

Michał Heller Tadeusz Pabjan

STWORZENIE
I POCZĄTEK
WSZECHŚWIATA

Teologia-Filozofia-Kosmologia

zamyśl Boga (*the Mind of God*) zawarty w strukturze świata przyrody. Uprawianie nauki to nic innego jak odczytywanie tego zamysłu. Realizację tego celu umożliwia nie tylko ogólna teoria względności, ale również wszystkie inne teorie współczesnej nauki, przede wszystkim zaś teoria ewolucji.

Stworzenie i teoria ewolucji

1. Krecjonizm naiwny a krecjonizm ewolucyjny

W poprzednim rozdziale zostały sformułowane argumenty za tym, że poprawna interpretacja teologicznej doktryny o stworzeniu świata przez Boga domaga się odniesienia do kosmologicznego tła współczesnego obrazu świata. Obraz ten ma jednakże jeszcze jedną istotną cechę, którą należy uwzględnić w dyskusji nad problematyką stworzenia: jest to obraz ewolucyjny. Własność ta bezpośrednio wiąże się z biologiczną ewolucją życia, ale pośrednio dotyka również wszystkich innych aspektów naukowego obrazu świata, ponieważ cały wszechświat podlega nieustannej ewolucji. W szczególności cecha ta wiąże się właśnie z kosmologicznym tłem obrazu świata. Pojawienie się życia na Ziemi i jego późniejszy rozwój jest bowiem jedynie kontynuacją ewolucyjnych procesów (o charakterze fizycznym, chemicznym i biochemicznym), które dokonują się we wszechświecie nieprzerwanie od momentu Wielkiego Wybuchu. Jeśli zachodzi potrzeba skonfrontowania teologicznej prawdy o stworzeniu świata przez Boga z problemem początku w kosmologii, to należy również uczynić to w przypadku teorii ewolucji. Istotnym powodem, który uzasadnia taką potrzebę, są

światopoglądowe kontrowersje towarzyszące współczesnym dyskusjom nad filozoficznymi i teologicznymi implikacjami tej teorii. W dyskusjach tych pojawiają się bowiem argumenty za tym, że teoria ewolucji podważa teologiczną prawdę o stworzeniu, a w związku z tym wierzący w Boga chrześcijanin nie może zaakceptować tej teorii, ale musi opowiadać się za dosłownym rozumieniem biblijnego opisu stworzenia. Zgodnie z tą interpretacją wiara w stworzenie świata przez Boga domaga się przyjęcia, że Bóg powołał do istnienia wszystkie byty (zarówno organizmy żywe, jak i struktury świata nieożywionego) od razu w gotowej, ostatecznej postaci, jak to – zdaniem zwolenników tego poglądu – przedstawia traktowany dosłownie opis z pierwszego rozdziału Księgi Rodzaju. Takiego stanowiska nie można oczywiście pogodzić z ideą stopniowego rozwoju wszechświata wynikającą z teorii ewolucji.

Argument ten jest zdecydowanie niesłuszny. Ci, którzy go powtarzają, odwołują się do dosłownego rozumienia tekstu biblijnego o stworzeniu świata. W tym miejscu odsyłamy Czytelnika do pierwszego rozdziału, w którym zostały krótko zaprezentowane zasady interpretacji Biblii i przedyskutowane problemy interpretacyjne opisu stworzenia. Mając na uwadze przeprowadzone tam analizy, łatwo się przekonać, że to, co zwolennicy tego poglądu nazywają dosłownym rozumieniem, jest w gruncie rzeczy narzucaniem tekstowi biblijnemu znaczenia, którego w nim nie ma. Właściwe znaczenie ujawnia się dopiero po uwzględnieniu rodzaju literackiego, kontekstu historycznego, struktury opisu etc.

Interpretację opierającą się na „dosłownym” rozumieniu tekstu, w którym mowa o tym, że Bóg stwarza człowieka, rośliny, zwierzęta i cały kosmos od razu w gotowej postaci, okre-

śla się mianem kreacjonizmu naiwnego – jest to koncepcja uzasadniająca różnego rodzaju doktryny fundamentalistyczne, które odwołują się do teologii chrześcijańskiej (będzie o nich mowa w dalszej części tego rozdziału). Alternatywą dla kreacjonizmu naiwnego jest kreacjonizm ewolucyjny. Zgodnie z tą doktryną akt stworzenia polega na tym, że Bóg nie powołuje do istnienia wszystkich organizmów i struktur przyrodniczych od razu w gotowej postaci, ale stwarza prawa przyrody, które kierują procesem ewolucji wszechświata i życia biologicznego. Stworzenie nie jest zatem aktem statycznym i jednorazowym, ale jest ciągłym i dynamicznym działaniem Boga, który nieprzerwanie powołuje do istnienia wszystkie byty, wykorzystując do tego celu prawa przyrody¹. Kreacjonizm ewolucyjny nie jest sprzeczny z kreacjonizmem tradycyjnym, który ujmuje stworzenie świata przez Boga w kategoriach tradycyjnej (arystotelesowsko-tomistycznej) metafizyki, a jego filozoficzna atrakcyjność sprawia, że opowiada się za nim większość współczesnych teologów chrześcijańskich.

Koncepcja kreacjonizmu ewolucyjnego pozwala w skuteczny sposób obalić tezę o rzekomym konflikcie pomiędzy teologiczną doktryną stworzenia i naukową teorią ewolucji. Jeśli pamięta się o tym, że istotą aktu stworzenia nie jest samo zapoczątkowanie istnienia w czasie, ale ontyczna zależność wszystkich bytów od Stwórcy, to znaczy nieustanne „dawanie istnienia” temu, co stworzone, to wtedy nic nie stoi na przeszkodzie, by przyjąć, że „techniczne szczegóły” mechanizmu odpowiedzialnego za pojawianie się we wszechświecie poszczególnych struktur i organizmów są określone właśnie przez teorię ewolucji.

¹ Na temat tej wersji kreacjonizmu por. np. K. Kloskowski, *Między ewolucją a kreacją*, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1994, s. 39–59.

Warto w tym kontekście jeszcze raz przywołać interpretacyjną regułę św. Augustyna², która głosi, że jeśli tekst biblijny – w tym przypadku pierwszy rozdział Księgi Rodzaju – wydaje się pozostać w sprzeczności z dobrze ustaloną prawdą naukową, to należy wówczas poddać ten tekst reinterpretacji metaforycznej. Ernan McMullin zauważa, że zasadę tę należałoby współcześnie nieco przeformułować, nadając jej następującą postać:

Jeśli zaistnieje pozorny konflikt między dobrze ustaloną teorią naukową i jakimś punktem doktryny chrześcijańskiej, wtedy chrześcijanin powinien z dużą starannością przeanalizować racje przemawiające za tą doktryną³.

Takie uzupełnienie lub przeformułowanie wspomnianej reguły wydaje się w pełni zgodne z intencją św. Augustyna; podkreślał on bowiem, że jeśli chrześcijanie nie będą uwzględniać tej zasady, to jedynie ośmieszają swoją doktrynę przed poganami. Sugestia ta wyjątkowo dobrze pasuje do współczesnej dyskusji nad sensem teologicznej prawdy o stworzeniu: „dosłownie” traktowany opis stworzenia jest bowiem niezgodny z „dobrze ustaloną teorią naukową” – to znaczy z teorią ewolucji. Jeśli w tej sytuacji chrześcijanie przekreślają tę teorię i wybierają dosłowne rozumienie opisu biblijnego, narażają jedną z podstawowych prawd swojej wiary na ośmieszenie w oczach współczesnych pogan.

² Por. rozdz. 2.5.

³ E. McMullin, *Ewolucja i stworzenie*, dz. cyt., s. 3.

2. Ewolucja teorii ewolucji

Tradycja ewolucyjnego wyjaśniania świata jest wyjątkowo długa i bynajmniej nie została ona zapoczątkowana dziewiętnastowieczną teorią Darwina⁴. Początki tej tradycji sięgają starożytnej filozofii greckiej, w której już w VI wieku p.n.e. pojawiły się argumenty „ewolucyjne”. Z oczywistych względów nie była to jeszcze żadna teoria ewolucji, ale jedynie szereg prostych intuicji wyjaśniających bogactwo form przyrody ożywionej poprzez postulowanie wcześniejszych, prostszych stanów, z których obecne formy rozwinęły się na skutek działania bliżej nieznanych praw przyrody. Intuicje takie są zawarte m.in. w pismach Ksenofanesa, który uważał, że wszystkie organizmy żywe powstają na skutek ustawicznego mieszania się ziemi i wody⁵, albo Empedoklesa, który utrzymywał, że życie jest wynikiem następstwa przypadkowych procesów polegających na łączeniu się z sobą odrębnych organów. Procesy te prowadzą albo do śmierci (gdy połączą się z sobą nieodpowiednie organy), albo do samodzielnej egzystencji (gdy organy łączą się z sobą we właściwej konfiguracji)⁶. Intuicjom tym stoicy

⁴ Na ten temat por. tamże, s. 5–75.

⁵ „Ksenofanes sądzi, że ziemia miesza się ustawicznie z wodami mórz, rozpuszczając się stopniowo pod wpływem wilgoci. Uważa on, że ma na to następujące przykłady: muszle można znaleźć zarówno na terenie oddalonym od morza, jak i w górach. W kamieniołomach w Syrakuzach znaleziono odciski ryby i wodorostu (...). Ksenofanes uważa, że przedmioty te powstały w czasie, kiedy wszystko było pokryte mułem, w którym odciski zostały zakonserwowane”; Hipolit, *Refutatio*, I, 14.5, cyt. za: E. McMullin, *Ewolucja i stworzenie*, dz. cyt., s. 6.

⁶ Arystoteles w następujący sposób przedstawia teorię Empedoklesa: „To samo odnosiłoby się do wszystkich pozostałych części przedmiotów naturalnych, w których zdaje się istnieć dążenie do jakiegoś celu. Te więc twory organiczne, których wszystkie części połączyły się ze sobą w sposób jakby celowy,

nadawali postać wspomnianej już doktryny o „przyczynach zarodkowych” (*logoi spermatikoi*)⁷. To właśnie z tych „przyczyn” wyłaniają się wszystkie organizmy i struktury przyrody nieożywionej w każdym z nieskończonego wielu cykli narodzin, a następnie ognistej zagłady, przez które odwiecznie przechodzi wszechświat.

Nie ulega wątpliwości, że idea ewolucji była dobrze znana i „szeroko akceptowana”⁸ w świecie starożytnym. Należy jednak zaznaczyć, że na przebieg filozoficznej dyskusji na temat ewentualnej możliwości wyjaśnień ewolucyjnych przez długi czas (nie tylko w starożytności, ale również przez całe średniowiecze) istotny wpływ miał autorytet Arystotelesa, który taką możliwość odrzucał, opowiadając się za niezmiennością gatunków⁹.

W poprzednich rozdziałach omówiliśmy długotrwały i złożony proces odkrywania prawdy o stworzeniu świata przez Boga

zachowały się dzięki temu, że się tak właśnie samorzutnie ukształtowały. Te natomiast, które się nieodpowiednio ukształtowały, ginęły i giną w dalszym ciągu”; Arystoteles, *Fizyka*, II, 8, 198b, przeł. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1968, s. 57–58.

⁷ Por. rozdz. 2.5.

⁸ Zob. E. McMullin, *Ewolucja i stworzenie*, dz. cyt., s. 14.

⁹ Ten typ wyjaśniania świata przyrody McMullin określa mianem „eternalistycznego”, podczas gdy wyjaśnianie ewolucyjne jest dla niego przykładem wyjaśniania „genetycznego”, to znaczy takiego, w którym określoną cechę świata przyrody tłumaczy się, rekonstruując sposób, w jaki ta cecha pierwotnie powstała. Zdaniem McMullina można jeszcze mówić o trzecim typie wyjaśniania – pośrednim pomiędzy modelem ewolucyjnym i eternalistycznym. Tę możliwość uwzględnił w swojej filozofii Platon. Zawarta w jego pismach (zwłaszcza w *Timajosie*) koncepcja to „pogląd, według którego wszechświat wraz z wypełniającymi go obiektami powstał w wyniku aktu »tworzenia«, w którym procesy twórcze stanowią coś zewnętrznego w stosunku do zaistniałych natur oraz są właściwie przypisywane jedynie momentowi ich powstawania. Poszczególne rodzaje rzeczy pojawiają się pierwotnie w sposób nagły. Od tego momentu zostaje zapoczątkowana »naturalna« sekwencja powstawania i odtwarzania. Można tutaj odwołać się do analogii z procesem tworzenia wyrobu przez rzemieślnika”; tamże, s. 9.

w ramach chrześcijańskiej refleksji teologicznej. Przedstawiliśmy też podstawowe źródło tej refleksji, to znaczy biblijny opis stworzenia zawarty w pierwszym rozdziale Księgi Rodzaju. Współcześnie nie brakuje egzegetów, którzy w opisie tym dopatrują się starotestamentalnej zapowiedzi teorii ewolucji¹⁰. Podstawą do takich interpretacji jest m.in. to, że w opisie tym świat roślin nie jest stwarzany przez Boga bezpośrednio, ale poprzez nakaz „wydania roślin zielonych” skierowany pod adresem ziemi¹¹. Sądzymy jednak, że z tych samych względów, dla których nie należy akceptować „dosłownej” interpretacji biblijnego opisu stworzenia, należy również odrzucić tego rodzaju konkorzystyczne spekulacje.

Jeśli chodzi o Ojców Kościoła, to ich analizy z oczywistych powodów także nie dotyczyły żadnej teorii ewolucji, ale wielu z nich podjęło próbę uzgodnienia doktryny o stworzeniu z ideą ewolucyjnego wyjaśniania świata przyrody¹². Najbardziej znaną tego typu próbą była wspomniana już interpretacja św. Augustyna, który zaadaptował na potrzeby teologii chrześcijańskiej

¹⁰ Zob. np. W. Chrostowski, *Elementy starożytnej kosmologii w biblijnych opowiadaniach o stworzeniu świata i człowieka (Rdz 1–3)*, dz. cyt., s. 247.

¹¹ „Bóg rzekł: »Niechaj ziemia wyda rośliny zielone: trawy dające nasiona, drzewa owocowe rodzące na ziemi według swego gatunku owoce, w których są nasiona«. I stało się tak. Ziemia wydała rośliny zielone: trawę dającą nasienie według swego gatunku i drzewa rodzące owoce, w których było nasienie według ich gatunków”; Rdz 1,11-12.

¹² Oprócz św. Augustyna za możliwością takiego uzgodnienia opowiadał się np. św. Grzegorz z Nyssy, który pisał: „Źródła, przyczyny i potence wszystkich rzeczy wyłoniły się w jednej chwili. W tym pierwszym impulsie Boskiej Woli istoty wszystkich rzeczy zgromadzone były razem: niebo, eter, gwiazda, ogień, powietrze, morze, ziemia, zwierzę, roślina. Wszystko przenikał Boży wzrok (...). Po czym miał miejsce konieczny łańcuch zdarzeń według pewnego porządku (...) ponieważ konieczne uporządkowanie natury wymagało następstwa pojawiających się rzeczy”; *Apologetyczny traktat na temat Hekeameronu*, cyt. za: E. McMullin, *Ewolucja i stworzenie*, dz. cyt., s. 23–24.

stoicką doktrynę o „przyczynach zarodkowych”. Zgodnie z jego ujęciem Bóg nie wszystko stworzył od razu w gotowej postaci; niektóre byty zostały w akcie stwórczym powołane do istnienia jako zarodki, z których dopiero później stopniowo mogły się rozwinąć do pełnej postaci¹³. Do „ewolucyjnego” wyjaśnienia św. Augustyna wielokrotnie odwoływał się św. Tomasz, który nigdy nie zakwestionował zasadniczej poprawności tej interpretacji – mimo że sam był przekonany zwolennikiem filozofii Arystotelesa wykluczającego możliwość ewolucyjnej zmienności rzeczy¹⁴.

Chronologicznie pierwszy opis procesów ewolucyjnych, który przynajmniej w pewnym zakresie przypomina teorię naukową, był dziełem Kartezjusza. Jego „teoria” ewolucji nie dotyczyła jednakże biologii, ale fizyki, a dokładniej – kosmologii. Zdaniem Kartezjusza do wyjaśnienia obecnego stanu wszechświata wystarczyłoby przyjąć, że na początku Bóg stworzył chaotyczną materię i prawa przyrody. To właśnie te prawa powinny doprowadzić do pojawienia się wszechświata w obecnej postaci¹⁵, przy czym proces ten nie wymagałby żadnych spe-

¹³ Por. przypisy 40–41 z rozdz. II.

¹⁴ W wielu swoich dziełach św. Tomasz wspomina o możliwości wyboru pomiędzy interpretacją św. Augustyna (przyczyny załączkowe) i tezą o bezpośrednim stwarzaniu przez Boga „gotowych” organizmów; zawsze jednak stara się wywazać argumenty tak, by „nie przesądzać o słuszności żadnej ze stron” (*Summa teologiczna*, t. I, zag. 74, art. 2; polski przekład: P. Belch, Veritas Foundation Press, London 1979, t. 5, s. 215). Następująca wypowiedź dobrze ilustruje to podejście: „Otóż w pierwszym ustanowieniu rzeczy początkiem czynnym było Słowo Boże. Ono to z materii elementarnej utworzyło zwierzęta: albo gotowe, to jest jako rzeczywistość od razu istniejąca (*in actu*) – jak chcą inni święci, albo w postaci mocy czy zarodków (*virtute*) – jak chce Augustyn”; *Summa teologiczna*, t. I, zag. 71, art. 1 (dz. cyt., t. 5, s. 197–198).

¹⁵ „(...) gdyby Bóg stworzył teraz gdzieś, w urojonych przestrzeniach dosyć materii, aby taki [świat] powstał, i gdyby nadał ruch różnorodny i beładny rozmaitym częściom tej materii (...) i gdyby później użyzył tylko naturze

czajnych (wykraczających poza działanie praw przyrody) interwencji Boga. Co ciekawe, Kartezjusz uzasadnia tę „samowystarczalność” świata przyrody stałością i niezmiennością Boga, zaznaczając zarazem, że „działanie, którym Bóg obecnie utrzymuje [świat], jest tym samym właśnie, mocą którego go stworzył”¹⁶. Rozumowanie to z jednej strony dostarcza klarownej ilustracji dla koncepcji „ciągłego stwarzania” (*creatio continua*), z drugiej zaś przypomina wspomniany uprzednio argument Leibniza, który w kontekście prowadzonej z Newtonem dyskusji nad miejscem Boga w wyjaśnianiu świata przyrody zauważył, iż doskonalszym zegarmistrzem jest ten, kto zbuduje zegar niewymagający poprawek, niż ten, kto musi nieustannie swoje dzieło nakręcać i regulować. Paradoksalnie, ale to właśnie wyjaśnienie Kartezjusza – całkowicie poprawne z metodologicznego punktu widzenia – przyczyniło się do powstania fizyko-teologii¹⁷, która z metodologiczną poprawnością nie miała już wiele wspólnego.

Przywołana w poprzednim rozdziale dyskusja Leibniza z Newtonem dotyczyła wyjaśniania hipotezą Boga świata przyrody nieożywionej. Znakomita większość argumentów fizyko-teologicznych odnosiła się jednak do organizmów żywych. Autorzy tych argumentów (m.in. Robert Hooke, Robert Boyle, John

zwyczajnej swej pomocy i pozwolił jej działać według praw, jakie ustanowił, (...) [to wówczas] największa część materii tego chaosu będzie musiała, w następstwie tych praw, rozmieścić się i ułożyć w określony sposób, który czyni ją podobną do naszego nieba; i jak równocześnie niektóre jej części będą musiały utworzyć Ziemię, inne planety i komety, inne zaś jeszcze Słońce i gwiazdy stałe”; R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, przeł. T. Żeleński-Boy, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002, cz. V, s. 39–40.

¹⁶ Tamże, s. 41.

¹⁷ Przedstawiciele tego kierunku uznali, że samowystarczalność kartezjańskiego systemu świata całkowicie wyklucza możliwość działania Bożej opatrności.

Ray, Bernard Nieuwentyt, Richard Bentley)¹⁸ przekonywali, że niezwykła złożoność poszczególnych narządów nie mogła pojawić się w sposób naturalny, ale że jest ona jednoznacznym dowodem na działanie Boga, który bezpośrednio zaplanował każdy najdrobniejszy nawet szczegół organizmów roślinnych i zwierzęcych¹⁹. O obecności tego planu świadczy przede wszystkim celowość, jaką można zauważyć w świecie przyrody ożywionej²⁰. O tym, że rozumowanie fizyko-teologiczne oparte jest na metodologicznych i teologicznych błędach (jest to metoda „Boga od zapychania dziur” w naukowej wiedzy o świecie), była już mowa w poprzednim rozdziale; w tym miejscu warto jedynie nadmienić, że podstawą wszystkich argumentów fizyko-teologicznych jest to samo błędne założenie, które wspólnie powtarzają wszyscy zwolennicy teorii inteligentnego projektu. Założenie to głosi, że jeśli coś powstaje w sposób „naturalny”, to zarazem musi to być powstanie „przypadkowe”; to zaś, co przypadkowe, nie może być dziełem Boga. Rozumowanie to w spo-

¹⁸ J. Ray, *The Wisdom of God Manifested in the Works of the Creation*, 1691; R. Hooke, *Micrographia*, 1665; R. Boyle, *A Disquisition about the Final Causes of Natural Things*, 1688; B. Nieuwentyt, *The Existence of God, shown by the Wonders of Nature*, 1715; R. Bentley, *A Confutation of Atheism from the Origin and Frame of the World*, 1692.

¹⁹ „Doskonały mechanizm wielkiego systemu świata, zwłaszcza niezwykła budowa ciał zwierząt posługujących się zmysłami i innymi narządami, we wszystkich wiekach i wśród wszystkich narodów stanowiły argument składający filozofów do uznania Boskości jako autora tych godnych podziwu struktur”; R. Boyle, *A Disquisition about the Final Causes of Natural Things*, w: tenże, *Works*, t. 4, red. T. Birch, London 1744, s. 531.

²⁰ „Pszczółka, stworzenie (...), którego żaden człowiek nie może podejrzewać o posiadanie w jakimś znacznym stopniu zdolności pojmowania czy też poznawania, tym bardziej zwrócenia się w stronę jakiegoś celu, swoje plastry miodu i komórki wypełniające ul buduje z geometryczną dokładnością, wyrażającą się z konieczności w działaniu dzięki instynktowi wszczepionemu jej przez mądrego autora Przyrody”; J. Ray, *The Wisdom of God Manifested in the Works of the Creation*, London 1727, s. 132.

sób całkowicie bezpodstawny przeciwstawia przypadek działaniu Boga.

Autorem „właściwej” teorii ewolucji jest Karol Darwin, który w roku 1859 opublikował dzieło *O powstawaniu gatunków*. Darwin podał przyczynowe wyjaśnienie obserwowanego w przyrodzie bogactwa gatunków roślin i zwierząt, wskazując na dwa mechanizmy – dobór naturalny i walkę o byt – odpowiedzialne za fakt zmienności tych gatunków. Faktyczne wyjaśnienie tych mechanizmów stało się możliwe jednakże dopiero w wieku XX, gdy powstała genetyka – nauka o dziedziczności. Połączenie osiągnięć tej nauki i zasad sformułowanych przez Darwina prowadzi do współczesnej (tzw. syntetycznej) teorii ewolucji. Należy podkreślić, że chociaż biologiczna ewolucja jest dziś domeną nauk biologicznych, to jednak sama idea wyjaśniania ewolucyjnego widzenia już dawno przekroczyła granice biologii. Wszechświat odkrywany przez współczesną kosmologię jest wszechświatem ewolucyjnym, a ewolucja biologiczna jest tylko jednym z włókien ewolucji kosmicznej.

Standardowy model kosmologiczny pozwala stwierdzić, że ewolucja biologiczna, która umożliwiła rozwój życia na planecie Ziemia, jest ściśle związana z ewolucją całego wszechświata²¹. Skoro organizmy żywe są oparte na związkach węgla, to znaczy, że życie nie mogło powstać, zanim węgiel nie został wyprodukowany w reakcjach termojądrowych przebiegających we wnętrzach masywnych gwiazd, i zanim pierwiastek ten (podobnie jak inne pierwiastki chemiczne będące składnikami organizmów roślinnych i zwierzęcych) nie został z nich wyrzucony w przestrzeń kosmiczną, by dopiero tam stać się jednym z wielu

²¹ Na ten temat por. M. Heller, *Filozofia przypadku. Kosmiczna fuga z preludeum i codą*, Copernicus Center Press, Kraków 2011, rozdz. 14.

innych składników, z których pod wpływem grawitacji powstały kolejne generacje gwiazd, wśród nich Słońce, a potem Ziemia i inne planety naszego układu. Ale proces ten miał oczywiście jeszcze swoje wcześniejsze stadium: gwiazdy nie mogłyby wyprodukować węgla, gdyby kilka minut po Wielkim Wybuchu nie powstały jądra wodoru, który stanowi główny składnik i zarazem paliwo gwiazd pierwszej generacji. Ewolucja biologiczna staje się w tej perspektywie procesem o charakterze kosmicznym, który rozpoczyna się (co najmniej) w momencie Wielkiego Wybuchu i trwa nieprzerwanie aż do dziś.

Z naukowego i filozoficznego punktu widzenia wielką zagadką jest to, że wszechświat wydaje się sprzyjać życiu; że poszczególne etapy jego kosmicznej ewolucji zdają się przebiegać dokładnie w taki sposób, by po 13,8 miliardach lat trwania tego procesu rozumny obserwator mógł wyrazić swoje zdumienie, iż jest końcowym ogniwem długiego łańcucha wyjątkowo nieprawdopodobnych „komicznych zbiegów okoliczności”²². Nie brakuje autorów, którzy w tej zagadce usiłują dostrzec ślady celowego działania Boga w przyrodzie. Cała dotychczasowa historia wzajemnych relacji pomiędzy teologią a naukami nakazuje jednakże zachować daleko idącą wstrzeźliwość w stosunku do tego rodzaju apologetyki. Wykazuje ona bowiem wszystkie cechy skompromitowanej strategii „Boga od zapychania dziur”. Tym bardziej że dyskusja wokół „koincydencji antropicznych” wciąż trwa i jej wynik bynajmniej nie jest przesą-

²² Współczesna dyskusja dotycząca „kosmicznych koincydencji” toczy się przede wszystkim wokół problemu tzw. zasady antropicznej; na ten temat por. np. J.D. Barrow, F.J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford University Press, Oxford–New York 1996; J. Gribbin, M. Rees, *Kosmiczne zbiegi okoliczności. Ciemna materia, ludzkość i antropiczna kosmologia*, przeł. P. Amsterdamski, Wydawnictwo Cyklady, Warszawa 1996.

dzony. Wszystko wskazuje na to, że argumenty jednoznacznie rozstrzygające tę dyskusję nie pojawią się, dopóki nie będzie znana fundamentalna teoria fizyczna unifikująca teorię grawitacji z fizyką kwantową oraz wszystkie oddziaływania fizyczne w jedno oddziaływanie fundamentalne.

3. Fundamentalizm antyewolucyjny

Z przedstawionych do tej pory argumentów wynika, że nie istnieje żadna podstawa do przeciwstawiania sobie teologicznej doktryny o stworzeniu i naukowej teorii ewolucji. Kreationizm jest na tyle dojrzałą i zarazem elastyczną koncepcją teologiczną, że bez naruszenia reguł metodologicznych może łatwo objąć swym zasięgiem ewolucyjne wyjaśnienie pochodzenia życia. Okazuje się jednak, że dla wielu chrześcijan słuszność tego wniosku nie była i do dziś nie jest oczywista. Dali temu wyraz fundamentaliści religijni²³, którzy na początku XX wieku zaczęli w Stanach Zjednoczonych rozpowszechniać doktrynę określaną mianem „kreationizmu naukowego” (*creation science*)²⁴. Wychodząc z założenia, że teoria biologicznej ewolucji stanowi szczególnie niebezpieczne zagrożenie dla wiary w Boga, zakwestionowali oni słuszność tej teorii, podkreślając konieczność dosłownego rozumienia opisu stworzenia zawartego w pierwszym rozdziale Księgi Rodzaju. Co istotne, postulat ten był połączony z żądaniem potraktowania tak pojętego kreationizmu jako teorii

²³ Na temat początków chrześcijańskiego fundamentalizmu zob. M. Heller, *Filozofia przypadku*, dz. cyt., rozdz. 10.1.

²⁴ Na temat tej doktryny por. M. Heller, T. Pabjan, *Elementy filozofii przyrody*, Biblos, Tarnów 2007, rozdz. 5.10.

naukowej, do której należy się odnosić tak samo poważnie jak do innych teorii biologicznych dotyczących pochodzenia życia. W rzeczywistości jednak „równouprawnienie”, którego domagali się „kreacjoniści naukowcy” dla swojej doktryny, w międzyczasie zaczęło się zamieniać w „dyskryminację” teorii ewolucji: w kilku amerykańskich stanach teoria ta została całkowicie usunięta z podręczników szkolnych i aż do lat 60. XX wieku zastępował ją właśnie „kreacjonizm naukowy”. Należy zaznaczyć, że z nauką doktryna ta nie miała nic wspólnego, a występujący w jej nazwie przymiotnik „naukowy” był jedynie propagandowym nadużyciem. Z wielu zarzutów, które formułuje się pod adresem tej koncepcji²⁵, warto w tym miejscu wspomnieć tylko jeden: „kreacjonizm naukowy” stanowi poważną formę błędu metodologicznego, jakim jest wypełnianie hipotezą Boga luk w naukowej wiedzy o świecie, chociaż w tym przypadku hipoteza Boga wypełnia nie tyle luki wiedzy naukowej o świecie przyrody, ile te obszary wiedzy, które już są dobrze zbadane i wyjaśnione przez teorie naukowe.

Lata 70. i 80. ubiegłego wieku przyniosły istotną zmianę taktyki przeciwników ewolucjonizmu. Powodem zmiany były niekorzystne dla tej grupy wyroki sądów amerykańskich, które orzekały, iż kreacjonizm nie może być traktowany tak samo jak teoria ewolucji, ponieważ jest doktryną religijną, a nie na-

²⁵ „Kreacjonizm naukowy” nie respektuje podstawowych zasad metodologicznych, przede wszystkim zaś zasady naturalizmu metodologicznego (zdarzenia i zjawiska fizyczne wyjaśnia bezpośrednim działaniem Boga); odrzuca rzetelne badania teologiczne i biblijne, w szczególności zaś przekreśla powszechnie przyjmowane reguły interpretacyjne na rzecz dosłownej interpretacji Biblii. Zwolennicy tej koncepcji przyjmują również niepoprawną z metodologicznego punktu widzenia taktykę wykazywania, że pewne luki lub rozbieżności w ramach teorii ewolucji świadczą o tym, iż sam fakt ewolucji nie miał miejsca.

ukową²⁶. Fundamentalisci nie złożyli broni, ale przystąpili do takiego przeformułowania swojej doktryny, by w niczym nie przypominała ona koncepcji religijnej. Ich nowa strategia polegała na porzuceniu wszystkich bezpośrednich nawiązań do biblijnego opisu stworzenia, zastąpieniu nazwy „kreacjonizm naukowy” neutralnym określeniem „inteligentny projekt” (*intelligent design*) i przeniesieniu całej polemiki z płaszczyzny teologicznej na filozoficzną. W wyniku tej transformacji powstała teoria intelektualnie bardziej wyrafinowana niż fundamentalistyczny kreacjonizm, ale zasadnicza idea nowej doktryny pozostała ta sama: koncepcja ewolucyjnego rozwoju świata przyrody w dalszym ciągu jest tu przeciwstawiana stwórczemu działaniu Boga. Podstawowy argument przeciwników ewolucjonizmu wygląda jednakże w tym przypadku nieco inaczej niż poprzednio i nawiązuje do poglądów głoszonych w XVIII wieku przez przedstawicieli fizyko-teologii. Zgodnie z tym argumentem ani teoria ewolucji, ani żadna inna teoria naukowa nie są w stanie w pełni wyjaśnić całej złożoności organizmów żywych i ich doskonałego przystosowania do środowiska. Naukowe (to znaczy naturalne) wyjaśnienie odwołuje się do serii następujących po sobie przypadków – w szczególności teoria ewolucji wyjaśnia w ten sposób ewolucję życia i jego późniejszy rozwój²⁷ – a nie jest możliwe, by zaawansowana złożoność i bardzo dobre przystosowanie do środowiska pojawiły się w sposób przypadkowy. „Nieredukowalna złożoność” i przystosowanie to ślady inteligentnego projektu, który kryje się w strukturze

²⁶ Na temat tzw. małych procesów i samej teorii inteligentnego projektu por. M. Heller, *Filozofia przypadku*, dz. cyt., rozdz. 10.2–3.

²⁷ Z punktu widzenia współczesnej genetyki kluczowym czynnikiem decydującym o zmienności gatunków są mutacje – nagłe, skokowe zmiany w materiale genetycznym (DNA) organizmu. Mutacje są zmianami przypadkowymi, powodowanymi przez różnego rodzaju czynniki (tzw. mutageny).

świata przyrody²⁸. Zwolennicy tej koncepcji rolę Inteligentnego Projektanta powierzają Bogu, który realizuje swój projekt, stwarzając świat przyrody, ale w swoich wypowiedziach starają się zazwyczaj unikać wyraźnego utożsamiania Boga z Projektantem. Podstawą tej interpretacji jest przeciwstawienie „ślepego przypadku”, który odgrywa istotną rolę w ewolucji przyrody, i „inteligentnego projektu”, który jest śladem pozostawionym w strukturze świata przyrody przez Boga²⁹.

Historię kreacjonizmu „naukowego” i teorii inteligentnego projektu trudno dziś ocenić inaczej jak tylko w kategoriach zawłaszczenia dokonanego przez fundamentalistów religijnych. Zawłaszczenie to dotyczy dwóch wyjątkowo ważnych dla całej teologii terminów: pierwszym z nich jest „kreacjonizm”, drugim – „inteligentny projekt”. Chwalebna motywacja obrony wiary w Boga – stwórcę świata, którą kierowali się „kreacjoniści naukowcy” i zwolennicy teorii inteligentnego projektu, nie jest w stanie w niczym umniejszyć ogromu szkód, jakie całej religii chrześcijańskiej wyrządziły obydwie te zawłaszczenia.

Jeśli chodzi o kreacjonizm, to od samego początku (od pierwszych wieków chrześcijaństwa) był on terminem technicznym posiadającym jasno i czytelnie określone znaczenie. Próba przekształcenia kreacjonizmu w koncepcję pseudonaukową

²⁸ Jako argument za słusnością teorii inteligentnego projektu przywołuje się niekiedy również precyzyjne „dostrojenie” wszechświata (zasada antropiczna); por. przypis 22 (rozdz. V).

²⁹ Por. Ph.E. Johnson, *Sąd nad Darwinem*, przeł. R. Piotrowski, Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa 1997; W.A. Dembski, *The Design Inference: Eliminating Chance through Small Probabilities*, Cambridge University Press, Cambridge 1998; *Mere Creation: Science, Faith & Intelligent Design*, red. W.A. Dembski, InterVarsity Press, Downers Grove, IL 1998; P. Davis, D.H. Kenyon, *Of Pandas and People: The Central Question of Biological Origins*, Haughton Publishing Company, Dallas 1989.

przyczyniła się do tego, że obecnie doktrynę tę bardzo często przeciwstawia się ewolucjonizmowi, traktując ją zarazem jako synonim zacofania i postawy pseudonaukowej. W konsekwencji sama wiara w stworzenie świata przez Boga jest dziś nierzadko utożsamiana właśnie z fundamentalizmem religijnym. To samo stało się z określeniem „inteligentny projekt”. Żaden teolog chrześcijański nigdy nie kwestionował tego, że Bóg, stwarzając świat, miał pewien plan, który konsekwentnie realizował i który można byłoby określić mianem inteligentnego projektu. Ideologia przeciwników ewolucjonizmu sprawiła jednak, że obecnie odwoływanie się do „planu” czy „projektu” Boga natychmiast prowadzi do skojarzeń, w których „plan” lub „projekt” jawi się jako rzeczywistość sprzeczna z podejściem naukowym – zakładająca obecność dziur, które wypełnić mogą jedynie nadzwyczajne (naruszające prawa przyrody) interwencje Boga.

Określenia obciążone niewłaściwymi skojarzeniami warto zastępować takimi, które nie mają wprowadzających w błąd konotacji, dlatego w zakończeniu poprzedniego rozdziału zamiast o „inteligentnym projekcie” znalazła się wzmianka o „stwórczym zamyśle” Boga. Autorem tego ostatniego określenia jest Einstein, który był przekonany, że budowanie teorii naukowych sprowadza się w rzeczywistości do mozolnego odczytywania stwórczego zamysłu Boga zapisanego w strukturze wszechświata. Co istotne, zamyśl ten jest doskonały – w tym sensie, że Bóg nie musi go w trakcie realizacji uzupełniać swoimi nadzwyczajnymi interwencjami. W szczególności różnica pomiędzy tymi dwoma określeniami polega na tym, że „inteligentny projekt” przeciwstawia przypadek działania Boga, natomiast „stwórczy zamyśl” nie wprowadza takiej opozycji. W tym drugim ujęciu przypadek jest częścią stwórczego zamysłu Boga.

4. Zamysł czy przypadek?

Konkluzji zawartej w ostatnim zdaniu warto poświęcić nieco więcej uwagi. We wszystkich istotnych argumentach kwestionujących teorię ewolucji pojawia się przeciwstawienie „czystego przypadku” i celowego działania Boga. Przeciwstawienie to bardzo często przyjmuje postać następującego, sugestywnego pytania: czy wszechświat został stworzony przez Boga, czy też powstał przez czysty przypadek? Tak sformułowane pytanie wydaje się dopuszczać tylko jedną możliwą odpowiedź – tę wskazującą na Boga. Przypadkowe powstanie wyjątkowo skomplikowanego, uporządkowanego i zarazem pięknego wszechświata – argumentują fundamentaliści – byłoby czymś całkowicie nieprawdopodobnym. To właśnie ten argument leży u podstaw rozumowania nakazującego podważanie teorii ewolucji jako tej, która przypisuje zbyt dużą rolę przypadkowi i która przez to wyklucza Boga. W imię obrony wiary w Boga należy zatem – zgodnie z tym rozumowaniem – albo całkowicie wyeliminować teorię ewolucji („kreacjonizm naukowy”), albo przynajmniej istotnie ją zmodyfikować, wychodząc z założenia, że samym przypadkiem nie da się wyjaśnić całej złożoności organizmów i struktur przyrody nieożywionej (inteligentny projekt).

Rozumowanie to wydaje się poprawne, ale w rzeczywistości opiera się ono na fundamentalnym błędzie ukrytym w samym pytaniu, które daje początek całej dyskusji. Pytanie to jest niepoprawnie sformułowane, ponieważ jednoznacznie sugeruje, że dwa możliwe sposoby powstania wszechświata (albo stworzenie przez Boga, albo przypadek) są całkowicie rozłączne, to znaczy tylko jeden z nich może być słuszny. Istnieje jednakże jeszcze trzecia możliwość, której tak sformułowane pytanie zu-

pełnie nie uwzględnia: wszechświat może być stworzony przez Boga i z a r a z e m nie wykluczać działania przypadków. Innymi słowy: Bóg może stworzyć wszechświat, wykorzystując do tego celu zdarzenia przypadkowe. W takiej perspektywie znikają jakiegokolwiek podstawy do przeciwstawiania działania Boga i przypadku odgrywającego zasadniczą rolę w teorii ewolucji. To właśnie na tym stanowisku stoi kreacjonizm ewolucyjny, który głosi, że Bóg stwarzając świat, posługuje się przypadkiem, ponieważ wykorzystuje oparte na przypadku mechanizmy ewolucji.

Aby uzasadnić słuszność tego wniosku, należy najpierw doprecyzować, co rozumie się pod określeniem „przypadek” i w jakiej relacji pojęcie to pozostaje do „zamysłu Boga”³⁰. Funkcjonujące w języku potocznym synonimy przymiotnika „przypadkowy” sugerują, że określane tym mianem zdarzenia są mało prawdopodobne i dlatego ich zajścia nie można łatwo przewidzieć. Wystarczy jednakże dokładnie przeanalizować jakikolwiek przykład zdarzenia przypadkowego, by dojść do wniosku, że małe prawdopodobieństwo jego zajścia (i związana z nim niemożność precyzyjnego oszacowania, kiedy i gdzie zdarzenie to będzie miało miejsce) wynika tylko i wyłącznie z tego, że na przebieg każdego zdarzenia ma wpływ bardzo dużo różnego rodzaju czynników, których zmysły człowieka – nawet „wzmocnione” specjalistyczną aparaturą pomiarową – nie są w stanie w pełni kontrolować.

Zamiast o „czynnikach” można w tym kontekście – odwołując się do żargonu fizyków – mówić o „fluktuacjach”, które nieustannie „atakują” dany układ i dlatego mają istotny wpływ na przebieg jego ewolucji. Najprostszym przykładem takiego

³⁰ Na ten temat por. M. Heller, *Filozofia przypadku*, dz. cyt., rozdz. 15.

układu jest postawiony pionowo zaostrzony ołówek, który właśnie pod wpływem zewnętrznych fluktuacji (drgania podłoża, uderzenia poruszających się chaotycznie cząsteczek powietrza) w całości przypadkowy sposób „wybiera” jeden z możliwych kierunków upadku. Zewnętrzne wobec danego układu fluktuacje nie są jednakże czymś zewnętrznym wobec świata przyrody. Stanowią one część tego świata i tak samo jak wszystkie inne jego elementy podlegają prawom fizyki. To zaś, że prawa te są probabilistyczne, nie zmienia w niczym charakteru ani samych fluktuacji, ani powodowanych przez nie „przypadkowych” zdarzeń. Fluktuacje są wynikiem działania praw przyrody i nie stanowią żadnego „wyłomu” w racjonalnym funkcjonowaniu świata, i dlatego również zdarzeń „przypadkowych” nie należy traktować jako czegoś, co zagraża teologicznej koncepcji stworzenia, w której Bóg posługuje się przypadkiem. Jeśli przypadek nie jest naruszeniem struktury praw przyrody, ale jej istotnym elementem, to znaczy, że nie można go wyłączać z arsenału środków, które Bóg wykorzystuje w dziele stworzenia. Przypadek nie jest czymś, co wymyka się Bogu spod kontroli, ale jest częścią Jego stwórczego zamysłu.

Rodzi się tu ważne pytanie: czy istnieją „prawdziwe” przypadki, to znaczy takie, które nie wynikają z niekontrolowanej mnogości czynników, jakie mają wpływ na dane zdarzenie, lecz są niezdeterminowane z samej swojej natury? Jeśli założyć, że słuszna jest standardowa interpretacja mechaniki kwantowej, to takie niezdeterminowane zdarzenia faktycznie mają miejsce (choć istnieją też interpretacje mechaniki kwantowej, które pozwalają uniknąć takiego wniosku). Można także postawić pytanie, które wydaje się jeszcze bardziej doniosłe: czy poszukiwana przez fizyków fundamentalna teoria fizyczna będzie tego

rodzaju indeterministyczną teorią? Istnieją poważne racje na poparcie twierdzącej odpowiedzi na to pytanie. Jeżeli tak byłoby, to rola przypadków w strukturze wszechświata byłaby znacznie większa, niż przypuszczamy. Ale w świetle tego, co powiedzieliśmy wyżej, w niczym by to nie konkurowało z rolą Boga jako Stwórcy wszechświata. Indeterministyczne prawa rządzące takim poziomem fundamentalnym nadal byłyby częścią Jego stwórczego zamysłu.

Warto w tym miejscu wspomnieć o „definicji” przypadku zaproponowanej przez św. Tomasza z Akwinu³¹, który zauważył, że zdarzenia przypadkowe pojawiają się na przecięciu dwóch (lub większej ilości) łańcuchów przyczynowych³². Co istotne, każdy z łańcuchów jest ciągiem przyczyn i skutków, w którym nie ma żadnej przypadkowości, natomiast przypadek zdarza się dlatego, że element jednego łańcucha wprowadza zakłócenie w następstwo elementów drugiego łańcucha. Aby zilustrować tę zależność, św. Tomasz odwołuje się do zaczerpniętego od Arystotelesa przykładu dotyczącego przypadkowego spotkania dwóch osób, które podążają w dwóch różnych kierunkach i z których każda ma jasno określony cel swojej podróży. Przypadkowość tego zdarzenia polega na tym, że w określonym miejscu przestrzeni i w pewnej chwili czasu spotykają się z sobą dwa łańcuchy przyczynowo-skutkowe (dwie zmierzające w różnych kierunkach osoby). Warto zauważyć, że znakomita większość

³¹ Zagadnieniem tym św. Tomasz zajmuje się w rozdziale 74. księgi trzeciej *Summa Contra Gentiles*, polski przekład: Z. Włodek, W. Zega, Wydawnictwo „W Drodze”, Poznań 2007, t. II, s. 211–213.

³² „Wielość i różnorodność przyczyn bierze się z porządku wprowadzonego przez Bożą Opatrzność. Gdy się zaś przyjmie różnorodność przyczyn, jedna musi czasami zbiegać się z drugą, a ta albo pomaga, albo przeszkadza w spowodowaniu skutku. W wyniku zaś zbieżności dwóch lub więcej przyczyn może się zdarzyć coś przypadkowego”; tamże, s. 212.

zdarzeń, które w życiu codziennym określamy mianem zdarzeń przypadkowych, ma właśnie taki charakter. Nie trzeba dawać, że tego rodzaju przypadki, tak samo jak zdarzenia wywołane działaniem zewnętrznych, niekontrolowanych fluktuacji, nie są powodowane jakimkolwiek odstępstwem od praw przyrody. Każdy z łańcuchów przyczynowych jest ciągiem zdarzeń precyzyjnie określonych przez odpowiednie prawa fizyki, a zidentyfikowanie tych ciągów najczęściej nie jest trudnym zadaniem – jak wtedy, gdy podczas przypadkowego spotkania dwóch osób każda z nich potrafi łatwo wskazać na następstwo przyczyn i skutków poprzedzających jej przybycie na miejsce spotkania. Jeśli zidentyfikowanie łańcuchów przyczynowych jest możliwe dla człowieka, to tym bardziej nie jest to żadnym problemem dla Boga. W tym kontekście staje się jasne to, dlaczego św. Tomasz swoją analizę przeprowadził w rozdziale *Summy przeciwko poganom* zatytułowanym wymownie „Opatrzność Boża nie wyklucza zdarzeń przypadkowych i losowych”. Tytuł ten nie pozostawia żadnych wątpliwości co do tego, w jaki sposób Tomasz interpretował możliwość uzgodnienia zdarzeń przypadkowych z działaniem Boga³³.

Święty Tomasz nie był odosobniony w takiej interpretacji tego zagadnienia – w teologii chrześcijańskiej nigdy nie traktowano zdarzeń przypadkowych jako czegoś, nad czym Bóg nie ma pełnej kontroli. Znajduje to również swój wyraz w potocznej pobożności, w której przekonanie o tym, że Bóg może posługiwać się przypadkami, traktuje się jako prawdę oczywistą

³³ „Byłoby sprzeczne z pojęciem Opatrzności Bożej, gdyby wszystko zdarzało się z konieczności (...). A zatem byłoby również sprzeczne z pojęciem Opatrzności Bożej, gdyby wśród rzeczy nie było niczego zależnego od losu i przypadku”; tamże, s. 211–212.

i niewymagającą specjalnego uzasadnienia. Dla człowieka wierzącego nagła poprawa stanu zdrowia spowodowana mutacją, w wyniku której komórki nowotworowe ulegają samoczynnemu zniszczeniu, będzie czytelnym znakiem Bożego działania, chociaż dla wszystkich postronnych i niewierzących w Boga obserwatorów będzie to zdarzenie czysto przypadkowe. Należy podkreślić, że interpretacja włączająca przypadek do arsenału środków, którymi posługuje się Bóg, nie sprzeciwia się w niczym samej idei zamysłu lub planu realizowanego w akcie stworzenia. To, że nie istnieje żadna sprzeczność pomiędzy przypadkiem i zamysłem (planem) Boga, wynika przede wszystkim z zasadniczej różnicy, jaka istnieje pomiędzy planowaniem, którego podejmuje się człowiek, i planowaniem, które przeprowadza Bóg. Obydwie te koncepcje planowania odróżnia element czasu.

W przypadku człowieka planowanie z konieczności jest związane z upływem czasu i z potrzebą rozróżniania na te zdarzenia, które już się dokonały (przeszłość), i te, które jeszcze nie nastąpiły (przyszłość). Sama procedura planowania przewiduje najpierw wybór określonego celu w przyszłości, a następnie podjęcie szeregu działań zmierzających do jego realizacji. Co istotne, skutki każdego z tych działań mogą w dowolnym momencie całego procesu ulec istotnym modyfikacjom spowodowanym przez wiele niemożliwych do przewidzenia czynników, które – odwołując się do wprowadzonej powyżej terminologii – można określić mianem zewnętrznych³⁴ fluktuacji. Jest to podstawowy powód, dla którego pełne przewidywanie takich

³⁴ Względem „układu”, na który składa się człowiek podejmujący się realizacji jakiegoś celu, a także wszystko to, co do tej realizacji ma w zamyśle tego człowieka posłużyć.

skutków jest możliwe tylko wtedy, gdy proces jest całkowicie deterministyczny i gdy zewnętrzne fluktuacje nie są w stanie w istotny sposób wpłynąć na jego przebieg. Nawet wtedy jednakże możliwe jest to, że łańcuch przyczyn i skutków przetnie się z jakimś innym łańcuchem przyczynowym, co wprowadzi do całego procesu element przypadkowości utrudniający trafne przewidywanie skutków i pełną realizację zamierzonego celu. Inaczej przedstawia się sprawa w przypadku Boga, który nie jest ograniczony upływem czasu. McMullin zauważa, że to właśnie ta różnica decyduje o możliwości włączenia przypadku w zakres stwórczego zamysłu Boga:

Terminy takie jak „plan” czy „cel” w oczywisty sposób zmieniają swoje znaczenie, gdy brak jest elementu czasu. Dla Boga zaplanowanie jest równoznaczne z zaistnieniem skutku. Nie istnieje przedział czasowy pomiędzy decyzją a jej wykonaniem. Dlatego też charakter procesu, w którym – z naszej perspektywy – zapoczątkowanie procesu i jego dokonanie są oddzielone przedziałem czasu, nie ma żadnego znaczenia, gdy idzie o planowanie lub osiągnięcie celu ze strony Boga³⁵.

Jeśli Bóg istnieje poza czasem – co przyjmuje się powszechnie w chrześcijańskiej tradycji teologicznej – to Jego planowanie nie jest procesem polegającym na przewidywaniu albo dedukowaniu zdarzenia, będącego końcowym ogniwem łańcucha przyczynowego, ze zdarzeń stanowiących jego ogniwa pośrednie. Niezależność od czasu sprawia, że Bóg zna ogniwo końcowe – cel, który został zaplanowany – na podstawie oglądu.

³⁵ E. McMullin, *Evolutionary Contingency and Cosmic Purpose*, „Studies in Science and Theology” 1997, vol. 5, s. 106–107.

Nie musi oczekiwać na zamknięcie łańcucha przyczynowego, by dowiedzieć się, czy zamysł został zrealizowany. Dla Boga zamysł jest tożsamy z zaistnieniem skutku. W tej perspektywie zupełnie inaczej przedstawia się to, czym w swej istocie jest przypadek: dla zanurzonego w strumieniu czasu człowieka jest on trudnym lub wręcz niemożliwym do przewidzenia naruszeniem oczekiwanego przebiegu zdarzeń, ale dla istniejącego poza czasem Boga jest jedynie elementem – takim samym jak wszystkie inne – globalnej historii wszechświata. Jeśli w ten sposób spojrzeć na koncepcję przypadku i planu (projektu), to staje się oczywiste to, że tezy głoszone przez zwolenników teorii inteligentnego projektu są całkowicie niesłuszne. Zwraca na to uwagę McMullin, gdy pisze:

Nie ma żadnej różnicy, czy pojawienie się *Homo sapiens* jest nieuniknioną konsekwencją ciągłych procesów wzrostu złożoności rozciągniętych na miliardy lat, czy – przeciwnie – stanowi rezultat serii przypadków, które czynią ten proces całkowicie (przynajmniej) nieprzewidywalnym z ludzkiego punktu widzenia. W obydwu tych podejściach wynik jest dziełem Boga i, z biblijnej perspektywy, może być traktowany jako część Bożego planu³⁶.

Na zakończenie tego rozdziału warto zwrócić uwagę na wyraźną analogię, jaka istnieje pomiędzy tym zagadnieniem i omawianą w poprzednich rozdziałach problematyką początku świata. Ponieważ początek nie jest tym samym co stworzenie świata przez Boga, z teologiczną doktryną o stworzeniu zgodna jest zarówno teoria mówiąca o tym, że świat miał swój początek w czasie

³⁶ Tamże, s. 106.

(wszechświat rozpoczyna swoje istnienie od Wielkiego Wybuchu), jak i teoria głosząca odwieczność świata (przed Wielkim Wybuchem miały miejsce wcześniejsze fazy ewolucji wszechświata). Analogiczne rozróżnienie należy uwzględnić, omawiając problematykę ewolucji. Ewolucja nie jest „przyczyną” wyjaśniającą powstanie wszechświata; jest jedynie pewnym procesem, który zdecydował o tym, że wszechświat w określony sposób zmienia się wraz z upływem czasu i że jedną z konsekwencji tych zmian jest pojawienie się, a następnie rozwój życia na Ziemi. To, czy ewolucja miała miejsce, czy nie, jest zatem zagadnieniem tak samo neutralnym wobec problemu stworzenia świata przez Boga jak to, czy wszechświat miał swój początek w czasie, czy nie. Analogia ta nie jest oczywiście argumentem za tym, że obydwie te możliwości (evolucja miała miejsce lub nie) są tak samo prawdopodobne; ma ona jedynie za zadanie pokazać, że całkowicie bezpodstawne jest traktowanie teorii ewolucji jako doktryny niemożliwej do uzgodnienia z teologiczną prawdą o stworzeniu świata i człowieka przez Boga. Ewolucja nie wyjaśnia wszystkiego i sama domaga się wyjaśnienia, tak samo jak wszystkie inne zjawiska i procesy zachodzące we wszechświecie. I choć sama ewolucja nie prowadzi wprost do wniosku o istnieniu Boga i stworzeniu świata, to jednak traktowanie jej w kategoriach potencjalnego zagrożenia dla wiary jest całkowicie nieuzasadnione. Stworzenie i ewolucja to dwa osobne pojęcia i dwie odrębne koncepcje, dlatego przyjęcie ewolucji wcale nie musi oznaczać negacji ani Boga, ani samego aktu stworzenia.

W wielu chrześcijańskich środowiskach intelektualnych – nawet tych, które bezpośrednio nie pozostają pod wpływem ideologii „kreacjonizmu naukowego” lub teorii inteligentnego projektu – można dziś zaobserwować irracjonalny lęk przed teo-

rią ewolucji. Źródłem tego lęku jest z jednej strony jedynie pobieżna znajomość tego, czym w rzeczywistości jest teoria ewolucji, z drugiej zaś funkcjonujący w świadomości wielu wierzących stereotyp, zgodnie z którym ewolucja wyklucza stworzenie. Argumenty sformułowane w tym rozdziale nie pozostawiają wątpliwości co do tego, że w rzeczywistości nie ma żadnego konfliktu pomiędzy teorią ewolucji i teologiczną doktryną o stworzeniu świata przez Boga. Oczywiście, doktrynę tę można pogodzić z różnymi teoriami współczesnej nauki, które badają i wyjaśniają mechanizmy odpowiedzialne za pojawianie się i ewolucję życia. Warto jednakże na koniec jeszcze raz przypomnieć zasadę św. Augustyna: teologia – jeśli nie chce narazić na ośmieszenie chrześcijańskich prawd wiary – musi brać pod uwagę przede wszystkim te ustalenia nauki, które są dobrze uzasadnione, i te teorie naukowe, które są dobrze potwierdzone. Dziś nie ma już żadnych wątpliwości co do tego, że ewolucja jest faktem, a teoria ewolucji, która ten fakt opisuje i wyjaśnia, jest wiarygodna i dobrze potwierdzona. Co więcej, teoria ewolucji jest nie tylko jedną z podstawowych teorii biologicznych, ale cały współczesny naukowy obraz świata jest ewolucyjny: od Wielkiego Wybuchu, poprzez erę promieniowania, epokę galaktyk i ich gromad, aż do zawiązania się ewolucji biologicznej na planecie Ziemia i rozbłysku świadomości u jednego spośród wielu zamieszkujących ją gatunków.