

Peter MLINARČIK

TEOLOGIA NATURALNA PAULA DAVIESA

Od lat osiemdziesiątych pojawiają się na rynku księgarskim książki popularnonaukowe, w których tytule umieszczone jest słowo „Bóg” lub „teologia”. Można to uważać za oznakę nowego klimatu, jaki pojawił się w filozofii po upadku neopozytywizmu. Klimat ten sprzyja rozwojowi dialogu między nauką a religią na płaszczyźnie filozoficznej. Autorzy, którzy zabierają głos w dyskusji, tacy jak: John Barrow, Richard Feynman, Stephen Hawking, Michał Heller, John Wheeler, Steven Weinberg, Martin Rees, Paul Davies, Artur Peacocke, John Polkinghorne pochodzą ze środowisk naukowych. Nасuwa się pierwsze pytanie: czy książki tych autorów spełniają funkcję tylko komercyjną, czy też jest to poważny głos w dialogu między nauką i religią? Można też zadać drugie pytanie: czy prace te wnoszą coś do teologii naturalnej? Żeby spróbować odpowiedzieć na te pytania i bliżej przyjrzeć się przynajmniej tej części tego, dziś już szerokiego, obszaru literatury, wybrałem z wyżej wymienionych autorów Paula Daviesa, profesora fizyki teoretycznej na Uniwersytecie Adelajdzkim w Australii. Swoją pierwszą książkę dotyczącą zagadnienia teologii naturalnej Paul Davies przedstawił w latach osiemdziesiątych; książka nosi tytuł *Bóg i nowa fizyka*¹. Po dziesięciu latach Davies wydał następną książkę na ten sam temat pt. *Plan Stwórcy*². Już po wstępnym zapoznaniu się z tymi pracami można stwierdzić, iż odstęp czasowy między nimi odbił się na odmiennym podejściu autora do podejmowanego tematu. Fakt ten przyciąga uwagę i zachęca do przyjrzenia się bardziej szczegółowo różnicom i poglądom filozoficznym ich autora na podstawie po-

*UWAGA: Tekst został zrekonstruowany przy pomocy środków automatycznych; możliwe są więc pewne błędy, których sygnalizacja jest mile widziana (obi@opoka.org). Tekst elektroniczny posiada odrębną numerację stron.

¹P. C. W. Davies, *God and the New Physics*, Dent, London 1983, ss. 255, w jęz. pol.: *Bóg i nowa fizyka*, przekł. P. Amsterdamski, Cyklady, Warszawa 1996, ss. 303.

²P. Davies, *The Mind of God. The Scientific Basis for a Rational World*, Simon and Schuster, New York [etc.], 1992, ss. 254; wyd. pol.: *Plan Stwórcy. Naukowe podstawy racjonalnej wizji świata*, przekł. M. Krośniak Znak, Kraków 1996, ss. 263.

równania obu książek. W ten sposób będzie można w większym kontraście odnaleźć odpowiedzi na pytania: jaka jest współczesna teologia naturalna Paula Daviesa? czym się ona różni od poprzednich jego koncepcji? Aby zrealizować to zadanie, przeanalizuję poglądy Daviesa ukazane w książce *Bóg i nowa fizyka* (dalej: Bnf), porównując je z rozwiązaniami przedstawionymi w *Planie Stwórcy* (dalej: PIS) pod kątem epistemologii naukowej i religijnej, metodologii, oraz koncepcji Boga.

1. Poznanie naukowe i religijne

Davies przyjmuje postawę krytyczną wobec prostego religijnego tłumaczenia świata (por.: Bnf s. 40; PIS s. 17). Wykorzystując różne teorie fizyczne — niektóre dziś już obalone — stara się ukazać odpowiedzi na pytania człowieka dotyczące zarówno jego egzystencji, jak i istnienia świata. W odpowiedziach tych Davies zwraca uwagę na racjonalne treści. Tak więc w *Bogu i nowej fizyce* podkreśla on rozbieżności zachodzące pomiędzy poznaniem naukowym a religijnym w ich aspekcie społecznym i intelektualnym, natomiast w pozycji *Plan Stwórcy* pokazuje punkty, w których spotyka się poznanie religijne z naukowym. Dla prezentacji tej zmiany w nastawieniu autora posłużymy się przykładami zaczerpniętymi z obu jego książek.

W pierwszym rozdziale *Boga i nowej fizyki* Davies stwierdza: „Religijne dogmaty, które mają wyrażać niezmienną Prawdę, raczej nie poddają się zmianom i nie można ich dopasować do naszych koncepcji” (Bnf s. 16). Trzeba tu zaznaczyć, że chociaż dogmat w rozumieniu teologii jest prawdą niezmienną, to sposób jego wyrażania i interpretacja mogą zmieniać się w historii. Dlatego współcześni teologowie na ogół nie biorą pod uwagę wypowiedzi na temat koncepcji naukowych uważanych w danej epoce za ostateczne³. Powodem niezmienności religii jest, według Daviesa, czerpanie poznania religijnego z objawienia. Źródłem objawienia jest nauka zawarta w Piśmie Św. i Tradycji⁴ i jest ona wyrażana językiem zależnym od zmieniającego się kontekstu filozoficznego, kulturowego oraz naukowego. Dlatego teologiczne wypowiedzi o Bogu, korzystające z takiego języka, posługują się zazwyczaj analogiami czytelnymi w danym kontekście⁵. Davies

³Por. S. C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię*, TUM, Wrocław 1996, s. 137.

⁴Por. tamże, s. 49; O objawieniu zob. *Objawienie Boże*, część 1, [w:] *Katechizm Kościoła katolickiego*, Pallottinum, Poznań 1994; K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, PAX, Warszawa 1987, s. 143.

⁵O symboliczności języka religii zob. M. Heller, *Wszechświat i słowo*, Znak, Kraków 1994, rozdział 12. Życie symboli, s. 143–151; także I. G. Barbour, *Mity, modele i para-*

przeciwstawia religijnemu poznaniu poznanie naukowe, oparte na obserwacji i eksperymentach. Wymaga ono od uczonych gotowości do porzucenia starych teorii, kiedy wyniki doświadczeń okażą się z nimi sprzeczne (por.: Bnf s. 16). Taką postawę badacza często łączy się z tzw. realizmem naukowym⁶, na który z kolei religia nie jest wrażliwa. Dlatego — wnosi Davies — nie może mieć ona znaczenia dla naukowego poznania. W *Planie Stwórcy* Davies analizuje w ostatnim rozdziale problem „wiedzy mistycznej”. Porównuje on poznanie intuicyjne — nagle i gwałtowne olśnienie⁷ — do przeżyć głęboko religijnych⁸. Na poparcie tego Davies przytacza także świadectwa naukowców, takich jak: A. Einstein, R. Stannard, J. Barrow, R. Penrose, F. Hoyle, R. Feynman. Podsumowując, za Daviesem można powiedzieć, że: „Istotą doświadczenia mistycznego jest zatem coś w rodzaju dochodzenia do prawdy na skróty, przez bezpośredni, jednorazowy kontakt pozwalający ujrzeć ostateczną rzeczywistość” (PIS s. 252). Mówiąc innymi słowami, związek między oboma typami doświadczenia ujawnia się w bezpośrednim ujmowaniu rzeczywistości, chociaż, jak zauważa H. G. Gadamer, pojęcie doświadczenia, w tym również mistycznego, należy do najbardziej mglistych pojęć spośród tych, jakie posiadamy⁹. Na podstawie porównania świadectw naukowców i mistyków można wykazać słuszność myśli Gadamera w „sposobie poznawania”.

Trudności związane z precyzyjnym określeniem doświadczenia mistycznego wskazują również na istotne różnice pomiędzy tym doświadczeniem a doświadczeniem naukowym. Różnica polega na odmiennym wyciąganiu konsekwencji z samego doświadczenia. Dla naukowców doświadczenie jest motywem, lub inspiracją dla konstruowania teorii fizycznych. Dla mistyków zaś ważne jest samo przeżycie związane z doświadczeniem. Mistycy opisują

dygmaty, Znak, Kraków 1984; o analogii w teologii zob. H. U. von Balthasar, *W pełni wiary*, Znak, Kraków 1991, s. 504, 506.

⁶Por. M. Heller, *Filozofia nauki. Wprowadzenie*, OBI, Kraków 1992, s. 43; inne poglądy na naukowe poznanie zob. J. Życiński, *Empiryzm konstruktywny a spór o istnienie świata*, [w:] M. Heller, A. Michalik, J. Życiński (red.), *Filozofować w kontekście nauki*, PTT, Kraków 1987; A. Chalmers, *Czym jest to, co zwiemy nauką?*, Siedmoróg, Wrocław 1993, ss. 216.

⁷Opis takiego doświadczenia cytuje Davies za R. Penrosem. Penrose charakteryzuje to doświadczenie jako dające „bezpośredni dostęp do prawdy”. Szczególniej zob. R. Penrose, *Nowy umysł cesarza*, PWN, Warszawa 1995, s. 459–464.

⁸Niektórzy teolodzy poznanie intuicyjne zaliczają do podstawowych elementów doświadczenia mistycznego zob. J. Weismayer, *Pelnia życia*, WAM, Kraków 1993, s. 121; O poznaniu Boga na podstawie doświadczenia mistycznego zob. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, s. 51.

⁹Cytat za J. Weismayerem, *Pelnia życia*, s. 121

je językiem symboli albo poezją. Taki charakter mają na przykład prace św. Jan od Krzyża, czy św. Teresy z Awila¹⁰.

W ostatnim rozdziale książki *Bóg i nowa fizyka* Davies wprowadza subiektywne kryteria rozróżnienia religii od nauki. Charakteryzując podejście naukowca, twierdzi: „podejście (naukowca) dobrze ilustruje gotowość fizyków do odrzucenia drogich im teorii, gdy pojawi się jakaś lepsza” (Bnf s. 273). Podejście to jest naturalnym zjawiskiem w rozwoju teorii naukowych, który dokonuje się poprzez odrzucanie teorii fałszywych. Podobny proces zauważamy w rozwoju teorii religijnych. Istotną różnicą jest to, jakim kryterium oceny poddamy otrzymywane wyniki. Teorie naukowe potrzebują „doświadczenia”, lub teorii, by „obalić”¹¹ starą teorię. Natomiast „podstawą religii — stwierdza Davies — jest dogmat i prawda objawiona. [...] Nie sposób sobie wyobrazić porzucenia fundamentalnego dogmatu wiary i zastąpienia go dokładniejszym „modelem” rzeczywistości” (Bnf s. 273). Davies nie odróżnia tu pojęcia fundamentalnego dogmatu wiary od pojęcia modelu. Ponieważ dogmat wiary zawiera objawioną prawdę, jest niezmiennym podobnie jak dla naukowca niezmiennymi są prawa przyrody, natomiast modele rzeczywistości są zmienne. Służą one opisowi praw przyrody i są tylko nieostrym obrazem rzeczywistych praw. Dlatego zawsze dokładniejszy model opisujący prawo przyrody usuwa model mniej dokładny. Podobnie w teologii istnieją „modele” przybliżające, np. za pomocą metafor, dogmaty wiary. Różnią się one od modeli naukowych nie tylko zmiennością dokładności opisu dogmatu, lecz i kontekstem, w którym dany dogmat jest prezentowany¹².

W szóstym rozdziale pozycji późniejszej Davies rozróżnia dwa sposoby uzyskiwania wiedzy przez człowieka: logiczne myślenie i bezpośrednią per-

¹⁰Zob. św. Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, [w:] *Dzieła*, Wydawnictwo OO. Karmelitów Bosych, Kraków 1995, s. 523; św. Teresa od Jezusa, *Księga życia*, roz. 19, 20, [w:] *Dzieła*, tom I, Wydawnictwo OO. Karmelitów Bosych, Kraków 1987³, s. 254, 265.

¹¹Można to dokumentować na przykładzie mechaniki Newtona. M. Heller stwierdza: „nowa mechanika nie przekreśliła starej. Został tylko zawężony zakres zastosowań starej mechaniki. Mechanika einsteinowska jest ogólniejsza od newtonowskiej” red. M. Heller, M. Lubański, Sz. W. Ślaga, *Zagadnienia filozoficzne współczesnej nauki: Wstęp do filozofii przyrody*, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1997⁴, s. 209.

¹²O rozgraniczeniu między wypowiedziami Magisterium Kościoła a ich teologicznymi interpretacjami zob. S. C. Napiórkowski, s. 155; o modelach i metaforach w nauce i religii zob. J. Soskice, *Knowledge and Experience in Science and Religion: Can We Be Realists?* [w:] R. J. Russell, W. R. Stoeger, G. V. Coyne, *Physics, Philosophy and Theology: A Common Quest for Understanding*, Vatican Observatory, Vatican City State 1988, s. 174; o modelach w religii zob. I. Ramsey, *Models for Divine Activity*, Oxford University Press, Oxford 1964.

cepcję. Wspomina przy tym matematyków takich jak: K. Gödel, R. Penrose, M. Gardner, R. Rucker, J. Barrow, C. Gauss, którzy odwołują się do bezpośredniej percepcji jako sposobu poznania¹³. W *Planie Stwórcy* myśliciele ci nazwani są platonikami, ponieważ uważają, że struktury matematyczne realnie istnieją poza nimi i są przez nich odkrywane (PIS s. 156)¹⁴. Davies preferuje naukową metodę poznania, podkreślając za Einsteinem, iż „religia bez nauki jest ułomna” (PIS s. 19) i przypuszcza, że „świat może mieć sens zewnętrzny wobec swego istnienia — i pogłębiając tę myśl stwierdza — iż [...] fakt, że nauka jest w ogóle możliwa [...] wskazuje na pewne głębokie, istotne cechy zorganizowania kosmosu” (PIS s. 19). Podsumowując, można stwierdzić, że o ile w pierwszej książce autor stara się całkowicie wyeliminować kontekst religijny ze świata widzianego okiem fizyka, o tyle w nowszej publikacji widać już pewną tendencję w kierunku poszukiwania przestrzeni dla religii. Przestrzeń ta może służyć do wzajemnego dialogu między nauką i religią. Tak rozumiane stosunki między religią i nauką są dla obu dziedzin owocne. Z jednej strony teologowie mogą czerpać z wyobraźni naukowej, która formuje współczesną kulturę, z drugiej strony naukowcy mają możliwość szukania odpowiedzi na pytania egzystencjalne, których nie pozwala im odkryć metoda naukowa¹⁵.

2. Filozofia i fizyka

Ważnym punktem rozważań Daviesa jest związek między filozofią a fizyką. W przeciwieństwie do swojej wcześniejszej pozycji, w *Planie Stwórcy* stara się on unikać interpretacji filozoficznych opartych na przypadkowo dobranych autorach i takich, które nie wiążą się bezpośrednio z rozpatrywaną teorią fizyczną. W stylu jego wnioskowania nie dostrzega się stanowiska politywisty, tłumaczącego „cuda” i „paradoksy” wyłącznie w ramach znanych teorii fizycznych, lecz świadectwo przebytej drogi myślowej profesjonalnego fizyka, który dobrze się orientuje w dziedzinie filozofii. Wyrazem ewolucji

¹³Por. R. Penrose s. 116; przedmowa M. Gardniera do R. Penrose, *The Emperor's New Mind*, Oxford University Press, Oxford 1989; K. Gödel, *What is Cantor's Continuum Problem?*, [w:] „American Mathematics Monthly” 54 (1947), s. 515–525; R. Rucker, *Infinity and the Mind*, Birkhauser, Boston 1982, s. 36; J. Barrow, *π razy drzewi. Szkice o liczeniu, myśleniu i istnieniu*, Prószyński i S-ka, Warszawa 1996, s. 353–421; C. Gauss [cytowany w:] J. Hadamard, *The Psychology of Invention in the Mathematical Field*, Princeton University Press, Princeton 1949, s. 13.

¹⁴O matematyce jako świecie platońskich idei zob. J. Życiński, *Język i metoda*, Znak, Kraków 1983, s. 191.

¹⁵Por. M. Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, Biblos, Tarnów 1992, s. 113–123.

poglądów autora *Planu Stwórcy* w stosunku do twierdzeń zawartych w *Bogu i nowej fizyce* są na przykład jego rozważania nad pojęciami nieskończoności i względności czasu.

We wcześniejszej pozycji paradoks Achilleśa i żółwia, sformułowany przez Zenona z Elei, oraz pewne geometryczne rozważania posłużyły Daviesowi za przykład tego, że nasza intuicja w pewnych przypadkach jest zawodna. Poprawnie zrozumieć świat możemy tylko przy pomocy matematyki (Bnf s. 29). Preferując matematyczny opis świata jako najbardziej pewny, Davies pomija fakt, że istnieją także inne sposoby wyrażania się o świecie, takie jak religia i sztuka, gdzie opis matematyczny jest nieskuteczny¹⁶. Następnym prezentowanego podejścia Daviesa jest obraz Boga zawarty w granicach opisu świata naturalnego. Według tego obrazu Bóg jest nieskończony, lecz nie wszechmocny ponieważ podlega prawom świata (Bnf s. 261). W pozycji nowszej Davies pokazuje jak, rozważając nad pojęciem nieskończoności, „natykamy się na gödłowską granicę dla poznania racjonalnego” (PIS s. 256). Istnienie takiej granicy udowodnił G. Cantor próbując połączyć wszystkie nieskończone zbiory w jeden, który nazwał Absolutem. Zbiór taki nie może być właściwym zbiorem, ponieważ musiałby zawierać także sam siebie, co — jak wiadomo — generuje antynomie¹⁷. Przedstawioną granicę przekracza tylko rozumowanie na poziomie metafizycznym. Interpretacja odkrycia Cantora jako granicy poznania racjonalnego pozwala Daviesowi uświadomić sobie, że poznanie naukowe odkrywa tylko pewien aspekt świata¹⁸.

Tłumaczenie paradoksu względności czasu najpierw prowadziło Daviesa do kwestii „wieczności” Boga, a poprzez nią do dylematu: albo Bóg doświadcza czasu i nie może być wszechmocny, albo istnieje niezależnie od czasu, a w takim przypadku nie może być Bogiem osobowym (Bnf s. 168–169). W późniejszej pozycji autor nie przeciwstawia pojęcie czasu–wieczności jako atrybutu Boga jego osobowości, z czego widać, że rozróżnia on płaszczyzny ontologiczne tych pojęć. Zwraca on natomiast uwagę na paradoks czasu i wieczności (stawania się i bycia, albo zmienności i trwania) na tym samym poziomie ontycznym. Paradoks polega na połączeniu dwóch opozycyjnych

¹⁶Porównanie sztuki z nauką zob. J. Polkinghorne, *Rozum i rzeczywistość*, Znak, Kraków 1995, s. 78.

¹⁷Zob. Penrose s. 103, 121.

¹⁸Na temat aspektowości obrazu świata zob. M. Lubański, *Uwagi w sprawie tzw. naukowego obrazu świata*, [w:] red. M. Heller, S. Budzik, S. Wszolek, *Obrazy świata w teologii i naukach przyrodniczych*, Biblos, Tarnów 1996, s. 28; o obrazach świata i teologii w historii zob. N. M. Wildiers, *Obraz świata a teologia*, PAX, Warszawa 1985, ss. 250.

cech świata: tej, która się ciągle zmienia (czas, proces zmian w świecie fizycznym, myślenie człowieka...) i tej, która pozostaje stałą (bytowanie świata, człowieka, uniwersalne pojęcia, świat transcendentny...) (PIS s. 33–38)¹⁹. Nawiązując do paradoksu czasu i wieczności, Davies przedstawia filozofię procesu A. N. Whiteheada. Jedną z jej zasadniczych tez jest uznanie pierwotności procesu przed byciem, stawania się przed istnieniem²⁰. Filozofia procesu tłumaczy jak układy otwarte — indeterministyczne mogą się zachowywać w sposób uporządkowany (PIS s. 200). Z tej wizji wywodzi się teologia procesu, w której Bóg rządzi światem „poprzez stwarzanie różnych możliwości, które świat fizyczny aktualizuje potem według własnego uznania” (PIS s. 201). Rozwój taki ukazuje potrzebę stworzenia wspólnej płaszczyzny dialogu pomiędzy nauką i teologią na poziomie filozofii²¹.

3. Koncepcja Boga

Następstwem zmian w rozumieniu przez Daviesa kwestii związanych z odróżnianiem metodologicznym nauk przyrodniczych, filozofii i teologii jest rozwój jego koncepcji Boga. Koncepcję tę buduje on na podstawie interpretacji teorii współczesnej fizyki. Do tego samego wniosku dochodzi autor w obu pozycjach w punkcie, w którym przyznaje każdemu człowiekowi prawo wyboru, czy za bezpośrednią przyczynę powstania wszechświata należy uznać Boga, czy inne racjonalne rozwiązanie (Bnf s. 238; PIS s. 236). Zasadniczy rozwój dokonał się wraz ze zmianą postawy Daviesa wobec samego pojęcia Boga. Wcześniej walczył on przeciw rozumieniu Boga jako uniwersalnej odpowiedzi na pytania, na które nie potrafi odpowiedzieć współczesna nauka (przyjmował on pojęcie „Boga naturalnego”²², którym by mógł zastąpić Boga nadprzyrodzonego) (por.: Bnf s. 234; 261). Później podkreślał Boga rozumianego na płaszczyźnie metafizycznej, który może być uzasad-

¹⁹Odróżnienie u Kartezjusza czasu (*time*) od trwania (*duration*) podkreśla A. N. Whitehead w pozycji *Nauka i świat nowożytny*, Znak, Kraków 1987, s. 200.

²⁰Por. także J. Mączka, *Racjonalna zmienność*, [w:] red. J. Życiński, *Bóg i przyroda w filozofii procesu*, *Idee 5*, Znak, Kraków 1992, s. 99.

²¹Na taką rolę filozofii wskazuje Ian G. Barbour w drugiej części swojego artykułu *Jak układają się stosunki między nauką a teologią* opublikowanego w *Zagadnieniach Filozoficznych w Nauce XVI*, PAT, Kraków 1994, s. 18; zob. także M. Heller, *Wszechświat i Słowo*, Znak, Kraków 1994, s. 181.

²²Obraz Boga na podstawie procesów zachodzących w przyrodzie z punktu widzenia teologa zob. L. Gilkey, *The God of Nature*, [w:] red. R. J. Russell, N. Murphy, A. Peacocke, *Chaos and Complexity: Scientific Perspectives on Divine Action*, Vatican Observatory Publications, Vatican City State 1995, s. 211.

nieniem przygodnego świata w całości (por.: PIS s. 60; 188). Znalazło to odbicie w wymienionych przez Daviesa przymiotach Boga, a szczególnie w koncepcji Jego osobowości i wolnej woli.

Jak wspomniałem, w książce *Bóg i nowa fizyka* Davies buduje model „Boga naturalnego”. Jego zadaniem byłoby ukształtowanie wszechświata z wiecznego czasu i przestrzeni. Przypomina on bardzo platońskiego Demiurga, stwarzającego świat z wiecznej materii²³. Nie można jednak całkowicie utożsamić Boga naturalnego z Demiurgem, ponieważ Demiurg stwarza świat z odwiecznej materii, a Bóg naturalny Daviesa stwarza świat z odwiecznej czasoprzestrzeni. „Bóg naturalny”, według Daviesa, byłby „wieczną, nieskończoną i najpotężniejszą istotą we wszechświecie”, chociaż jego wszechmoc byłaby ograniczona prawami fizyki (Bnf s. 261). Preferencja takiej koncepcji Boga wynika z pozytywizującej filozofii Daviesa. Według niego tylko rozumienie rzeczywistości poprzez nauki empiryczne jest pewne (por.: Bnf s. 262). W *Planie Stwórcy*, podporządkowując mocy Boga także prawa fizyki, Davies wnioskuje o Jego przymiotach. W odróżnieniu od wcześniejszej książki wymienia, oprócz takich cech Boga, jak: wolność woli, racjonalność, doskonałość i wszechwiedza, także Jego wszechmoc. Żaden argument zacerpnięty z teorii fizycznych nie zaprzecza Bożej wszechmocy, a zaprzeczenie jej otworzyłoby nieskończone pole pytań, na które nie byliśmy w stanie odpowiedzieć (PIS s. 189–190).

Powyższe porównanie przymiotów „Boga naturalnego” z przymiotami Boga uzasadniającego wszechświat z *Planu Stwórcy* sugeruje, iż o ile pierwsza z wymienionych propozycji wylicza przymioty bytu, który niekoniecznie musi być osobą, o tyle druga korzysta z przymiotów przypisywanych także osobom. We wcześniejszej pozycji Davies broni się przed przypisywaniem Bogu kategorii osoby, ponieważ antropomorficzny język, w którym wyrażane są przez teologów cechy Boga, rozumie dosłownie, a nie symbolicznie. W efekcie staje przed paradoksem pozaczasowego Boga, odznaczającego się cechami, które łączą się z czasem (Bnf s. 169). Różnicę języków naukowego i filozoficznego (teologicznego) Davies akceptuje w książce późniejszej, kiedy stwierdza, że uzasadnienia wszechświata musimy szukać w sferze metafizyki (PIS s. 188) i takie uzasadnienie nie musi być utrzymane w tradycyjnych kategoriach przyczyny i skutku (PIS s. 60). Dzięki temu może on bez obaw określić Boga jako osobę (PIS s. 188).

Z rozumieniem Boga jako osoby ściśle związane jest pojęcie wolnej woli. Wcześniej Davies łączył Bożą wolność wyboru z czasem. Zakładał on, że

²³Por. Platon, *Timajos*. *Kritias*, PWN, Warszawa 1986, 30b–31b.

czas kojarzy się z bytem doczesnym i wiecznym. Prowadzi to do egzotycznych wniosków. Człowiek ma, według Daviesa, wolność wyboru, ponieważ nie wie, co wybierze w przyszłości, z czego wynika, iż wolność człowieka jest ograniczona. Bóg natomiast nie ma i nie potrzebuje tej cechy, bo bytuje poza czasem i wiedza Jego rozciąga się tak na przeszłość, jak i przyszłość (Bnf s. 182–183). W *Planie Stwórcy* Davies przesuwa rozważania o wolności Boga na poziom filozoficzny. W filozofii procesu znajduje on rozwiązanie problemu oddziaływania Boga jako bytu koniecznego z indeterministycznym wszechświatem. W rozwiązaniu tym Bóg rządzi światem poprzez ukierunkowane stwarzanie różnych możliwości w świecie, z których według rachunku prawdopodobieństwa urzeczywistnia się jedna z nich (PIS s. 201; 212).

Koncepcja Boga w *Bogu i nowej fizyce* różni się więc radykalnie od zawartej w *Planiu Stwórcy*. Pierwsza łączy z pojęciem Boga, choć potężną, to jednak martwą siłę, która nakręca nasz wszechświat jak zegar i dalej nie troszczy się o jego dobro. Druga koncepcja, rozwijając pierwszą, daje Bogu możliwość nieustannej, inteligentnej ingerencji w rozwój świata poprzez procesy stochastyczne, nie przypisując Mu wprawdzie, ale też nie wykluczając, etycznych motywów Jego działania (PIS s. 189).

Zakończenie

Jeżeli spróbujemy popatrzeć w całości na dorobek obu przedstawianych książek Daviesa, to zauważalną rzeczą, która wszystko łączy w jeden rozwijający się ciąg, jest obraz świata. Zbudowany jest na wyobraźni związanej z interpretacją i rozumieniem teorii fizycznych²⁴. Dopelniają go poglądy autora na religię, filozofię i kulturę. Obraz ten zawiera także koncepcję Boga. Od czasów Newtona przyjęła się dla takiego obrazu nazwa teologia naturalna.

Używając wspomnianego pojęcia ogólnego obrazu świata, można stwierdzić, że Davies w *Bogu i nowej fizyce* chciał zbudować nowy obraz świata (na podstawie nowych odkryć naukowych) konkurujący z klasycznymi wyobrażeniami religijnymi. Tym samym naruszył on autonomię religii i nauki, uzależniając w ten sposób religię od wyobraźni wykształconej na naukach empirycznych. Dokonało się to przez bezpośrednie przejście od pojęć nauk przyrodniczych do pojęć religijnych. Te ostatnie pojęcia, pozostając w bezpośrednim kontekście nauki, prowadziły tylko do następnych interpre-

²⁴ „To nie fizyka wraca do wyobraźni, lecz wyobraźnia ulega ewolucji w miarę rozwoju matematycznych metod fizyki”. Więcej na temat wyobraźni w nauce zob. M. Heller, *Nauka i wyobraźnia*, Znak, Kraków 1995, s. 66.

tacji naukowych teorii. Davies nie uwzględnił egzystencjalnego i bytowego wymiaru, jaki spełnia religia w życiu człowieka. Takie podejście sprowadza religię do ontologii zbudowanej na teorii naukowej. Można je określić jako pewien rodzaj konkordyzmu, ponieważ dąży ono do ustalenia zgodności pomiędzy danymi nauki i teologii — elementami należącymi do różnych kontekstów poznania. Stosowanie metody naukowej razem z jej kontekstem w refleksjach teologicznych (jak to ma miejsce w przypadku książki *Bóg i nowa fizyka*) zaciera różnice między metodą nauki i teologii. Tworzy się w ten sposób niewłaściwa metodologicznie przestrzeń dla dialogu między nauką i religią, co powoduje, że dialog ten zamienia się w monolog prowadzony przez danego autora.

Jak widać, w dialogu religii z nauką potrzebna jest ostrożność ponieważ nauka dzięki swojemu szybkiemu postępowi zachowuje plastyczność i twórczość swoich idei, co może powodować pewien nacisk na zmianę wyobrażeń religijnych bez względu na ich właściwy kontekst.

W *Planie Stwórcy* Davies proponuje wizję świata, kształtowaną przez ostatnie odkrycia fizyki, wyrażoną w języku zrozumiałym także dla tych, którzy nie uczestniczą bezpośrednio w badaniach naukowych. Wizja ta (podobnie jak wizja przedstawiona przez J. Polkinghorne'a²⁵) przedstawia świat jako niezwykle oddziaływanie przypadku i konieczności, umożliwiające powstanie obserwatora. Świat ten cechuje „niepojęta skuteczność matematyki” (PIS s. 176). Określa ona prawa przyrody, które wyjaśniają związki między składnikami świata. Tworzy to otwarty system prawd logicznych. Dlatego Davies proponuje zbudowanie teorii metafizycznej, która zmniejszałaby arbitralny charakter świata. Swoją późniejszą książką przyczynia się do zbudowania takiej teorii przy uwzględnieniu osiągnięć współczesnej nauki.

Ian Barbour proponuje w artykule *Jak układają się stosunki między nauką a teologią*?²⁶ cztery zasadnicze sposoby interpretacji dialogu pomiędzy nauką i teologią: 1. konflikt, 2. niezależność, 3. dialog, 4. integracja. Omawiane książki Daviesa można rozumieć także jako głos nauki w dialogu między nauką i religią. Pierwsza z tych książek, chociaż stara się włączyć do dialogu, jest jednak po części próbą nieudaną, a to z powodu nieodpowiedniej metodologicznej postawy autora. Według klasyfikacji Iana Barboura można

²⁵Zob. J. Polkinghorne, *One world. The Interaction of Science and Theology*, Princeton University Press, Princeton 1987, s. 43–61.

²⁶I. Barbour, *Jak układają się stosunki między nauką a teologią?*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” XV, XVI, PAT, Kraków 1993, 1994.

wspomnianą książkę zaliczyć do grupy prac dążących do dialogu. Druga książka jest krokiem naprzód, ponieważ, uznając odrębność płaszczyzn metodologicznych, akceptuje wymogi wspólnej przestrzeni dialogu (ogólnej wizji) w dyskusji między nauką i religią. Dlatego, według klasyfikacji Iana Barboura, można ją zaliczyć do prac zmierzających do integracji poprzez systematyczną syntezę.