe modele kreacji, próby stworzenia Teorii Wszystkiego – widocznym staje się, że współczesne osiągnięcia badań przyrodniczych otwierają nowe horyzonty przed dialogiem pomiędzy teologią a naukami. Z jednej strony osiągnięcia te uwalniają od pozytywistycznych przesądów na temat poznania nauko-

¹⁰ Por. McCabe 2005, 67–102.

¹¹ Skrót TOE, od angielskiego *Theory of Everything*. Por. Barbour 1997, 207–209.

¹² Por. Woleński 1987, 96–104; Polkinghorne 2008–2, 59–60; Berg 2001, 96–97.

wego, ale z drugiej strony stanowią zagrożenie dla tworzenia pseudonaukowych wyjaśnień i pseudoteologicznych koncepcji, takich jak „Bóg do wypełniania dziur”. Wyżej przedstawione refleksje potwierdzają, że zarówno z przyrodniczego jak i filozoficznego punktu widzenia nie daje się utrzymać argumentacji GoG w wersji afirmatywnej oraz negatywnej.

3. Obrona argumentu GoG

W kontekście tego, co zostało wcześniej ukazane może wydawać się, że od momentu demitologizacji natury prawie wszystkie odwołania się do Boga przy wyjaśnianiu zjawisk zachodzących w świecie mają postać argumentu GoG. Powstają zatem dwa zasadnicze pytania. Po pierwsze, czy rzeczywiście argumentacja za istnieniem Boga w postaci argumentów kosmologiczno-fizykalistycznych ma charakter GoG. Po drugie, czy pomimo przedstawionej wcześniej negatywnej oceny argumentu GoG można w pewnych przypadkach przyjąć zasadność jego używania (Wszolek 1998, 115). Najpierw należy zrozumieć specyfikę argumentów teodycei a następnie można udzielić odpowiedzi na powyższe pytania.

Jaka jest specyfika argumentów teodycei przemawiających za istnieniem Boga? Mają one charakter redukcyjno-metafizyczny. Rozumowanie redukcyjne ma kierunek od skutku do przyczyny i wychodzi od tego, co pochodne naturą i późniejsze, ku temu, co pierwotne i wcześniejsze. Istnienie skutku upoważnia do wniosku o istnieniu proporcjonalnej przyczyny. Rozumowanie redukcyjne na gruncie teodycei ma charakter metafizyczny. Oznacza to, że jego punktem wyjścia są fakty empiryczne, które zostają poddane filozoficznej interpretacji oraz wyjaśnianiu na podstawie elementarnych zasad metafizycznych i dlatego prowadzi do wniosków pewnych. Tak sformułowane argumenty teodycei chociaż nie są empirycznie weryfikowalne, to jednak, będąc wynikiem poznania intuicyjno-umysłowego, są ściśle związane z doświadczeniem. Natomiast redukcja przyrodnicza stosowana w naukach przyrodniczych skupia się na zjawiskowej stronie rzeczy i prowadzi jedynie do wniosków prawdopodobnych. Ocena teorii przyrodniczych, jak ukazały to wcześniejsze rozważania, ulega zmianom ze względu

na ciągłą ewolucję nauki. Teorie te nie mogą więc dawać solidnej podstawy dla refleksji metafizycznej, gdyż filozoficzne wnioski uzależnione byłyby od trwałości poszczególnych teorii. Z pewnością nie należy jednak lekceważyć roli psychologicznej takich argumentów, zwłaszcza dla ludzi współczesnej cywilizacji nauki i techniki, a także znaczenia komentarzy filozoficznych czy teologicznych dotyczących teorii fizycznych, które choć nie są tożsame z treścią danej teorii przyrodniczej (jej matematyczną strukturą), to jednak stwarzają kontekst dla spotkania idei naukowych z myślą teologiczną, co z jednej strony może przyczyniać się do odkrycia doświadczenia tajemnicy a z drugiej do nowego rozumienia tradycyjnych doktryn teologicznych (Kowalczyk 2001, 39–58; Krąpiec 2000, 180–183, 223–227; Heller 2006–2, 186–199; Zdybicka 2000, 123–125).

Wydaje się więc, że każda argumentacja za istnieniem Boga w bardzo ogólnym sensie ma charakter GoG. Istnienie Boga nie jest bezpośrednio oczywiste, lecz spontanicznie jawi się człowiekowi jako odpowiedź na to, co jest i dlaczego to jest. Zatem Bóg staje się „tłumaczeniem metafizycznym” istniejącego świata i tym samym odpowiedzią na fundamentalne pytania. W takim ujęciu możemy mówić o filozoficznej argumentacji GoG. Jest ona czymś charakterystycznym dla ludzkiego dążenia poznawczego. Jednak, jak zostało to wcześniej ukazane, argument GoG w wersji kosmologiczno-fizykalistycznej jest próbą dowodzenia istnienia Boga w oparciu o „dziury” obecne w naturalnym porządku rzeczy lub „dziury” związane z niekompletnym charakterem teorii opisujących zdarzenia fizyczne. Problem argumentacji GoG w tej drugiej wersji polega więc na przejściu z płaszczyzny filozoficznej, a więc wyjaśniania opartego na fundamencie podstawowych zasad metafizycznych, na płaszczyznę zjawiskową, czyli zdarzeń fizycznych i ich interpretacji.

Zdaniem M. Hellera możliwa jest obrona argumentu GoG, ale jedynie pod warunkiem odróżnienia „dziur” do jakich ten argument się odwołuje (Heller 2006–2, 271–273; idem 1998, 178–180). W związku z tym Heller proponuje podział „dziur” na „dziury właściwe” (*genuine gaps*) i „dziury nieistotne” (*spurious gap*). Zdaniem tarnowskiego kosmologa każda wersja teologii naturalnej jest skazana na odwoływanie się do koncepcji GoG. Jed-

nak, uważa on, że w ramach naturalnego porządku rzeczy nie ma „dziur”, gdyż świat stanowi spójną całość. Zatem „dziury nieistotne” mają czasowy charakter i są związane ze stanem naszej wiedzy lub ściślej mówiąc, z niepełnym charakterem przyrodniczych teorii bądź hipotez. Są to więc „dziury” implikowane przez braki w ludzkim wyjaśnianiu przyrody oraz przez ograniczony charakter zjawisk. Wydaje się, że wszystkie „dziury” należą do tego typu – z wyjątkiem trzech. Pierwsza z nich to „dziura ontologiczna”. Jej znaczenie wyraża się w słynnym leibnizowskim pytaniu: dlaczego istnieje raczej coś niż nic? „Dziura” ta dotyczy więc szeroko pojętej problematyki istnienia. Druga z tych „dziur” to „dziura epistemologiczna”. Określa ją pytanie o to, dlaczego świat jest pojmowalny. Nauka nie wyjaśnia zdumiewającego faktu inteligibilności świata, lecz go zakłada. Z filozoficznego punktu widzenia wydaje się, że obie te „dziury” pokrywają się ze sobą, gdyż wszystko co istnieje, jest racjonalne i tylko to, co jest racjonalne, może istnieć. Według Hellera istnieje jeszcze trzeci rodzaj „dziur właściwych” – „dziury aksjologiczne”. Są one związane z sensem i wartością wszystkiego, co istnieje. Z teologicznego punktu widzenia te trzy rodzaje „dziur” ściśle łączą się ze sobą. Bóg, który jest źródłem istnienia, jest jednocześnie źródłem wszelkiej racjonalności i sensu przenikającego całe stworzenie. Trzy „dziury właściwe” są niczym innym jak etykietkami trzech filozoficznie doniosłych problemów, które na zawsze wymykają się matematyczno-empirycznej metodzie badania. Problem rozróżnienia „dziur” przedstawiony przez M. Hellera jest w swej istocie pytaniem o granice nauki (Agazzi 1992, 5–18; Heller 1998, 207; idem 2009, 110; idem 1987, 53–59; Coyne 2007, 113–131)¹⁵.

Ze stanowiskiem M. Hellera w kwestii klasyfikacji dziur korespondują poglądy I. Barboura, który uważa, że odkrywana przez naukę przygodność daje się ująć w czterech kategoriach (Barbour 1997, 209–214). Do pierwszej z nich zalicza się przygodność istnienia Wszechświata. Odpowiada ona opisanej przez M. Hellera „dziurze ontologicznej”. Do drugiej kategorii należy przygodność warunków początkowych (brzegowych). Jednak w przypadku

¹⁵ Por. Chauchard 1968, 127–157; Swieżawski 1960, 36–50.

warunków początkowych Wszechświata jako całości powstaje zasadnicze pytanie o to, jak je określić. W ten sposób zagadnienie przygodności nie znajduje ostatecznej odpowiedzi, lecz nowe sformułowanie w postaci pytania o przygodność praw wyjaśniających takie a nie inne warunki początkowe. Trzecią kategorię stanowi przygodność praw, czyli pytanie o to, dlaczego we Wszechświecie obowiązują takie, a nie inne prawa. Nawet gdyby kwestia przygodności praw znalazła swoje wyjaśnienie w TOE to i tak pozostałoby pytanie o to, czy odkryta teoria fundamentalna jest jedyną możliwą, czy nie. Zdaniem autora ta przygodność nie może być wyjaśniona przez naukę ze względu na ograniczenia wynikające z twierdzenia Gödla. Czwartą kategorię stanowi zdaniem I. Barboura przygodność zdarzeń zachodzących w świecie. Dotyczy ona obszaru zjawisk kwantowych oraz teorii chaosu.

Klasyfikacja przygodności zaproponowana przez I. Barboura jak i klasyfikacja „dziur” M. Hellera stawiają podobne pytanie – czy ta konkretna przygodność („dziura”) może być wyjaśniona przez naukowe teorie, czy nie. W świetle przedstawionych analiz, problematyka „dziur właściwych” jak i przygodności istnienia oraz praw (do której może być zredukowany problem warunków początkowych), nie może być wytłumaczona za pomocą metody badań przyrodniczych. Natomiast zaproponowana przez I. Barboura czwarta kategoria przygodności porusza problematykę, która jak zostało to wcześniej ukazane, jest aktualnie źródłem bardzo żywiołowej dyskusji między teologią a naukami przyrodniczymi.

4. Wnioski dla teologa

Z naukowego punktu widzenia w świecie nie dostrzega się „dziur” w naturalnym porządku rzeczy, które Bóg musiałby wypełniać swoim interwencyjnym działaniem. Zatem teolog, chcąc uniknąć popadania w błąd negatywnie ocenianej wersji argumentu GoG, musi mieć pewność, że nie pojmuje Boga jako Bytu konkurującego w działaniu z innymi przyczynami sprawczymi w świecie. Z teologicznego punktu widzenia różne założenia – poznawalności, matematyczności, uporządkowania Wszechświata – przyjmowane w ramach nauki znajdują swoje uzasadnienie i wytłumaczenie

w naturze Boga, Jego racjonalności i wolności. Zatem judeo-chrześcijańska doktryna stworzenia stanowi „pasujący” odpowiednik dla granicznych kwestii nauki (Barbour 1997, 24–29, 199–204; Ratzinger 2006; Pedersen 2006, 68–90; Heller 1986, 111–118)¹⁴.

I. Barbour wskazuje na konkretne teologiczne paralele do wspomnianych wcześniej czterech kategorii przygodności (Barbour 1997, 212–214). Przygodność istnienia i warunków początkowych, nie znajdującą satysfakcjonującej odpowiedzi w ramach nauki, korespondują z teologiczną koncepcją stworzenia świata *ex nihilo*, wyrażającą prawdę o fundamentalnej zależności stworzenia od Stwórcy. Przygodność praw i zdarzeń zachodzących w świecie znajduje swój odpowiednik w teologicznej koncepcji *creatio continua*, wyrażającej prawdę o Bożej immanencji w świecie, a tym samym o podtrzymywaniu stworzonego porządku w istnieniu. Aby teologiczna interpretacja wskazanych wyżej przygodności nie popadała w błąd argumentu GoG, należy zwrócić uwagę na trzy rzeczy. Po pierwsze pytania o wytłumaczenie owych przygodności mogą układać się w ciąg nieskończonych pytań „dlaczego”, znajdujących Boga jako kres swego wyjaśnienia. Jednak teologiczna doktryna o stworzeniu nie jest przyczynowym wyjaśnianiem pochodzenia świata w sensie naukowym, lecz ukazaniem istnieniowej zależności Wszechświata od Stwórcy. Po drugie warunkiem uniknięcia błędu GoG, w przypadku interpretacji zdarzeń kwantowych lub zdarzeń chaotycznych, jest niestwarzanie konkurencji w wyjaśnianiu pomiędzy przyczynowością Bożą a naturalną oraz niepowstrzymywanie naukowych poszukiwań w przyczynowym wyjaśnianiu danego zjawiska ze względu na sugerowany Boży wpływ. Po trzecie dążenie do uniknięcia błędu GoG nie może prowadzić teologa na pozycje bliskie deizmowi albo innym poglądom zupełnie sprzecznym z chrześcijańską wizją stworzenia.

Zatem typ apologetyki proponowany w ramach argumentu GoG jest niezadowolający z co najmniej trzech powodów. „Z jednej strony jest zabiegiem niebezpiecznym (jak tego dowodzi historia) uzasadnianie prawd wiary poprzez odwoływanie się do teorii naukowych mających, jak wia-

¹⁴ Por. Heller 1984.

domo, ograniczony czas życia. Z drugiej zaś strony oświeceniowa teologia naturalna naruszyła istniejącą w teologii równowagę poprzez nadmierne skoncentrowanie wysiłków na niektórych kwestiach związanych z wstępnymi warunkami wiary, jak np. istnienie Boga, w którego wierzą także Żydzi i muzułmanie, podczas gdy centralne i specyficznie chrześcijańskie prawdy wiary znalazły się w cieniu” (Pedersen 2006, 84–85). Po trzecie, argumentacja GoG jest redukcyjnym ujęciem problematyki stworzenia przez skoncentrowanie się jedynie na przyczynowości sprawczej (Berg 2001, 101–111).

Jak zostało powyżej ukazane, argument GoG w radykalnej i naiwnej wersji sugeruje, że Boże działanie ujawnia się w przestrzeni pewnych „dziur”, braków w naturalnym biegu rzeczy. Jednak taka koncepcja Boga, jak już sugerował to Leibniz, podważa Jego zamysł stworzenia i moc urzeczywistniania tego planu (Leibniz 1969, 321–322). Innymi słowy, wybrakowane dzieło stworzenia nie jest obrazem mądrości Stwórcy, lecz czymś – co stanowi poważny zarzut wobec uznania Bożej doskonałości¹⁵. Zatem kosmologiczno-fizykałistyczna koncepcja argumentu GoG przedstawia teologicznie wątpliwy obraz Boga oraz stworzenia.

Ponadto teolog nie może nie uwzględnić pewnej istotnej uwagi (Berg 2001, 95–96). Nawet jeśli jakiś przyrodniczy fenomen nie jest wyjaśnialny przez nauki przyrodnicze, a uznanie Bożej przyczynowości sprawczej wydaje się być jedynym sensownym rozwiązaniem, to dostrzeżenie takiego Bożego działania nie jest możliwe za pomocą zmysłowych wrażeń lub jedynie ludzkiego rozumowania. Konieczny jest jeszcze element objawieniowy, element wiary. Żadne zjawisko przyrodnicze samo w sobie nie jest nieodpartym dowodem na rzecz Bożego działania. Inaczej mówiąc, Bóg objawia się człowiekowi, ale odpowiedzią ze strony człowieka jest akt wiary, czyli rozumne rozpoznanie Bożej prawdy i przyjęcie jej swoją wolą. Żadne więc fizyczne fenomeny nie zmuszą kogokolwiek do uznania ich za przejaw Bożego działania.

¹⁵ Fragmenty Pisma Świętego wyrażające zachwyt nad doskonałą aktywnością Stwórcy i pięknem stworzenia, np. Mdr 11,20; Mdr 13,5; Rdz 1–2; Iz 40,12–13; Hi 38–42,6; Ps 8; Ps 19,1–7; Ps 95; Ps 104.

W kontekście filozoficznej wersji argumentu GoG również powstaje analogiczne pytanie: czy Bóg działa tylko w granicach, jedynie w przestrzeni „dziur właściwych”. Jednak w tym przypadku podkreślenie rzeczywistości „granic” ma jedynie charakter metodologiczny. Bóg w ten sposób nie zostaje ograniczony w swoim działaniu, lecz odróżnia się Boże działanie od przyczynowości sprawczej opisywanej przez naukę. W ten sposób określone „granic” są jedynie granicami metody naukowej, a nie stawianiem granic Bożemu działaniu, gdyż Boża Mądrość „sięga potężnie od krańca do krańca i włada wszystkim z dobrocią” (Mdr 8,1). W teologicznym sensie odniesienie Boga do zagadnienia granic nauki („dziur właściwych”) jest niczym innym jak poważnym potraktowaniem autonomii nauki i odrzuceniem naiwnej koncepcji Boga „zapchajdziury” (Dei Filius 2004, 904; Gadium et spes 2002, 551–552)¹⁶.

Jak już było wcześniej mówione teologia w pewnym sensie jest skazana na argumentację typu GoG. Zatem w kontekście omawianego tematu pojawia się zasadnicze pytanie o to, jak prowadzić dialog ze Stwórcą by nie popaść w naiwną argumentację GoG. S. Wszolek (1998, 116–118) sugeruje, by odejść od uprawiania teologii według fundacjonistycznego wzorca, który w odniesieniu do omawianego tematu, byłby podejściem próbującym dokładnie wyjaśnić Boże działanie w świecie, jednoznacznie wskazując, kiedy i jak ono się odbywa. Takie podejście grozi bowiem powrotem do argumentacji fizykoteologów, a w konsekwencji może doprowadzić do deizmu, agnostycyzmu bądź ateizmu. Drogą wyjścia jest powrót do mającej wielowiekową tradycję tzw. teologii negatywnej.

Powstaje zatem palące pytanie, czy możliwe jest stworzenie wizji świata, która byłaby zgodna z monistycznymi tendencjami obecnymi we współczesnej nauce oraz z doktryną chrześcijańską, która w ogólnym ujęciu stanowi pewnego rodzaju dualistyczną metafizykę, przyjmującą istnienie tego, co naturalne oraz przekraczające naturę – duchowe (Heller 2008–2, 113–134). Niedopuszczalne dla chrześcijanina jest przyjęcie poglądu jakoby świat nadnaturalny nie ujawniał się w naturalnym porządku rzeczy, gdyż

¹⁶ Por. Krauze 2008, 63–73.

w ogóle nie istnieje. Zdaniem M. Hellera „teza monistyczna, która byłaby do zaakceptowania przez chrześcijańskiego myśliciela, stwierdzałaby, że Bóg nie działa na świat poprzez jakieś nadzwyczajne interwencje, lecz zawsze poprzez naturalny bieg świata. Jego działanie nie ujawnia się w naturalnym biegu świata nie dlatego, że Jego działania tam nie ma, ale dlatego, że cały naturalny bieg świata jest Jego działaniem” (ibidem, 121). W takim ujęciu, które można by nazwać chrześcijańskim naturalizmem, Boże działanie polega na immanentnej obecności Boga w świecie i jego prawach, przy jednoczesnym zachowaniu Bożej transcendencji. „A czy Bóg działa na świat przez kwantowe nieokreśloności, dynamiczny chaos, czy ustalając warunki początkowe lub brzegowe? Żadnej z tych możliwości nie można wykluczyć, ale mając na względzie tymczasowość naszych naukowych teorii, lepiej pozostawić kwestię otwartą. Nawet najlepiej potwierdzone teorie mogą z czasem stać się szczególnymi przypadkami (lub przypadkami granicznymi) bardziej ogólnych teorii i wskutek tego ulec daleko idącej reinterpretacji. Wyprowadzenie teologicznych wniosków z aktualnie uznawanych modeli lub naukowych teorii zawsze było ryzykownym zabiegiem” (ibidem, 134).

Zakończenie

Jak stwierdzono, można mówić o dwóch zasadniczych odmianach argumentu „God of the gaps”. Pierwsza z nich, kosmologiczno-fizykalistyczna, występuje w wersji teistycznej bądź ateistycznej. Została oceniona negatywnie ze względu na błędy metodologiczne, którymi jest obciążona. Druga zaś, filozoficzna, stanowi charakterystyczny sposób argumentacji w ramach naturalnego ludzkiego poznania Boga. Wśród badaczy zajmujących się problemami z pogranicza teologii i nauk przyrodniczych argument GoG jest, zasadniczo z dwóch powodów, oceniany negatywnie. Z teologicznego punktu widzenia błąd argumentu GoG polega na zredukowaniu Boga do wątpliwej hipotezy uzależnionej od rezultatów interpretacji teorii przyrodniczych. Po drugie z naukowego punktu widzenia zostaje pogwałcone podstawowe założenie badawcze w naukach przyrodniczych – założenie metodologicznego pozytywizmu.

Studium omawianego argumentu może pozornie sugerować, że filozof lub teolog nie powinien poszukiwać w świecie śladów Bożego działania, gdyż to, co głosi, może być zdyskredytowane na skutek postępu nauki. Powyższe stwierdzenie staje się niepokojące zwłaszcza dla teologa, który przyjmuje naukę katolicką głoszącą, że „naturalnym światłem rozumu ludzkiego można z rzeczy stworzonych w sposób pewny poznać Boga, początek i cel wszystkich rzeczy”. Czy zatem przeprowadzona w niniejszym studium refleksja nad argumentem „God of the gaps” skłania ku agnostycyzmowi, wedle którego rozum ludzki nie jest w stanie poznać własnymi siłami istnienia Boga?

Zasadne jest twierdzenie, że istnienie Boga można rozumowo wykazać przez widzialny świat rzeczy stworzonych. Studium omawianego argumentu wskazało, że należy uwzględnić kilka elementów objaśniających powyższą konstatację. Po pierwsze spojrzenie teologa, respektujące perspektywę Objawienia nadprzyrodzonego, przewyższa sam rozum (Objawienie przyrodzone). Nie oznacza to rzeczywistej niezgodności między wiarą a rozumem, gdyż „sprawy świata i sprawy wiary pochodzą od tego samego Boga”. Po drugie przejście do wiary w istnienie i działanie Boga nie dokonuje się jednak na drodze naukowej metody, lecz na mocy podstawowych zasad myślenia filozoficznego, które to myślenie ma charakter uniwersalny, fundamentalny i krytyczny. Nie oznacza to, że wyniki badań naukowych nie mają nic do powiedzenia teologowi. Przeciwnie, mogą one stanowić ważny „dziedziniec” dla wiary. Jednak teologia nie może jedynie w nich upatrywać podstawowego źródła uzasadnienia. Po trzecie obraz świata odślaniany przez współczesną naukę jest bardzo daleki od pokutującego w świadomości społecznej mechanicznego obrazu świata. Jego istotne cechy o wiele bardziej określa dynamizm, spontaniczność, złożoność, otwartość stawania się. Na podstawie tak zarysowanego obrazu świata nietrudno przyjąć, że tym, co prowadzi do uznania Boga jest nie tylko wiara czy doświadczenie mistyczne, ale również poznanie z „wielkości i piękna stworzeń przez podobieństwo ich Sprawy”. Po czwarte to nie świat ma jakieś „braki” czy „dziury”, lecz nasze poznanie rzeczywistości jest aspektowe.

Ze studium nad argumentem „God of the gaps” wypływają dwa zasadnicze wnioski. Pierwszy z nich dotyczy natury Boga. Bóg jest Tajemnicą – Kimś, kto wykracza poza ludzkie schematy pojęciowe. Fiasko omawianej argumentacji wynika z zawartej w niej pokusy stworzenia obrazu Boga na miarę ludzkich zdolności poznawczych. Tymczasem żywy, prawdziwy Bóg jest zawsze Kimś niepojętym, „bo Jego myśli nie są myślami naszymi, ani Jego drogi naszymi drogami”. *Deus semper maior*. Drugi wniosek dotyczy natury myślenia teologicznego. Teologia nie może za cenę doraźnych korzyści zrezygnować z Tajemnicy. Bóg, który czasem wydaje się być *Deus absconditus*, nie powinien być powodem abdykacji ludzkiego rozumu, lecz przyczyną zaangażowania całego człowieka w niekończącą się przygodę Jego poszukiwania. Refleksja nad argumentem „God of the gaps” ukazuje, że dialog teologii z naukami przyrodniczymi jest czymś fascynującym, ale pod warunkiem, iż żaden z partnerów dialogu nie zrezygnuje z własnej tożsamości.

Bibliografia

- Agazzi, E. 1992. „Granice wiedzy naukowej a hipoteza transcendencji”. *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce XIV* (1992), tłum. T. Sierotowicz: 5–18.
- Anderwald, A. 2007. *Teologia a nauki przyrodnicze. Rola wiedzy przyrodniczej w dociekaniach teologicznych*. Opole.
- Barbour, I. 1997. *Religion and science. Historical and contemporary issues*. New York.
- Berg, C. 2001. “Leaving Behind the God-of-the-Gaps: Towards a Theological Response to Scientific Limit Questions” In *Expanding Humanity’s Vision of God*, ed. R. Hermann, 87–115. Philadelphia: Templeton Foundation Press.
- Bonhoeffer, D. 1968. *Letters and Papers from Prison*, ed. E. Bethge. New York.
- Bronk, A. 1998. *Zrozumieć świat współczesny*. Lublin.
- Brooke, J.H. 1991. *Science and Religion. Some Historical Perspectives*. Cambridge.
- Bube, R. 1971. “Man Come Of Age: Bonhoeffer’s Response To The God-Of-The-Gaps”. *Journal of the Evangelical Theological Society*. Vol. 14: 203–220.
- Buckley, M. 2006. „System newtonowski i początek ateizmu”. W *Bóg-Wszechświat-Człowiek*, t. 1, Tłum. T. Sierotowicz, 19–49. Tarnów.
- . 2009. *Ateizm w sporze z religią*. Tłum. M. Frankiewicz. Kraków.
- Chauchard, P. 1968. *Nauka i wiara*. Tłum. O. Scherer. Paryż.

- Coulson, C.A. 1955. *Science and Christian belief*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Coyne, G.V., Heller, M. 2007. *Pojmawalny Wszechświat*, tłum. R. Sadowski. Warszawa.
- Crombie, A.C. 1960. *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*. Tłum. S. Łypa-cewicz, t. II. Warszawa.
- Davies, P. 1996. *Plan Stwórcy: naukowe podstawy racjonalnej wizji świata*. Tłum. M. Krośniak. Kraków.
- Dei Filius. 2004. „Sobór Watykański I, Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej Dei Filius”. Rozdz. IV, 53 W *Dokumenty soborów powszechnych*. Red. A. Baron, H. Pietras, t. 4, 889–911. Kraków.
- Dembek, J. 1991. „Komentarz do artykułu Wignera”. *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce XIII* (1991): 19–21.
- Drees, W. 2006. „Czy istnieją dziury, w których działa Bóg?”. W *Bóg–Wszechświat–Człowiek*, t. 1, tłum. T. Sierotowicz, 216–235. Tarnów.
- Drummond, H. 1894. *The Ascent of Man*. New York. Accessed October 23, 2011. http://www.theopedia.com/God_of_the_Gaps.
- Ellis, G.F.R. 1995. “Ordinary and Extraordinary Divine Action: The Nexus of Interaction”. In *Chaos and Complexity*, eds. R.J. Russell, N. Murphy, A. Peacocke, 359–396. Vatican City State-Berkeley.
- Gaudium et spes. 2002. „Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes”. Red. M. Przybył, 350–362. Poznań.
- Heller, M. 1981. *Wszechświat i Słowo*. Kraków.
- . 1984. *Usprawiedliwienie Wszechświata*. Kraków.
- . 1987. „Doświadczenie granic”. W *Filozofować w kontekście nauki*, red. M. Heller, A. Michalik, J. Życiński, 53–59. Kraków.
- . 1992. „Teorie wszystkiego”. *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce XIV* (1992): 83–101.
- . 1994. *Kosmiczna przystępność człowieka mądrego*. Kraków.
- . 1997. „Czy świat jest racjonalny?”. *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce XX* (1997): 66–78.
- . 1998. *Czy fizyka jest nauką humanistyczną?*. Tarnów.
- . 1998–2. „Czy świat jest matematyczny?”. *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce XXII* (1998): 3–14.
- . 2001. „Początki konfliktu i współistnienia”. W *Nauki przyrodnicze a teologia: konflikt i współistnienie*, red. M. Heller, Z. Liana, J. Mączka, W. Skoczny, 13–28. Tarnów.
- . 2006. *Filozofia i wszechświat*. Kraków.
- . 2006–2. „Chaos, prawdopodobieństwo i pojmuwalność świata”. W *Bóg–Wszechświat–Człowiek*, t. 1, tłum. T. Sierotowicz, 252–273. Tarnów.

- . 2006–3. „O teologicznych interpretacjach fizycznych teorii stworzenia” W *Bóg-Wszechświat-Człowiek*, t. 1, tłum. T. Sierotowicz, 186–199. Tarnów.
- . 2007. *Filozofia przyrody. Zarys historyczny*. Kraków.
- . 2008. *Ostateczne wyjaśnienia Wszechświata*. Kraków.
- . 2008–2. *Sens życia i sens Wszechświata. Studia z teologii współczesnej*. Tarnów.
- . 2009. *Filozofia nauki. Wprowadzenie*. Kraków.
- . 2010. „Co to znaczy, że przyroda jest matematyczna?”. W *Matematyczność przyrody*, red. M. Heller, J. Życiński, 7–36. Kraków.
- . Życiński, J. 1986. *Wszechświat i filozofia*. Kraków.
- . 1988. *Wszechświat – maszyna czy myśl? Filozofia mechanicyzmu: powstanie – rozwój – upadek*. Kraków.
- Hooykaas, R. 1975. *Religia i powstanie nowożytnej nauki*. Tłum. S. Ławicki. Warszawa.
- Isham, C.J. 1988. “Creation of the Universe as a Quantum Process”. In *Physics, Philosophy and Theology*, eds. R.J. Russell, W.R. Stoeger, G.V. Coyne, 375–408. Vatican City State.
- . 1993. “Quantum Theories of the Creation of the Universe” In *Quantum Cosmology and the Laws of Nature*, eds. R.J. Russell, N. Murphy, C.J. Isham, 49–90. Vatican City State-Berkeley.
- Kowalczyk, S. 2001. *Filozofia Boga*. Lublin.
- Krauze, F. 2008. *Jedna prawda. Dwie księgi*. Kraków.
- Krąpiec, M.A. 2000. „Metafizyka – ogólna teoria rzeczywistości” W *Wprowadzenie do filozofii. Przewodnik*, t. 1, *Rozumieć rzeczywistość*, 79–233. Lublin.
- Leibniz, G.W.F. 1969. „Polemika z Clarke’iem”. W *Wyznanie wiary filozofa, Rozprawa metafizyczna, Monadologia, Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, tłum. S. Cichowicz, H. Krzeczkowski, 321–448. Warszawa.
- Leslie, J. 1994. „Przejawy delikatnego dostrojenia”. *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce XVI* (1994), tłum. W. Maciejewski: 27–62.
- McCabe, G. 2005. “The Structure and Interpretation of Cosmology: Part II. The Concept of Creation in Inflation and Quantum Cosmology”. In *Studies in History and Philosophy of Science*, 36 (2005): 67–102.
- McMullin, E. 1981. „How Should Cosmology Relate to Theology?” In *The Sciences and Theology In the Twentieth Century*, ed. A. Peacocke, 17–57. Notre Dame.
- . 1987. “Natural Science and Christian Theology”. In *Religion, Science, and the Search for Wisdom*, ed. D. Byers. Washington.
- . 1993. *Ewolucja i stworzenie*. Tłum. J. Rodzeń. Kraków.
- Murphy, N. 1995. “Divine Action In the Natural Order: Buridan’s Ass and Schrödinger’s Cat”. In *Chaos and Complexity*, eds. R.J. Russell, N. Murphy, A. Peacocke, 325–358. Vatican City State-Berkeley.

- . 1997. “Divine Action in the Natural Order” In *Chaos and Complexity. Scientific Perspectives on Divine Action*, eds. R.J. Russell, N. Murphy, A. Peacocke. Vatican State.
- Pabjan, T., Heller, M. 2007. *Elementy filozofii przyrody*. Tarnów.
- Pedersen, O. 1997. *Konflikt czy symbioza?*. Tarnów.
- . 2006. „Wiara chrześcijańska i przemożny urok nauki”. W *Bóg-Wszechświat-Człowiek*, t. 1, tłum. T. Sierotowicz, 68–90. Tarnów.
- Polkinghorne, J. 1998. *Belief in God in an Age of Science*. London.
- . 2006. „Prawa natury i prawa fizyki”. W *Bóg-Wszechświat-Człowiek*, t. 1, tłum. T. Sierotowicz, 200–215. Tarnów.
- . 2008. *Nauka i stworzenie. Poszukiwanie zrozumienia*. Tłum. M. Chojnacki. Kraków.
- . 2008–2. *Jeden świat. Wzajemne relacje teologii i nauki*. Tłum. M. Chojnacki. Kraków.
- Pollard, W. 1958. *Chance and Providence: God’s Action In the World Governed by Scientific Laws*. London.
- Ratzinger, J. 2006. *Na początku Bóg stworzył... Cztery kazania o stworzeniu i upadku. Konsekwencje wiary w stworzenie*. Tłum. J. Merecki. Kraków.
- Russell, R. 1995. “Theistic Evolution: Does God Really Act in Nature?” In *Center for Theology and the Natural Sciences Bulletin*, vol. 15, 1 (winter): 19–32.
- Skoczny, W. 1991. „Dziedzictwo fizykoteologii we współczesnej myśli chrześcijańskiej”. *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce XIII* (1991): 81–83.
- . 1996. „Między mechanycyzmem a teologią natury – spory między kartezjańskim a newtonowskim obrazem świata”. W *Obrazy świata w teologii i w naukach przyrodniczych*, red. M. Heller, S. Budzik, S. Wszolek, 114–124. Tarnów.
- Swieżawski, S. 1960. *Rozum i tajemnica*. Kraków.
- Tracy, Th.F. 1995. “Particular Providence and the God of the Gaps”. In *Chaos and Complexity*, eds. R.J. Russell, N. Murphy, A. Peacocke, 289–324. Vatican City State-Berkeley.
- Wciórka, L. 1993. *Filozofia przyrody*. Poznań.
- Whitehead, A.N. 1987. *Nauka i świat nowożytny*. tłum. M. Kozłowski i M. Pieńkowski. Kraków.
- Wigner, E. 1991. „Niepojęta skuteczność matematyki w naukach przyrodniczych”. *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce XIII* (1991), tłum. J. Dembek: 5–18.
- Woleński, J. 1987. „Matematyka i filozofia”. W *Filozofować w kontekście nauki*, red. M. Heller, A. Michalik, J. Życiński, 96–104. Kraków.
- Wszolek, S. 1998. „W obronie argumentu God of the gaps”. *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce XXIII* (1998): 103–118.
- Zdybicka, Z. 2000. „Drogi afirmacji Boga”. W *Wprowadzenie do filozofii. Przewodnik*, t. 2, *Rozumieć człowieka i jego działanie*, 105–169. Lublin.