



O. JAN P. STRUMIŁOWSKI OCIST*

KATOWICE–PANEWNIKI

ONTOLOGIA TRYNITARNA WOBEC DEBATY MIĘDZY NAUKĄ A RELIGIĄ

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/TiCz.2017.022>

1. ZARYSOWANIE PROBLEMU

Nieustanny rozwój nauki powoduje formułowanie na jej polu coraz to nowszych teorii naukowych, coraz to lepiej opisujących świat. Odkrycia te niewątpliwie wywierają wpływ na nasze postrzeganie rzeczywistości, prowadzą do korekcji a czasami przeformułowania naszych twierdzeń na temat tego, jaki świat jest. Radykalnych zmian na tym polu doświadczamy wtedy, gdy nie tylko dokonuje się jakaś korekta względem istniejących teorii, ale kiedy dochodzi do zmiany paradygmatu. Do takich paradygmatycznych zmian możemy zaliczyć chociażby sformułowanie teorii heliocentrycznej przez Kopernika czy opracowanie przez Darwina teorii ewolucji bądź też, na gruncie fizyki, ogłoszenie przez Einsteina

* o. Jan P. Strumiłowski OCist – dr teologii dogmatycznej, wykładowca Wyższego Seminarium Duchownego w Katowicach-Panewnikach. Przeor klasztoru Cysterskiego w Jędrzejowie. Zajmuje się teologią piękną, teologią trynitarną i chrystologią oraz teologiczną teorią poznania, zwłaszcza w aspekcie egzystencjalnym i estetycznym, a także jej relacjami z filozofią współczesną oraz naukami empirycznymi (jancist@gmail.com).

teorii względności. Tak doniosłe odkrycia niewątpliwie przewartościowują nasz sposób myślenia na temat tego, jak wygląda i jak funkcjonuje świat.

W sposób oczywisty tego rodzaju zmiany domagają się również odpowiedzi ze strony teologii, która – obok nauki – również jest determinantą kształtującą obraz świata ludzi wierzących. Historyczne spojrzenie na tę kwestię pokazuje, że na styku tych dwóch dziedzin dochodziło do kontrowersji, wynikających głównie z braku poszanowania własnych kompetencji. Dzisiaj wydaje się, że obie dziedziny coraz lepiej rozumieją zakres swojej mocy eksplikacyjnej, co jest niewątpliwie skutkiem długotrwałego i trudnego dialogu religii z nauką. Niemniej i dzisiaj zdarza się, że naukowcy roszczą sobie pretensje, by na podstawie własnych kompetencji naukowych próbować orzekać o kwestii istnienia Boga, wyciągając, w sposób nieuprawniony, ze swoich odkryć wnioski metafizyczne¹. Pochodną tego błędu jest nieprzestrzeganie kompetencji w kwestii przedmiotu formalnego. Przedmiotem formalnym nauki są zasady działania świata, natomiast przedmiotem formalnym religii jest sens jego istnienia.

Niemniej świadomość tych błędów oraz coraz częstsza zgoda na przestrzeganie zasad metodologicznych dialogu między religią a nauką jest owocem ciągnącego się przez dziesiątki, a nawet setki lat współistnienia obok siebie tych dyskursów. Nie ulega wątpliwości, że główny ciężar argumentacji za możliwością współistnienia myślenia religijnego i naukowego ciąży po stronie teologii. Faktem również jest, że to bardziej nauka wpływa na redefiniowanie zasad teologicznych niż odwrotnie, co stanowi pozytywny dla teologii wymiar uprawiania nauki. Nowe odkrycia naukowe prowadzą teologię do nieustannej refleksji i oczyszczenia własnego depozytu z tego, co nie stanowi istotnego elementu dogmatycznego, a co wynika tylko i wyłącznie z nieświadomionej nadinterpretacji².

Pomimo jednak tak klarownie ustawionego dialogu, można w nim zauważyć pewną niepokojącą dysproporcję oraz brak symetryczności,

¹ W takim wypadku dochodzi do błędu polegającego na tym, że naukowe założenie naturalizmu metodologicznego staje się podstawą dla nieuzasadnionego orzekania w kwestiach metafizycznych. Innymi słowy, założenie naturalizmu metodologicznego prowadzi do wyciągania wniosków na temat naturalizmu ontologicznego, co jest poważnym nadużyciem (por. T. Pabjan, *Anatomia konfliktu: Między nowym ateizmem a teologią nauki*, Kraków 2016, s. 21–24).

² Por. M. Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, Kraków 2014, s. 88.

który może powodować zaburzenia metodologiczne, uniemożliwiające osiągnięcie jak najbardziej zadowalającego konsensusu.

Otóż chodzi o to, że w dialogu między religią a nauką główny ciężar argumentacji i obrony, jak zostało to powiedziane, zdaje się ciążyć po stronie religijnej. Argumenty naukowe przyjmujemy (ze względu na precyzję metodologii nauk) za oczywiste, natomiast religia ma zdać sprawę z tego, czy tezy przez nią głoszone potrafią się obronić w świetle nowych odkryć naukowych. Ta dysproporcja oczywiście sama w sobie nie powinna dziwić. Natomiast jest ona związana z innym brakiem symetrii, dotyczącym szczegółowości dyskursów obu stron dialogu, który już na owocność owego dialogu może mieć wpływ.

W dialogu między religią a nauką od strony nauki staramy się dość skrupulatnie przeanalizować i ocenić skutki nowych koncepcji i teorii względem założenia i możliwości istnienia Boga. Zatem do nauki podchodzimy w sposób bardzo szczegółowy³, zastanawiając się na przykład, jakie konsekwencje dla myślenia religijnego może mieć nowa teoria (np. ewolucjonizm) oraz mechanizmy, które nią kierują. Konfrontujemy tę szczegółową teorię z myśleniem religijnym oraz tezami wynikającymi z religii, które mogłyby okazać się opozycyjne względem odkrycia naukowego. Pole tak wyznaczonej interakcji dotyczy zazwyczaj obszaru działania Boga w świecie (działanie stwórcze, uświęcające, opatrność, celowość itp.). Problem polega na tym, że te typy działania Boga, które wymieniliśmy faktycznie są twierdzeniami unikalnymi religii. Niemniej trudno jest twierdzić, że identycznie są one pojmowane we wszystkich religiach. Raczej każda z wymienionych kategorii posiada swój wyjątkowy koloryt w poszczególnych religiach. Natomiast w dialogu nauki i religii traktujemy je ogólnie, wpisując w jak najszerszy kontekst, który upraszczamy do jak najbardziej ogólnego myślenia teistycznego, w którym Boga utożsamiamy

³ Mówiąc o szczegółowości, nie chodzi mi o gruntowne analizy bardzo szczegółowych koncepcji stanowiących warianty pewnych teorii, co może faktycznie prowadzić do zbyt przedwcześnie wyciąganych wniosków (por. M. Heller, *Sens życia i sens wszechświata: studia z teologii współczesnej*, Kraków 2014, s. 52–53). Chodzi mi raczej o potrzebę tak szczegółowego i gruntownego przeanalizowania teorii naukowych, które zakładając różne warianty owej teorii, będą w stanie zmierzyć się z wielorakimi jej konsekwencjami na polu interakcji z religią. Takie podejście raczej jest czymś odwrotnym, aniżeli podejście, o którym wspomina M. Heller.

z filozoficznym pojęciem Absolutu⁴. I oczywiście w takim uogólnieniu nie ma nic dziwnego, tym bardziej, że religie winny w swoich teologiach podlegać weryfikacji racjonalnego myślenia, przez co wierzenia powinny podlegać konfrontacji i weryfikacji względem teologii naturalnej, a pojęcie Boga winno być przystające do pojęcia filozoficznego Absolutu⁵ – i tak w dużej mierze jest.

Niemniej wydaje się jakoby, na polu rzetelnie prowadzonej teologii, relacja między Absolutem i Bogiem nie była relacją tożsamości. O ile (na polu teologii chrześcijańskiej) możemy powiedzieć, że religijna koncepcja Boga mieści w sobie pojęcie Absolutu, o tyle to pojęcie przekracza. W myśleniu teologicznym relacja między Bogiem Objawionym a Absolutem wydaje się być taka, że obraz Boga Objawionego podlega weryfikacji filozoficznej (odrzucaamy w teologii te obrazy Boga, które nie

⁴ Można zatem powiedzieć, że w dużej mierze dialog między religią a nauką jest prowadzony na polu tzw. teologii naturalnej, co oczywiście stanowi wartość samą w sobie. Problem pojawia się, kiedy w sposób nie do końca uświadomiony utożsamiamy teologię chrześcijańską z teologią naturalną. Może to się dziać w sposób bardzo subtelny, gdy teologowi towarzyszy brak świadomości potrzeby angażowania głębszych pokładów wiary. Uprawianie namysłu teologicznego na peryferiach wiary, tzn. w przestrzeni wspólnej wierze i naukom, może rodzić przeświadczenie, że należy posługiwać się pojęciami teologicznymi w takim stopniu ogólności, iż angażowanie wewnętrznego depozytu wiary nie jest konieczne, a nawet może wydawać się szkodliwe. Przeświadczenie takie według mnie wynika z braku świadomości co do znaczenia fundamentalnych dogmatów chrześcijańskich, do jakich należy na przykład dogmat trynitarny. Na ogół jest on postrzegany jako bardzo abstrakcyjny dogmat mówiący o Bogu w Nim samym, tymczasem – z teologicznego punktu widzenia – jest to dogmat, który determinuje rozumienie zarówno innych dogmatów, jak i rozumienie, sposób postrzegania i interpretowania świata (por. M. Jagodziński, *Trójjedyny Bóg jako Stwórca świata*, „Teologia w Polsce”, 19 (2015) 1, s. 57–58). Dlatego też zastanawiający jest fakt, na który zwrócił uwagę K. Rahner, że w teologii chrześcijańskiej, jak i w świadomości wiernych dogmat ten nie jest właściwie doceniony. Rahner twierdził, że gdyby, hipotetycznie, doszło do konieczności usunięcia tego dogmatu z depozytu, to większość literatury teologicznej mogłaby pozostać bez zmian (por. K. Rahner, *The Trinity*, New York 1997, s. 10–11). Jeszcze gorsza sytuacja jest wtedy, gdy teologię opartą na Objawieniu w sposób całkowity utożsamiamy z tzw. teologią naturalną. Taki błąd zdaje się popełniać w swoich publikacjach Willem B. Drees, utożsamiając teologię z wypadkową kosmologii i aksjologii (por. W. B. Drees, *Stworzenie: od nicości do teraźniejszości*, tłum. K. Skonieczny, Kraków 2016, s. 128).

⁵ Por. S. Judycki, *Bóg i inne osoby: próba z zakresu teologii filozoficznej*, Poznań 2010, Wykłady otwarte z teologii naturalnej im. J. M. Bocheńskiego OP, s. 8.

mieszczą się w obrębie pojęcia Absolutu jako antropomorfizacje), co jednak nie oznacza tożsamości. Pojęcie Boga objawionego poddanego takiej weryfikacji jest o wiele głębsze niż pojęcie Absolutu, tzn., że objawienie, nie odrzucając tego, co na temat Boga potrafi odkryć rozum, tenże obraz pogłębia. Natomiast utożsamienie Boga Objawionego z Absolutem lub kategoriami filozoficznymi opisującymi Absolut, może prowadzić do budowania idolatrycznego (zdeteterminowanego mocą ludzkiego intelektu) obrazu Boga⁶.

Ponadto zależność ta posiada swoje odzwierciedlenie w przestrzeni metafizycznej. Otóż, jak się okazuje, w teologii doszło nie tylko do przyjęcia klasycznych metafizyk, stanowiących pewnego rodzaju szkielet relacji między Bogiem a człowiekiem, ale oryginalne pojęcie Boga Objawionego, zdefiniowanego dogmatycznie (chodzi głównie o dogmat trynitarny i chrystologiczny), powoduje pewną modyfikację i pogłębienie metafizycznych modeli budowanych w oparciu o intelektualną analizę nad istnieniem tego, co jest⁷.

Jeśli zaś konkretny, teologiczny obraz Boga wywiera wpływ na rozumienie metafizyki, która stanowi tło interpretacji przestrzeni relacji między Bogiem a światem, to nieuwzględnienie specyficznego charakteru teo-ontologii na polu konfrontacji tez naukowych z tezami religijnymi, może prowadzić do niezadowolającego, niepełnego lub błędnego wyjaśnienia. Zatem brak symetrii w dialogu dotyczącym szczegółowych kwestii teorii naukowych wydaje się rodzić potrzebę równie szczegółowego zaangażowania systemu metafizycznego, związanego z konfrontowaną stroną religijną. Jeśli bowiem zastanawiamy się, czy teistyczna koncepcja działania stwórczego lub działania opatrznosciowego albo interwencjonistycznego działania Boga w świecie jest przystająca do modelu naukowego, lecz nie uwzględnimy kontekstu metafizycznego, w jakim te rodzaje działań zostały zdefiniowane, możemy dojść do pewnej sprzeczności lub niekonsekwencji wynikającej bądź z błędnej interpretacji działania Boga, bądź z błędnego rozumienia przestrzeni tegoż działania poprzez błędne

⁶ Por. J.-L. Marion, *Idol i dystans*, tłum. W. Starzyński i U. Idziak-Smoczyńska, Kraków 2016, s. 22–30.

⁷ Por. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 2009, s. 403–406.

osadzenie metafizyczne. W niniejszym artykule będę chciał się przyjrzeć zasadności tej tezy, tzn. postaram się wskazać na pewne aporie, powstające w wyniku przyjęcia w dialogu między nauką a religią za reprezentanta strony teistycznej pojęcia filozoficznego Absolutu, oraz wskazać, w jaki sposób mogą być one przewyciężone poprzez modyfikację metafizycznego kontekstu, przez ubogacenie dialogu teo-ontologią trynitarą.

2. PROBLEMY NA GRUNCIE METAFIZYK KLASYCZNYCH

Nim przejdę do analizy hipotetycznych korzyści wynikających z ubogacenia dialogu naukowo-religijnego o wnioski wyprowadzone z teo-ontologii trynitarnej, pokrótce postaram się wskazać na fundamentalną potrzebę trynitarnej modyfikacji metafizyki, wskazując na potencjalne nieścisłości oraz problemy wynikające z prowadzenia dialogu w przestrzeni klasycznych systemów metafizycznych.

Samo angażowanie metafizycznego myślenia w dialog jest oczywiście potrzebą strony teistycznej. Nauka sama w sobie od rozważań metafizycznych stara się dystansować. Natomiast jej konfrontacja z religią oraz poszukiwanie spójności, siłą rzeczy musi angażować metafizykę. Z tego też względu wydaje się, że angażowanie metafizyki wynikającej z systemu religijnego, z którym poszukujemy spójności, jest czymś oczywistym.

Analizę potencjalnych aporii oprę głównie o interpretację w kluczu metafizyczno-teistycznym współczesnych koncepcji kosmologicznych, poszukujących początku istnienia świata. Koncepcje te, ze względu na brak danych empirycznych oraz niemożliwość eksperymentalnej weryfikacji, odznaczają się wysokim stopniem uteoretyzowania i hipotetycznością⁸, stąd analizie poddamy różne warianty metafizycznych konotacji, które dotyczą sfery religijnych koncepcji początku świata.

Teorie kosmologiczno-filozoficzne na temat genezy wszechświata, ze względu na ich różnorakie sprzężenie z religijną wizją, możemy podzielić na dwie zasadnicze grupy: takie, które zakładają początek wszechświata, jak np. klasycznie rozumiana teoria Wielkiego Wybuchu, i takie,

⁸ Por. M. Heller, *Logos wszechświata: zarys filozofii przyrody*, Kraków 2013, s. 203–234.

które zakładają różne warianty odwiecznego istnienia świata. Te teorie są oczywiście sprzężone z teorią Wielkiego Wybuchu w taki sposób, że albo są jego modyfikacjami, np. hipoteza S. Hawkinga wszechświata bez brzegów⁹, albo zakładają Wielki Wybuch jako swój element strukturalny, np. model wszechświata cyklicznego¹⁰, czy teoria wieloświatu¹¹.

Na pierwszy rzut oka najmniej problemów nastręcza klasycznie rozumiana teoria Wielkiego Wybuchu, która w kręgach teistycznych bywa postrzegana jako argument przemawiający za spójnością z religijną tezą o stworzeniu świata *ex nihilo*, a nawet jako jej dowód, co jest poważnym błędem¹². Jednak z filozoficznego i naukowego punktu widzenia, nawet twierdzenie jakoby teoria Wielkiego Wybuchu przemawiała, była argumentem potwierdzającym spójność obrazu naukowego i religijnego jest wielce problematyczna. Problemy rodzą się w kontekście interpretacji ewolucji tak powstałego wszechświata oraz praw, według których ta ewolucja zachodziła. Otóż, niektóre przypuszczenia wskazują, iż sam Wielki Wybuch oraz ewolucja świata swoją dynamikę zawdzięczają pewnym prawom, które tymi zjawiskami rządzą. Niektórzy teoretycy sądzą, że gdy uda się stworzyć kwantową teorię grawitacji, może się okazać, że czas i przestrzeń mogą powstawać spontanicznie – bez żadnej przyczyny¹³. W takim kontekście interpretacja spójności religijnej wizji *ex nihilo* oraz samoistnego powstania wszechświata wydaje się być błędna. Problem, jaki się rodzi na gruncie spójności, jest oczywiście problemem natury metafizycznej. Jeśli bowiem uznamy, że między tymi wyjaśnieniami nie ma sprzeczności, to uznać musimy, że stworzenie świata przez Boga z nicości dokonywało się już w środowisku pewnych praw. To z kolei implikuje, jakoby Bóg sam był podległy tymże prawom, co sprawia, że faktycznie traci On rangę Absolutu. Sytuację da się pogodzić, jeśli uznamy, że prawa fizyczne wszechświata wynikają jednoznacznie z istoty Boga,

⁹ Por. S. W. Hawking, *Krótką historia czasu: od wielkiego wybuchu do czarnych dziur*, tłum. P. Amsterdamski, Poznań 2013.

¹⁰ Por. P. J. Steinhardt i N. Turok, *A cyclic model of the universe*, „Science” 296 (2002) 5572, s. 1436–1439.

¹¹ Por. Ł. Lamża, *Granice kosmosu – granice kosmologii*, Kraków 2015, s. 21–28.

¹² Por. T. Pabjan, dz. cyt., s. 54.

¹³ Por. K. Ferguson, *Ogień w równaniach. Nauka, religia i poszukiwanie Boga*, tłum. P. Amsterdamski, Kraków 2016, s. 184.

ale w tym przypadku wydaje się jakobyśmy zbyt zbliżali się do panteizmu. Samo stwarzanie, według praw wewnątrzświatowych, odbiera Bogu transcendentny charakter. Działanie Boga transcendentnego na mocy Jego absolutnej prostoty również musi być transcendentne¹⁴. Jeśli Bóg stwarza według praw wewnątrzświatowych, tzn. jeśli Jego działanie jest tożsame z działaniem świata, zaburzamy zasadę Jego absolutnej prostoty lub stwierdzamy, że jest On immanentny względem świata.

Ta zależność powoduje również problemy na gruncie tak zwanej nieinterwencjonistycznej teorii działania Boga, która mocno broni autonomii praw wewnątrzświatowych, natomiast działanie Boga próbuje opisywać jako zaimplementowane „pod powłokę” praw rządzących wszechświatem, co jest możliwe dzięki adaptacji zasady podwójnej przyczynowości, oraz stwierdzeniu, że w akcie stwórczym Bóg tak ukonstytuował prawa natury, by mógł swobodnie nimi się posługiwać i za ich pośrednictwem działać w sposób nieinterwencjonistyczny¹⁵, co oczywiście w różnych interpretacjach tejże zasady może rodzić pewne wątpliwości.

Niemniej mocne rozróżnienie działania świata i działania Boga jest o tyle słuszne, o ile zawiera w sobie intuicję o transcendentnym charakterze działania Boga. Zatem działanie stwórcze nie może być ulokowane w przestrzeni praw fizyki, nie może mieć charakteru fizykalnego, ale metafizyczny. Stworzenie *ex nihilo* nie może być rozumiane jako jedynie stworzenie materii, energii, czasu i przestrzeni z fizycznej próżni. Raczej należy je traktować jako metafizyczne stworzenie wszystkiego (również zasad wszechświata), stworzenie jakiegoś istnienia różnego od Boga, co sprawia, że traktować je powinniśmy w sposób iście metafizyczny. Co więcej, taka interpretacja nie implikuje prostego początku świata wewnątrz zasad znamionujących świat (np. wewnątrz czasu lub na jego granicy, zapoczątkowując czas), co zdaje się zaprzeczać jakoby Wielki Wybuch mógł być bezpośrednim argumentem przemawiającym za spójnością. Bardziej przystające do takiego metafizycznego rozumienia *creatio ex nihilo* jest jej interpretacja jako spójnej z *creatio continua*¹⁶.

¹⁴ Por. J. D. Szczurek, *Trójjedyny: traktat o Bogu w Trójcy Świętej jedynym*, Kraków 2003, s. 240–241.

¹⁵ Por. D. Edwards, *Jak działa Bóg?*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2013.

¹⁶ Por. J. P. Strumiłowski, *Piękno zbawi świat?*, Kraków 2016, s. 133–134.

Takie metafizyczne rozumienie określenia „z niczego” jest spójne z ortodoksyjnym, chrześcijańskim rozumieniem tej kategorii, które wykształciło się nie w kontekście polemiki z nauką, ale na gruncie metafizycznych problemów z koncepcjami heterodoksyjnymi. W starożytnym chrześcijaństwie stworzenie z niczego bywało przez grupy gnostyckie interpretowane jako stworzenie emanacyjne z substancji Boga albo jako stworzenie poprzez uporządkowanie preegzystującej materii. Niemniej tego rodzaju koncepcje naruszają transcendentny charakter istnienia i działania Boga. Również samo biblijne źródło tezy o stworzeniu z niczego sugeruje radykalną odrębność stworzenia od stwarzającego Boga. Pojęcie οὐκ ἔξ ὄντων (2 Mch 7,28), zaczerpnięte z Septuaginty, nie posiada bowiem charakteru względnego, lecz wskazuje, że Bóg (również kiedy utożsamiamy go z Absolutem) jest kimś, wobec kogo nie istnieje żadne „poza”, zatem w akcie stwórczym wywołuje On najpierw διάστημα, czyli stwarza dystans rozumiany metafizycznie, dopuszczając powstanie rzeczywistości radykalnie odmiennej od Niego¹⁷.

Niemniej takie ustawienie problemu dalej nie rozwiązuje wszystkich aporii. Jeśli bowiem uznamy transcendentny charakter aktu stworzenia ustanawiający prawa natury, lecz niebędący z nimi tożsamy, pojawi nam się problem faktycznej autonomiczności owych praw, co swój szczególny wyraz odnajduje chociażby w rozumieniu przypadkowości zdarzeń znamionujących proces ewolucji w konfrontacji z transcendentnym źródłem w Bogu, które wskazują, że zasady świata są wynikiem Jego pierwszego działania, więc znamionują się na najbardziej fundamentalnym poziomie pewnego rodzaju celowością. Mówiąc bardziej dobitnie, analiza praw rozwoju świata, zarówno kosmosu, jak i istot żywych¹⁸, wskazuje na znaczący charakter zdarzeń losowych i przypadkowych, natomiast teistyczna wizja zakłada, jakoby świat realizował pewien plan transcendentnego Boga. Konflikt zaostcza się jeszcze bardziej, kiedy uświadomimy sobie, że również działanie ludzkiej wolności jest podyktowane lub, mówiąc precyzyjnie, wpisane w obszar praw immanentnego świata. Jeśli

¹⁷ Por. O. Clément, *Boski kosmos: wybrane zagadnienia z kosmologii*, tłum. P. Mikulska, Kraków 2010, s. 12.

¹⁸ Por. J. Kozłowski, *Czy teorię ewolucji można zmatematyzować?*, w: *Ewolucja życia i ewolucja wszechświata*, red. J. Mączka i P. Polak, Kraków 2011, s. 78.

zatem transcendentny akt Boga determinuje prawa immanentnego świata, rodzi to pytanie o faktyczność ludzkiej wolności¹⁹. Jeśli bowiem faktycznie wszystko jest zdeterminowane przez Boga, to ludzka wolność wydaje się mieć charakter pozorny i iluzoryczny. Natomiast, jeśli wolność ludzka jest faktem, to wydaje się ona przeczyć istnieniu Absolutu lub odbiera mu pewną przestrzeń Jego wpływów, co detronizuje Jego absolutną pozycję.

Podobne problemy pojawiają się z interpretacjami modeli zakładających odwieczne istnienie wszechświata. Powyższe rozważania wskazują, że faktycznie brak ich czasowego początku nie stanowi problemu w sensie metafizycznym. Natomiast schemat zależności określającej wzajemność Boga oraz zasad wewnątrzświatowych, zwłaszcza uwzględniający losowość zdarzeń wpisaną w prawa natury, oraz fenomen ludzkiej wolności, prowadzi do rzeczywistych problemów.

Nie ulega wątpliwości, że refleksja filozoficzna usiłuje sobie poradzić z tymi problemami poprzez różnorodne dookreślenia. Niemniej dostrzec również należy, że wynikają one z fundamentalnych zasad filozoficznych, uwzględniających istnienie bytu absolutnego. W kontekście bowiem myślenia teistycznego jesteśmy poniekąd skazani na oscylowanie między dwoma ekstremami wyznaczonymi przez dualizm, zakładający absolutną transcendencję Boga względem świata, i panteizmem, który Boga i świat utożsamia²⁰, co wydaje się wybrzmiewać jako zapośredniczone we wskazanych powyżej problemach. Na poziomie refleksji metafizycznej skutkuje to tym, że nie potrafimy wyobrazić sobie działania Boga i działania świata, a – w uszczegółowionym przypadku – wolności Boga i wolności człowieka inaczej niż dwóch sił działających w sposób konkurencyjny²¹. Spojrzenie dualistyczne prowadzi do jawnego konfliktu i starcia. Spojrzenie panteistyczne prowadzi do radykalnego utożsamienia, co jest równie problematyczne.

Zachowując w tym miejscu świadomość różnorodnych rozwiązań filozoficznych wskazanych powyżej sprzeczności, oraz dostrzegając fakt,

¹⁹ Por. K. Ferguson, *Ogień w równaniach. Nauka, religia i poszukiwanie Boga*, s. 53–57.

²⁰ Por. I. James, *Nowa filozofia francuska*, tłum. J. Bednarek i P. Juskowiak, Warszawa 2014, s. 244–245.

²¹ Por. R. Sokolowski, *Bóg wiary i rozumu: postawy chrześcijańskiej teologii*, tłum. M. Romanek, Kraków 2015, s. 73–74.

że chociaż w kwestiach ogólnych owe modyfikacje prowadzą do uzyskania względnego konsensusu, jednakże w kwestiach szczegółowych zdają się prowadzić do budowania mniej konsekwentnych obrazów zależności transcendentno-immanentnej między Absolutem i światem (w pewnej mierze dochodzi do zredukowania transcencji Boga lub Jego działania albo do całkowitego zerwania więzi i izolacji między Bogiem a światem, czego przykładem jest na przykład deizm), zaprezentuję poniżej pewne modyfikacje metafizyczne, które są wynikiem uwzględnienia ontologicznych konsekwencji odczytania treści dogmatu trynitarnego.

3. TEO-ONTOLOGIA TRYNITARNA A METAFIZYKA W KONTEKŚCIE DIALOGU RELIGII Z NAUKĄ

Współcześnie słusznie wskazuje się, że rozumienie dogmatu trynitarnego nie tylko odnosi się do rozumienia kim jest Bóg sam w sobie, ale również do tego, jak rozumiemy świat. W tym kontekście teologia trynitarna dokonuje swoistej modyfikacji metafizyki, co możemy zauważyć zarówno analizując historię tego dogmatu, jak i współczesne jego interpretacje. Oprócz modyfikacji rozumienia metafizycznej zależności między Bogiem a człowiekiem, dogmat trynitarny wydaje się również dookreślać klasyczną ontologię bytu, modyfikując jej solidny, oparty o kategorię substancji, fundament poprzez ubogacenie dowartościowaniem aspektu relacyjnego, co również nie pozostaje bez znaczenia dla dialogu nauki z religią²². Niemniej w obecnym artykule skupię się na analizie zależności

²² Dookreślenie ontologii dokonuje się poprzez wskazanie zaczerpniętych z dogmatu trynitarnego sugestii, że ontologia oparta jedynie o absolutne rozumienie substancji jako podstawy bytu jest niewystarczająca. Ontologia trynitarna ubogaca aspekt substancjalny aspektem relacyjnym, stwierdzając, że relacja ma istotny wpływ na substancję określającą to, czym byt jest. Wszak wszystko co istnieje, istnieje w relacjach określających każdy byt (por. G. Greshake, dz. cyt., s. 403–412). Podobne dookreślenie, aczkolwiek nie ujęte w ścisłym języku ontologii, wykorzystuje D. Edwards, kreśląc trynitarnie podstawy teologii pozostającej w harmonii z teorią ewolucji. Edwards przypisuje trynitarniej zasadzie Osób-we-Wzajemnych-Relacjach status ontologicznej i kosmologicznej zasady, przez co faktycznie trynitarniej zasadzie dowartościowującej relacyjność przypisuje rangę zasady paradygmatycznej, określającej zarówno istnienie wzajemne bytów wewnątrz świata, jak i stworzenia względem Boga (por. D. Edwards, *Bóg ewolucji: teologia trynitarna*, tłum.

metafizycznej relacji między Bogiem a światem, tzn. postaram się pokazać, że metafizyka ufundowana trynitarne radzi sobie z konfliktem między istnieniem praw natury (przypadek, wolność) bez naruszania absolutnej transcendencji Boga oraz bez popadania w absolutną separację, lecz przeciwnie – zakładając radykalną bliskość.

Podstawę modyfikacji zależności metafizycznej określającej wzajemność między Bogiem a człowiekiem, wynikającej z założeń ontologii trynitarnej, stanowi fakt Bożego pochodzenia świata oraz podobieństwa stworzenia do swojego Stwórcy. W tym kontekście nie bezzasadne jest twierdzenie, jakoby świat był pewnego rodzaju czasoprzestrzennym obrazem Boga²³. Zależność ta jednak w pewnej mierze już jest podyktowana teo-ontologią. Zatem na samym początku winniśmy się przyjrzeć samej ontologii trynitarnej.

Bóg w ujęciu chrześcijańskim jest oczywiście Jeden, aczkolwiek jest Trójjedyny. Oznacza to, że trójjedyność nie jest czymś zewnętrznym w stosunku do substancji Boga, która stanowi o Jego jedności, ale jest wewnętrzną dynamiką tejże substancji. Ontologia trynitarna dookreśla „strukturę” bytu Boga (posługując się oczywiście językiem analogii) w Jego wewnętrznej dynamice. Owa wewnętrzna dynamika natomiast, określa pochodzenie Osób w Bogu²⁴. W swoim wewnętrznym życiu Bóg jest nieustannym udzielaniem istoty, przelewaniem się własnej substancji, perychorezą współistniejących i współdzielących jedną naturę Osób. Relacje w Bogu nie posiadają charakteru względnego i przypadłościowego, jak to ma miejsce w świecie stworzonym, ale mają charakter istotowy. Oznacza to, że w Bogu dokonuje się odwieczne pochodzenie Osób. Syn

Ł. Kwiatek, Kraków 2016, s. 24–46). Warto podkreślić, że Edwards – chociaż określa tę zasadę mianem zasady ontologicznej – to rozumie ją przede wszystkim w przestrzeni relacji interpersonalnych oraz fundamentalnych zasad funkcjonowania wszechświata, czyli wydaje się nie sięgać metafizycznych zależności określających wzajemność substancji i relacji, jak dzieje się to w przypadku współczesnych ontologii trynitarnych, czego przykład daje W. Norris Clarke (por. Tenże, *Explorations in metaphysics: being-God-person*, Notre Dame 1994).

²³ Por. M. Seckler, *Zbawienie w historii. Teologia historii w nauce świętego Tomasa z Akwinu*, tłum. W. Szymona, Kraków 2015, s. 105–114.

²⁴ Por. M. Levering, *Pismo Święte i metafizyka. Tomasz z Akwinu i odnowa teologii trynitarnej*, tłum. M. Romanek, Kraków 2016, s. 423–426.

odwiecznie jest rodzony z substancji Ojca, czyli odwiecznie jest tym, kim czyni Go totalne udzielanie mu przez Ojca własnego istnienia. Istotne jest tutaj podkreślenie totalności owego aktu udzielania istnienia, który jest przekazaniem wszystkiego, czym Ojciec w swojej naturze jest, a który to akt jest tożsamy z relacją i aktem rodzenia²⁵. Podobny proces znamionuje pochodzenie Ducha od Ojca i Syna.

W kontekście budowania modelu metafizycznego ważne jest jeszcze dookreślenie lub zwrócenie uwagi na dwie kwestie. Pierwszą jest receptywność Syna, na którą wskazuje H. U. von Balthasar, a którą – w kontekście metafizycznym – rozwija W. N. Clarke²⁶. Według von Balthasara Syna cechuje pewna fundamentalna receptywność, która oznacza odwieczną, współistniejącą z aktem rodzenia, zgodę na przyjęcie w swoim istnieniu (w sposób istotowy) wszystkiego, czym obdarowuje Go Ojciec²⁷. Syn jest w pełni tym, kim czyni Go Ojciec, realizując w swoim istnieniu pełnię potencji daru Ojca. Druga kwestia dotyczy samego statusu tak opisanej ontologii trynitarniej. Otóż, jak zostało to wskazane powyżej, opis ten dotyczy wewnętrznej dynamiki trynitarnego życia. Relacje w Bogu nie są czymś zewnętrznym, lecz wewnętrznym²⁸, przez co nie powodują one powstania trzech Bogów, ale wskazują na dynamikę istnienia trzech Osób, będących jednym Bogiem.

Niemniej, chociaż wzięwszy pod uwagę fakt wewnętrznego charakteru owej dynamiki, nie możemy w sposób bezrefleksyjny ekstrapolować jej na działanie Boga na zewnątrz, na przykład wpisując bezpośrednio działanie stwórcze Boga w ową dynamikę pochodzeń, co zresztą prowadziłoby w prostej linii do nadania stworzeniu statusu boskiej quasi-hipostazy, przez co popadlibyśmy w panteizm, to jednak możemy stwierdzić, że ten schemat wewnętrznej dynamiki życia trynitarnego jest *de facto* źródłowym opisem działania Boga również na zewnątrz, gdyż Bóg nie zna innej miary swojego działania niż Jego wewnętrzne życie²⁹. Możemy

²⁵ Por. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. S. Błech, Londyn 1962, nr I, q. 41, a. 3.

²⁶ Por. W. N. Clarke, *Person and Being*, Milwaukee 1993, s. 21.

²⁷ Por. J. Kupczak, *Teologiczna semantyka płci*, Kraków 2013, s. 149.

²⁸ Por. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, nr I, q. 27, a. 3.

²⁹ Por. E. Piotrowski, *Teodramat: dramatyczna soteriologia Hansa Ursa von Balthasara*, Kraków 1999, s. 117–124.

zatem powiedzieć, że akt stwórczy jest działaniem Boga na zewnątrz według miary wewnętrznej dynamiki Trójcy, co ma kolosalne znaczenie metafizyczne.

Po pierwsze bowiem rozróżnienie tegoż działania poprzez radykalne odróżnienie go od działania wewnętrznego, które jest przekazywaniem istoty, zabezpiecza radykalną różnicę ontologiczną między Bogiem a stworzeniem. Działanie na zewnątrz, które nie jest przekazywaniem istoty, implikuje fakt, że stworzenie ontologicznie jest radykalnie inne od Boga. Natomiast prawda mówiąca, że akt stwórczy jest aktem Boga na zewnątrz zabezpiecza ponadto transcendencję Jego działania, tzn. mówi nam, że działanie stwórcze jest różne od jakiegokolwiek działania wewnątrzświatowego. Akt stwórczy konstytuuje świat i wszelkie prawa wyznaczające możliwe działanie wewnątrz świata.

Niemniej zapośredniczenie aktu stwórczego w dynamice wewnętrznego życia Boga, czyli w ekonomii wewnątrztrynitarnej, sprawia, że faktycznie możemy uznać, że są one tożsame. Stwierdzamy tym samym nie co innego, jak to, że ekonomia wewnątrztrynitarzna jest tożsama z ekonomią działania Boga na zewnątrz³⁰, co w dalszym ciągu nie uderza w transcendentny charakter tegoż działania. Jednakże, jeśli te działania są tożsame, to w takiej perspektywie zupełnie zmienia się nasze spojrzenie na sposób konstytuowania stworzenia w jego immanentnym byciu. Otóż tożsamość działania Boga sprawia, że możemy powiedzieć, iż – chociaż ontologicznie świat jest różny od Boga – to jednak w sensie metafizycznym niejako jest on istniejący „wewnątrz Boga”, gdyż jest wpisany w wewnątrztrynitarne relacje albo, mówiąc jeszcze inaczej, jest on istniejący dzięki swojemu metafizycznemu umiejscowieniu w boskim rytmie udzielania istnienia³¹. Takie metafizyczne ulokowanie stworzenia nie znosi ani nie redukuje ontologicznej bariery między Stwórcą i stworzeniem (jak to mam miejsce w przypadku koncepcji próbujących pogodzić istnienie i działanie Absolutu z istnieniem i działaniem świata w ich wzajemności), lecz wyznacza metafizyczną przestrzeń istnienia świata w Bogu. To z kolei sprawia, że świat sam w sobie jest naznaczony podobieństwem do Syna, co jest

³⁰ Por. C. Smuniewski, *Wspólnota łaski: charytologiczno-trynitarne eklezjogeneza*, Kraków 2013, s. 185.

³¹ Por. D. Edwards, *Bóg ewolucji: teologia trynitarne*, s. 49–50.

zgodne z tradycją chrześcijańską orzekającą, że Syn jest pierwowzorem dla stworzonego świata³². Świat zatem w sensie analogicznym realizuje w sobie przestrzeń receptywności Syna, czyli przestrzeń wolnej zgody na przyjęcie potencjalności istnienia udzielanego mu przez Ojca. W sensie metafizycznym natomiast powinniśmy powiedzieć, że Bóg nie tyle stwarza świat i człowieka udzielając daru wolności, co – w perspektywie relacji jedynie zewnętrznej, jaką jest relacja Absolut-świat – musiałoby się wiązać z rezygnacją Absolutu z części własnej wolności, ale winniśmy stwierdzić, że wewnętrzne życie Boga, wewnętrzna przestrzeń totalnego przepływu miłości i istnienia oraz totalna przestrzeń potencjalności i wolności w realizacji pełni Bożego życia jest przestrzenią istnienia wewnątrzświatowej i ludzkiej wolności. Innymi słowy, Bóg, stwarzając świat, czyni to w przestrzeni własnej wolności i własnej potencji istnienia, przez co wolność i istnienie świata i Boga nie są opozycyjne, lecz wzajemnie uwarunkowane. Stworzenie w metafizycznej przestrzeni Boga Trójjedynego jest zatem warunkiem zaistnienia przestrzeni wolności świata i człowieka, co sprawia, że pomimo boskiego ukonstytuowania świata, nie jest on zdeterminowany w swojej immanencji w sposób absolutny, ale może on realizować w immanentnej przestrzeni swojego istnienia tę potencjalność, w której źródłowo uczestniczy. Zatem istnienie Boga Trójjedynego i stwarzającego jawi się tutaj jako warunek i porządek wolności świata, nie sprzeciwiając się realnej wolności Boga, który – w sposób fundamentalny – ingeruje w świat (w sposób stwórczy, uświęcający, opatrnościowy itp.). Owocem tak zdefiniowanego boskiego aktu stwórczego, który jest pewnego rodzaju Jego transcendentną ingerencją, nie jest niewolenie świata w jego kształcie, ale stworzenie przestrzeni wolności. Świat bowiem jest wpisany w przestrzeń potencjalności wyznaczonej przez boskie relacje udzielania własnego życia. Bóg, działając, udziela zatem pełni istnienia, która w perspektywie stworzenia umożliwia potencjalność przyjęcia tej pełni, co wyznacza przestrzeń ludzkiej wolności.

Widzimy zatem, że metafizyka dookreślona trynitarnie, zachowując postulat transcendentności Boga i Jego działania względem stworzenia, radzi sobie z problematycznym ustawieniem Stwórcy i stworzenia na sposób

³² Por. G. A. Maloney, *Chrystus kosmiczny: od Pawła do Teilharda*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1972, s. 97–98.

opozycyjny. Redukcja opozycyjności sprawia, że faktycznie wolność ludzka i wolność Boga nie powinny być postrzegane jako przeciwstawne siły, ale – wręcz przeciwnie – ontologia trynitarna buduje model metafizyczny, w którym, pomimo realnej różnicy, wolność Boga stanowi przestrzeń realizacji wolności ludzkiej. Taki metafizyczny obraz, dzięki wewnętrznej spójności godzącej istnienie Boga i świata bez naruszania ich autonomii, wydaje się być bardzo korzystny w kwestii uzasadniania racjonalności postulatu istnienia Boga w świetle odkryć naukowych.

4. WNIOSKI

Powyższa analiza wskazuje, że przestrzeń dialogu nauki i religii, która dotyczy przede wszystkim działania Boga i świata w ich wzajemności, siłą rzeczy rozgrywa się angażując pewne modele metafizyczne. Dialog prowadzony ze strony teologów, którzy przede wszystkim starają się uzasadnić prawomocność myślenia teistycznego wobec odkryć naukowych, słusznie prowadzi do przyjęcia najbardziej ogólnego modelu Boga, sprowadzającego się do filozoficznego Absolutu, przez co zostaje też przyjęty najbardziej ogólny model metafizyczny określający relację Stwórcy i stworzenia. W kwestiach ogólnych i fundamentalnych taki model jak najbardziej się sprawdza i pozwala wiele problemów wyjaśnić. Niemniej zagadnienia szczegółowe domagają się dookreślenia owej wzajemności, która jest faktycznie dookreśleniem metafizyki.

W tym kontekście uzasadnione jest pytanie, czy owo dookreślenie powinno przybierać formę dostrajania klasycznych metafizyk w taki sposób, by uzyskać spójność w obrębie problemów rodzących się w konfrontacji z prawami natury, odkrywzanymi i określanymi przez teorie naukowe, czy raczej należałoby się zastanowić, czy same systemy religijne nie dokonały owej transformacji już wcześniej w obrębie własnych dyskursów.

Jak się bowiem okazuje, w łonie chrześcijaństwa doszło do takiej modyfikacji, która nie znosi nic z prawdy ogólnej, wyznaczonej przez klasyczną metafizykę, pogłębiając ją jednak w takim znaczeniu, że faktycznie zachowując podstawowe kategorie myślenia klasycznego (transcendencja Boga itp.), wskazuje na potencjalność interakcji nie naruszającej wzajemnych autonomii. W obliczu takiej perspektywy czymś oczywistym wydaje

się wykorzystanie owej zmodyfikowanej metafizyki w celu dyskusji kwestii szczegółowych.

To z kolei sugeruje wartościowość włączenia w dialog między religią a nauką (na polu chrześcijańskim) oryginalnego głosu chrześcijańskiej dogmatyki. Jeśli bowiem uznajemy, że dogmaty Kościoła nie posiadają jedynie intelektualnego i teoretycznego charakteru, ale określają faktyczną wzajemność Boga-Stwórcy i świata, to wydaje się, że w sposób istotny mogą one ubogacić dialog na płaszczyźnie ogólnej, prowadząc do jego większej owocności.

Streszczenie. Niewątpliwie, postępujący rozwój nauki wpływa na nasz obraz świata. Zmiany owego obrazu z kolei prowokują teologię do ustosunkowania się (wejścia w dialog) i zdania sprawy ze swojego depozytu – w kwestiach, w których depozyt ten wchodzi w interakcje z nauką. Taki dialog jest oczywiście bardzo wartościowy dla samej teologii, gdyż prowadzi do oczyszczenia jej tez z tego, co nie należy do istoty jej treści.

Dialog taki angażuje bardzo mocno filozofię, gdyż siłą rzeczy rozgrywa się w odgórnie przyjętej przestrzeni metafizycznej. W takiej konfiguracji poszukiwanie zgodności między nauką a religią nie tylko prowadzi do określenia wzajemnych kompetencji (oczyszczenie dziedziny), ale również wzajemnej relacji Boga i świata. Niestety w dialogu takim odgórnie przyjmuje się klasyczne modele metafizyczne. Tymczasem chrześcijaństwo, poprzez swoje założenia doktrynalne, dokonało ich modyfikacji, zwłaszcza za sprawą dogmatu trynitarnego. To z kolei rodzi pytanie, czy dialog między religią a nauką nie powinien uwzględnić wyjątkowego charakteru metafizyki skorelowanej z prawdą trynitarną?

Słowa kluczowe: Nauka; kosmologia; Wielki Wybuch; metafizyka; religia; teologia; dogmat trynitarny; teo-ontologia.

Abstract. Trinitarian ontology in the face of the dialogue between science and religion. Doubtlessly, the actual development of science influences our view of the world. Consequently, changes of that view provoke theology to assume an attitude (i.e. to enter into dialogue) and to give an account of its deposit – as to the questions where that deposit has some interaction with science. Of course, such a dialogue is highly valuable for theology, since it favours a purification of its thesis from everything what does not belong to its essence.

What is more, such a dialogue involves largely philosophy, because, inevitably, it takes place in a metaphysical sphere determined in advance. Thanks to that configuration, the research of agreement between science and religion results not only in determining the competences of each of them (domain purification) but also in description of the relations of God to the world. Unfortunately, within such a dialogue, classical metaphy-

sical models are vastly employed, whereas the Christianity has modified them, thanks to its doctrinal assumptions, especially the Trinitarian dogma. Subsequently, a question arises, whether the dialogue between religion and science should take into account the exceptional character of metaphysics correlated to the Trinitarian reality.

Keywords: Science; cosmology; Big Bang; metaphysics; religion; theology; Trinitarian dogma; theo-ontology.

BIBLIOGRAFIA

- Clarke W. N., *Person and Being*, Milwaukee 1993.
- Clarke W. N., *Explorations in metaphysics: being-God-person*, Notre Dame 1994.
- Clément O., *Boski kosmos: wybrane zagadnienia z kosmologii*, tłum. P. Mikulska, Kraków 2010.
- Drees W. B., *Stworzenie: od nicości do terażniejszości*, tłum. K. Skonieczny, Kraków 2016.
- Edwards D., *Jak działa Bóg?*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2013.
- Edwards D., *Bóg ewolucji: teologia trynitarna*, tłum. Ł. Kwiatek, Kraków 2016.
- Ferguson K., *Ogień w równaniach. Nauka, religia i poszukiwanie Boga*, tłum. P. Amsterdamski, Kraków 2016.
- Greshake G., *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 2009.
- Hawking S. W., *Krótką historia czasu: od wielkiego wybuchu do czarnych dziur*, tłum. P. Amsterdamski, Poznań 2013.
- Heller M., *Logos wszechświata: zarys filozofii przyrody*, Kraków 2013.
- Heller M., *Nowa fizyka i nowa teologia*, Kraków 2014.
- Heller M., *Sens życia i sens wszechświata: studia z teologii współczesnej*, Kraków 2014.
- Jagodziński M., *Trójjedyny Bóg jako Stwórca świata*, „Teologia w Polsce” 9 (2015) 1, s. 57–69.
- James I., *Nowa filozofia francuska*, tłum. J. Bednarek i P. Juskowiak, Warszawa 2014.
- Judycki S., *Bóg i inne osoby: próba z zakresu teologii filozoficznej*, Poznań 2010, Wykłady otwarte z teologii naturalnej im. J. M. Bocheńskiego OP.
- Kozłowski J., *Czy teorię ewolucji można zmatematyzować?*, w: *Ewolucja życia i ewolucja wszechświata*, red. J. Mączka i P. Polak, Kraków 2011, s. 75–84.
- Kupczak J., *Teologiczna semantyka płci*, Kraków 2013.
- Lamża Ł., *Granice kosmosu – granice kosmologii*, Kraków 2015.
- Levering M., *Pismo Święte i metafizyka. Tomasz z Akwinu i odnowa teologii trynitarniej*, tłum. M. Romanek, Fundacja „Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii”: Kolegium Filozoficzno-Teologiczne Polskiej Prowincji Dominikanów, Kraków 2016.
- Maloney G. A., *Chrystus kosmiczny: od Pawła do Teilharda*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1972.
- Marion J.-L., *Idol i dystans*, tłum. W. Starzyński i U. Idziak-Smoczyńska, Kraków 2016.

- Pabjan T., *Anatomia konfliktu: Między nowym ateizmem a teologią nauki*, Kraków 2016.
- Piotrowski E., *Teodramat: dramatyczna soteriologia Hansa Ursa von Balthasara*, Kraków 1999.
- Rahner K., *The Trinity*, New York 1997.
- Seckler M., *Zbawienie w historii. Teologia historii w nauce świętego Tomasza z Akwinu*, tłum. W. Szymona, Fundacja „Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii”: Kolegium Filozoficzno-Teologiczne Polskiej Prowincji Dominikanów, Kraków 2015.
- Smuniewski C., *Wspólnota łaski: charytologiczno-trynitarna eklezjogeneza*, Kraków 2013.
- Sokolowski R., *Bóg wiary i rozumu: postawy chrześcijańskiej teologii*, tłum. M. Romanek, Fundacja „Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii”, Kraków 2015.
- Steinhardt P. J., i Turok N., *A cyclic model of the universe*, „Science”, 296 (2002) 5572, s. 1436–1439.
- Strumiłowski J. P., *Piękno zbawi świat?*, Kraków 2016.
- Szczurek J. D., *Trójjedyny: traktat o Bogu w Trójcy Świętej jedynym*, Kraków 2003.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. S. Błech, Londyn 1962.

