

Ks. Damian Wąsek

Teologia w świecie nauk

Jak klasyfikować ludzi pod względem deklaracji o ich religijności? Na poziomie filozoficznym najczęściej wyróżnia się dwie grupy: teistów i ateistów. Niektórzy wspominają jeszcze o agnastykach, ale to określenie wydaje się być jedynie formą niuansowania poglądów w ramach postawy ateistycznej, a nie odrębnym stanowiskiem¹. Czy taki podział jest uprawniony i miarodajny? Uważam, że charakteryzuje on pewien wymiar rzeczywistości, ale w bardzo ograniczony sposób. Zakłada bowiem statyczność w zakresie teorii poznania, a ta w dużym stopniu redukuje możliwości opisu. Patrząc z perspektywy katolicyzmu, na poziomie noetycznym (choć nie tylko) kwestia wiary i niewiary jest dynamiczna. Wierzącymi ciągle się bowiem stajemy, w wierze powinniśmy się rozwijać, korygować własne przekonania i stawiać sobie wciąż nowe pytania o Boga i relację z Nim. Wiara jest więc raczej procesem niż raz na zawsze przyjętą postawą i to zarówno w sferze indywidualnej, jak i w historyczno-kościelnej. Z takiego założenia wynika konieczność nieustannej ewolucji doktryny i doceniania hermeneutyki. Można założyć, że podobnie powinno się charakteryzować ateistów. Również od nich można by

¹ Por. Z. J. Zdybicka, *Ateizm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/a/ateizm.pdf> (dostęp 10.04.2018).

oczekiwać uczciwości intelektualnej, wyrażanej w nieustannym pochylaniu się nad nowymi argumentami i przestrzeniami myślenia. Choć w praktyce te oczekiwania, tak w świecie wiary, jak i niewiary, pozostają często na poziomie życzeń, nie powinny zniechęcać do podejmowania wysiłku w celu poszukiwań wciąż lepszych i pełniejszych uzasadnień merytorycznych dla przyjmowanych poglądów.

Jeśli uwzględnia się powyższy dynamizm i problemy z nim związane, podział na teizm i ateizm nie stanowi więc optymalnego rozwiązania. Wydaje się, że bardziej udanym sposobem obrazowania przekonań filozoficznych o istnieniu Boga byłoby wyróżnianie osób otwartych na poszukiwania Absolutu i zamkniętych na rozważania w tym zakresie. Taka intuicja stoi między innymi za 14. i 53. psalmem z biblijnej *Księgi Psalmów*. Autor, dzieląc ludzkość na dwie kategorie, głupimi nazywa nie tych, którzy twierdzą, że nie ma Boga, ale tych, którzy przestali Go szukać. Sama otwartość wystarczy, by znaleźć się w gronie mądrych i nikt nie jest pozbawiony takiej szansy². Każdy bowiem ma możliwość poszukiwania i odkrywania „śladów Absolutu”. Nie do utrzymania jest przekonanie o punktowym działaniu łaski, a więc stwierdzenie, że dotyka ona tylko jednostki specjalnie wybrane. Katolicyzm podziela przekonanie, że cały świat – zarówno w perspektywie historycznej, jak i geograficznej – znajduje się w przestrzeni oddziaływania Stwórcy, a więc wszyscy mają możliwość, by Go poznać, dostrzegając transcendentne pierwiastki rzeczywistości³. Faktem jest, że takie odkrywanie nie zawsze musi mieć charakter stematyzowany, a więc nie wszyscy mają możliwość skojarzenia dostrzeganych śladów Absolutu z Bogiem chrześcijan.

² Ciekawe studium na ten temat znaleźć można w książce W. Węgrzyniaka, *Lo stolto ateo. Studio dei Salmi 14 e 53*, Lublin 2014.

³ K. Rahner, wyjaśniając ten temat teologiczny, wprowadził termin „anonimowy chrześcijanin” na określenie osób, które spotkały Boga chrześcijan, otwały się na Jego działanie, ale z jakiegoś (np. historycznego lub mentalnego) powodu nie nazywają swej postawy „chrześcijańską”. Syntetyczne ujęcie zagadnienia przedstawił w pracy K. Rahner, *Uwagi na temat „anonimowego chrześcijanina”*, w: K. Rahner, *Pisma wybrane*, t. 1, red. G. Bubel, Kraków 2005, s. 139–154.

Każdy człowiek może jednak zbliżyć się do Niego na poziomie intuicyjnym, dzięki rozsypanym w świecie „ziarenkom Prawdy”⁴.

Poszukiwanie pierwiastków transcendencji odbywa się w formie mniej lub bardziej rozwiniętych refleksji filozoficznych, które składają się na przyjmowany obraz świata. Jest on ściśle związany z odkryciami nauk empirycznych. Nauka bowiem ewoluuje, w konsekwencji zmieniają się modele rzeczywistości, a więc konteksty odkrywania śladów Stwórcy w szeroko rozumianym stworzeniu. Zmiany te najczęściej oczyszczają poglądy religijne, pozwalając na lepszą interpretację prawd wiary. To bardzo istotny proces, ponieważ brak ewolucji doktryny w obliczu rozwoju nauk prowadziłby do traktowania tej pierwszej jako mitologii, a w najlepszym wypadku do braku wiarygodności tez teologicznych. Między innymi przeciwdziałaniu takim negatywnym skutkom stagnacji doktryny katolickiej zajmuje się teologia fundamentalna, uprawiana na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w ramach Instytutu Teologii Fundamentalnej, Ekumenii i Dialogu. Charakterystyka tego wymiaru działalności wspomnianej jednostki badawczo-dydaktycznej jest celem niniejszego artykułu. Problem zawiera się więc w pytaniu: „W jaki sposób badania realizowane przez teologów fundamentalnych krakowskiego Uniwersytetu przyczyniają się do budowania wiarygodności chrześcijaństwa w dialogu z naukami empirycznymi?”.

Refleksja zostanie przeprowadzona dwutorowo. By wskazać na wagę poruszanego zagadnienia, najpierw zarysuję zarzuty, jakie w interesującej mnie materii formułują współczesne środowiska ateistyczne. Ograniczę się tutaj do krytycznej analizy wybranych myśli dwóch przedstawicieli nowego ateizmu, Daniela Dennetta i Sama Harrisa. W drugiej części scharakteryzuję własne dotychczasowe

⁴ W dokumentach Soboru Watykańskiego II czytamy głównie o odbitym promieniu prawdy (*Nostra aetate*, 2) czy ziarnach Słowa (*Ad gentes*, 11; *Lumen gentium*, 17) w religiach niechrześcijańskich, ale sięgając do tekstów Justyna czy Piotra Abelarda, w uprawniony sposób można rozszerzyć obecność tych ziaren całej rzeczywistości stworzonej.

próby konfrontowania teologii z aktualnymi odkryciami innych nauk.

Badania naukowe nad kwestią Boga i religii w oczach nowych ateistów

Badając główne założenia i cele współczesnych ateistów, sytuujących się w anglosaskim nurcie zwanym „nowym ateizmem”⁵, nie sposób uniknąć wrażenia, że nauki empiryczne, szczególnie te oparte o teorię ewolucji, stanowią podstawowy kontekst i narzędzie do walki z religią. Ateiści bardzo często rozpoczynają swe rozważania od zwrócenia uwagi na opór osób wierzących przed dopuszczeniem metod nauk nieteologicznych na pole prawd wiary. W manifestie religijnym Sama Harrisa *Koniec wiary* czytamy między innymi:

„Pisząc tę książkę, chciałbym pomóc w zamknięciu drzwi przed pewną modą na irracjonalność. Mimo iż wiara religijna jest jedynym rodzajem ludzkiej ignorancji, która nie dopuszcza nawet możliwości korekty, to jest ona wciąż chroniona przed krytyką w każdym zakątku naszej kultury. Odrzucając wszelkie sensowne źródła informacji o tym świecie (tak duchowym, jak i doczesnym), nasze religie ucpeły się starożytnych zakazów i przednaukowych urojeń, jak gdyby zawierały one ostateczne metafizyczne znaczenie”⁶.

⁵ Sam termin „nowy ateizm” pojawił się w 2006 roku, a użył go dziennikarz Gary Wolf w magazynie „Wired” na określenie idei zawartych w trzech książkach propagatorów ateizmu. Zaliczył do tego grona Sama Harrisa, który w 2004 opublikował *The End of Religion, Terror and the future of reason*. W tym samym roku słynny biolog Richard Dawkins opublikował *The God delusion*, a filozof Daniel Dennett *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*. Rok później Christopher Hitchens, dziennikarz i krytyk literacki przedstawił *God is not great: How religion poisons everything*, które to dzieło zostało dołączone do wspomnianych powyżej, a wszystkie uznano za manifesty nowego ruchu. W późniejszym czasie w trend ten wpisywali się kolejni badacze, spośród których warto wspomnieć Victora Stengera i jego pracę *God: The Failed Hypothesis - How Science Shows That God Does Not Exist*, w której przedstawił unikalny, według niego, argument za niewiarą.

⁶ S. Harris, *Koniec wiary. Religia, terror i przyszłość rozumu*, Nysa 2012, s. 254.

Amerykański filozof przekonywał więc nie tylko do tego, że systemy wierzeń są nieracjonalne, ale że zamykają się na wszelkie formy modyfikacji, które wynikają z rozwoju nauk. Według Harrisa, by nie musieć niczego zmieniać, osoby wierzące wolą się nie konfrontować z aktualnymi danymi na temat funkcjonowania świata, żyjąc w urojeniu i szukając irracjonalnych uzasadnień dla wyznawanych przez siebie poglądów.

Obraz ten uzupełnił Daniel Dennett, wskazując na preteksty stojące za odrzucaniem przez teistów możliwości naukowego badania religii. Jednym z głównych jest akcentowanie przez wierzących konieczności opierania się na autorytetach z przeszłości i bezrefleksyjne zaufanie do tez proponowanych przez poprzedników, których traktuje się jako nieomylnych, bądź wyjątkowych⁷. Przyczynę zamykania się na intelektualny namysł nad sensem doktryny dostrzegł on również w lęku osób wierzących, by przez krytyczne spojrzenie na prawdy religijne nie wystąpić przeciw miłości Boga i nie wykazać się brakiem szacunku do Niego. O kreowanie takich postaw oskarżył księży, rabinów, imamów i innych ekspertów, „którzy w odpowiedzi na szczerze prośby wyznawców danej wiary o przewodnictwo moralne ukrywają brak własnych argumentów w trudnych sprawach za parawanem «nieomylnej» (czytaj: «niepodlegającej krytyce») interpretacji świętych tekstów”⁸. Choć krytyka ateistyczna dotyka wszystkich sfer religijnych, akcentowanie konieczności korygowania religijnych zasad moralnych stanowi najczęściej przywoływany motyw. To na tym polu Dennett dostrzegł najpoważniejszy i najbardziej szkodliwy brak krytycyzmu, puentując swą myśl w następujący sposób: „Jeżeli ktoś utrzymuje, iż określone przekonanie moralne nie podlega dyskusji – a nie może być przedmiotem debaty czy negocjacji, ponieważ jest to słowo Boga, albo ponieważ tak mówi Biblia, albo ponieważ «wierzą w to wszyscy mużulmanie (hindusi, sikhowie), a ja jestem

⁷ Por. D. C. Dennett, *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, Warszawa 2008, s. 42n.

⁸ D. C. Dennett, *Odczarowanie. Religia jako...*, dz. cyt., s. 334.

muzułmaninem (hindusem, sikhem...))» – to należy go uznać za osobę, której poglądów reszta z nas nie może traktować poważnie, bo ona sama wyklucza siebie z rozmowy na dany temat moralny, mimowolnie przyznając, że jej poglądy nie są rzetelnie przemyślane, nie zasługują więc na to, by ich wysłuchiwać⁹. Harris dodał do tego, że szczerza i skuteczna współpraca między ludźmi będzie możliwa tylko wtedy, gdy wyrażą oni gotowość do modyfikowania swych przekonań religijnych poprzez uwzględnianie nowych faktów naukowych. Tymczasem, w jego mniemaniu, „duch wzajemnej zgody na badanie faktów jest dokładnym przeciwieństwem wiary religijnej”¹⁰.

Patrząc krytycznie na zaprezentowane powyżej poglądy, należy zwrócić uwagę na dwie kwestie, które można określić wyznaniem wiary ateistów, ich dogmatyzmem, ponieważ nie mają one empirycznego uzasadnienia¹¹. Po pierwsze, nowi ateści redukują religię do naturalnego fenomenu, który w pełni podlega metodom nauk empirycznych. Odmawiając osobom wierzącym prawa do doświadczeń przekraczających ten wymiar, odrzucają teologię i jej metody, traktując je jako nienaukowe i bezproduktywne. Po drugie, przekonują, że każdy człowiek stoi przed koniecznością wyboru autorytetów, na których chce opierać swój światopogląd, przy czym niemożliwe jest jednoczesne poważne traktowanie tez nauk empirycznych i prawd wiary. Kontekstem dla podejmowanych decyzji jest podkreślanie „oczywistego” charakteru tych pierwszych i „urojonego” drugich. Ponadto w cytowanych traktatach ateistycznych następuje sprowadzenie teologii do poziomu wyrwanych z kontekstu lub archaicznych już stwierdzeń, by wskazać na jej absurdalność i śmieszność. Konsekwentnie pomija się interpretacje prawd wiary, które nie pasują do, założonej przez autorów, naiwnej wizji religijnej.

⁹ D. C. Dennett, *Odczarowanie. Religia jako...*, dz. cyt., s. 341.

¹⁰ S. Harris, *Koniec wiary. Religia...*, dz. cyt., s. 52.

¹¹ Pojawiło się wiele kompetentnych i krytycznych dzieł polemicznych z tezami nowych ateistów. W kontekście prezentowanego tematu, warto zwrócić uwagę na: J. F. Haught, *God and the New Atheism. A Critical Response to Dawkins, Harris And Hitchens*, Louisville–London 2008.

Dostrzegając ogromną popularność manifestów ateistycznych, należy spojrzeć krytycznie również na pole prac teologicznych. Wydaje się bowiem, że wciąż w zbyt małym stopniu uwzględnia się nowe osiągnięcia nauk empirycznych w prezentacji prawd wiary. Prawdopodobnie rację mają ci, którzy wskazują na zbyt daleko posuniętą zachowawczość, nieufność i zbyt daleki dystans do dobrze potwierdzonych wyników badań nad światem nie tylko w oficjalnym nauczaniu Magisterium Kościoła, ale nawet w refleksjach poszczególnych teologów. W rezultacie wciąż mało jest prac interdyscyplinarnych, zawierających nowe interpretacje doktryny, albo choćby wskazujących na słabe jej punkty, konieczne do przemyślenia i modyfikacji. Nie tylko stanowi to rysę na wiarygodności chrześcijaństwa, ale może stać się potencjalnym przyczynkiem do ateizmu. Osobom zaangażowanym w nowe badania trudno bowiem traktować poważnie system wierzeń sprzeczny z dobrze ugruntowanymi danymi naukowymi.

Zadania, które podejmowałem i podejmuję w ramach krakowskiego Instytutu Teologii Fundamentalnej, Ekumenii i Dialogu wynikają z pełnej świadomości powyższych szans i zagrożeń.

Moja aktywność w ITFED w zakresie dialogu z innymi naukami¹²

Rozwijając interdyscyplinarną refleksję na zarysowany w artykule temat, szukałem najpierw kontekstów historycznych. Poruszając się w obszarze myśli średniowiecznej – co stanowiło rozwinięcie badań zaprezentowanych już w rozprawie doktorskiej (*Koncepcja teologii Piotra Abelarda*, Kraków 2010) – napisałem między innymi tekst *The Role of Dialectics in Peter Abelard's Concept of Theology* (w: *Logic in Theology*, red. B. Brożek, A. Olszewski, M. Hohol, Kraków 2013, s. 139–158).

¹² Część z zaprezentowanego tutaj tekstu pochodzi z mojego autoreferatu, napisanego w ramach procedury ubiegania się o tytuł doktora habilitowanego.

Artykuł powstał w ramach grantu John Templeton Foundation, za-tytułowanego *The Limits of Scientific Explanation*, którego byłem wykonawcą. Za cel postawiłem sobie ukazanie wielowartościowości samego pojęcia dialektyki i – co za tym idzie – różnorodności możliwych jej zastosowań w budowaniu systemu teologicznego, a także ukazanie niebezpieczeństw wynikających z przeakcentowania jej roli na polu wiary. Aktualizując myśl Abelarda, wyprowadziłem następujący wniosek: aby religia – traktowana jako system prawd – była wiarygodna, musi być systemem koherentnym. Logika pozwala wykazać sprzeczności i przygotować katalog „słabych punktów” doktryny z punktu widzenia spójności metodologicznej. Uwieńczeniem kolejnego etapu badań na ten temat była publikacja artykułu *Between Similarity and Non-similarity. The Nature of Theological Language in the Thought of Peter Abelard* (w: „Theological Research” 2016, s. 75–88).

Poszerzając perspektywę, szukałem podobnych wątków u innych autorów, a w wyniku tych poszukiwań opracowałem 21 tekstów do 6 tomu podręcznika do teologii fundamentalnej, którego jestem współredaktorem (*Teologia Fundamentalna*, t. 6: *Wybór tekstów*, red. D. Wąsek, T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Napiórkowski, Kraków 2011).

Problemy metateologiczne, rodzących się w dialogu teologii z naukami dotyczyły dwie publikacje oparte na współczesnych koncepcjach. Pierwsza z nich to *Teologia a inne dyscypliny naukowe* (w: *O naturze teologii*, red. B. Kochaniewicz, Poznań 2013, s. 107–116), gdzie poddałem krytycznej analizie dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria*, szukając odpowiedzi na pytanie: „Jakie zasady należy uwzględnić, prowadząc taki dialog?”. Podjąłem tam próbę obrony naukowego statusu teologii, zakładając, że tylko wtedy, gdy obydwie strony dialogu będą posiadały podobną rangę i wartość, samo spotkanie będzie się odbywało w duchu wzajemnego poszanowania i ubogacania. Dla podejmowanego tam przeze mnie tematu, bardzo istotnym zagadnieniem z zakresu filozofii nauki było właściwe określenie pól badawczych spotykających się nauk. Tylko konsekwentne trzymanie się zasady, że teolog zajmuje się wyjaśnianiem relacji świata

stworzonego do Stwórcy, a naukom szczegółowym pozostawia badanie świata samego w sobie, pozwoli na uniknięcie konfliktów na polu poszukiwań interdyscyplinarnych.

Drugie opracowanie to *Słowa Biblii a Objawienie* (w: „Studia Leopoliensia”, 6 (2013), s. 207–217), gdzie między innymi skonfrontowałem osiągnięcia hermeneutyki tekstu z doktryną o natchnieniu biblijnym. Podwójne autorstwo Pisma Świętego niesie z sobą konieczność reinterretowania jego treści. Skoro bowiem jest ono zapisem różnych, szczególnych momentów Objawienia, zawsze zawiera elementy kontekstualne, które należy poznać, by rozkodować zawarte w nich właściwe przesłanie. Stąd płynie konieczność stosowania zasad hermeneutyki biblijnej, różnych metod umożliwiających aktualizację treści i wejście współczesnego czytelnika w tamto, pierwotne doświadczenie.

Zasygnalizowane wyżej badania rozwijałem, prowadząc dialog z ateizmem współczesnym, ponieważ w trakcie konfrontacji z przedstawicielami Nowego Ateizmu okazało się, że główny punkt sporny to wiarygodność chrześcijaństwa w obliczu osiągnięć innych nauk. Na tym polu szczególne znaczenie miały cztery sympozja interdyscyplinarne. Pierwsze z nich, zatytułowane *Istnienie Boga. Teizm, agnostycyzm, ateizm*, zorganizowane zostało w 2010 roku przez Fundację im. Świętej Królowej Jadwigi, Copernicus Center For Interdisciplinary Studies oraz Katedrę Filozofii Logiki UPJPII w Krakowie. Podczas tego spotkania wygłosiłem referat oraz wziąłem udział w debacie z Janem Hartmanem i Janem Woleńskim. Owocem podjętych tam zagadnień był artykuł *Aspekty językowe sporu o istnienie Boga* (w: „Logos i Ethos”, 2/31 (2011), s. 61–73), w którym dowodziłem, że właściwą płaszczyzną dla prowadzenia sporu o istnienie Boga jest dyskurs filozoficzny, a w jego ramach wszyscy uczestnicy mają swoje racje, ale nikt nie posiada dowodów na oczywistą słuszność własnego stanowiska – takich dowodów nie ma, ponieważ nie pozwala na to natura przedmiotu refleksji. Ideę tę rozwinąłem w tekście *Wiarygodność „aktu niewiary” w przestrzeni dialogu nauka – religia. Stanowisko przedstawicieli Nowego Ateizmu* (w: *Wiara – wiarygodność*, red. D. Wąsek, Kraków 2014,

s. 161–174) oraz podczas konferencji *Jak czytać świat? Czyli o współczesnym kontekście chrześcijaństwa*, która odbyła się w Łomży w 2014 roku. Wygłosiłem tam referat *Wobec ateistycznych urojeń*. W rezultacie tego wydarzenia również powstała publikacja (*Urojenia w dialogu teologii z Nowym Ateizmem*, w: *Współczesny kontekst chrześcijaństwa*, Płock 2016, s. 78–90).

Drugie sympozjum, *Mistrzowie podejrzeń: negacja, afirmacja czy przewyciężenie?*, zorganizowane w 2013 roku przez Wydział Humanistyczny AGH w Krakowie oraz Katedrę Filozofii Boga i Katedrę Filozofii Religii Wydziału Filozoficznego UPJPII zaowocowało tekstem *Dziedzictwo mistrzów podejrzeń w Nowym Ateizmie* (przyjęto do druku w: *Mistrzowie podejrzeń – negacja, afirmacja, czy przewyciężenie?*, red. J. Guja, Kraków 2015, s. 205–216). Odpowiadałem w nim na pytanie: „Co wspólnego ma główny nurt ateizmu współczesnego z koncepcją znaną z twórczości Marksa, Nietzschego i Freuda?”. Sformułowałem wniosek: „Argumentacja Nowych Ateistów nie stanowi wyraźnej nowości co do treści, a jedynie co do formy. Podobnie jak wspomniani dziewiętnastowieczni myśliciele, także ich współcześni naśladowcy próbują podejrzewać głoszących tezy o nadprzyrodzonym charakterze wiary o kłamstwo. W uzasadnieniu wskazują oni na naturalne możliwości tłumaczenia zarówno pochodzenia samej religii, jak i poszczególnych fenomenów religijności”.

Trzecia konferencja naukowa to dwugłos zorganizowany w 2014 roku przez poznański oddział PAN-u, noszący tytuł *Dusza – Umysł – Wolna wola*. Wygłosiłem tam referat na temat *Natura wolnej woli i konsekwencje jej posiadania. Teologia katolicka w konfrontacji z neurobiologią*, a owocem poruszanych tam przeze mnie zagadnień jest tekst, który został opublikowany w monografii poruszającej zagadnienie wolności w świetle współczesnych badań nad mózgiem (*Natura wolności i konsekwencje jej posiadania. Teologia katolicka w konfrontacji z neurobiologią*, w: *Dusza – umysł – wolna wola*, Poznań 2015, s. 47–60). Postawiłem sobie pytanie: „Jakiej teologii potrzeba, by poruszając się na różnych płaszczyznach wolności, w maksymalnym stopniu wyeliminować potencjalne konflikty w dialogu teologa z neurobiologiem?”.

W odpowiedzi wskazałem na potrzebę rozwijania monistycznej koncepcji osoby ludzkiej, co mogłoby ułatwić dyskusję o wzajemnych oddziaływaniach procesów biologicznych i aktów religijnych oraz akcentowania zależności między winą za grzechy a biologicznymi ograniczeniami osoby popełniającej uczynek – a więc świadomości i dobrowolności. Wydaje się, że w obliczu współczesnej wiedzy o człowieku istnieje konieczność przededefiniowania grzechu ciężkiego. W kolejnych latach podjąłem dalsze interdyscyplinarne badania w tym zakresie, a ich wyniki przedstawiłem w 2017 roku na posiedzeniu Komisji Filozofii Nauk PAU w formie referatu zatytułowanego *Problemy i szanse teologii w dialogu z neuronaukami*. Wziąłem również udział w otwartej, publicznej debacie z prof. Michałem Hellerem na temat kierunków reinterpretowania wybranych twierdzeń teologicznych pod wpływem badań nad ludzkim mózgiem. Ten etap refleksji naukowej zakończył się przyjętą do druku w „Zagadnieniach filozoficznych w nauce” publikacją *Teologia katolicka w konfrontacji z neuronaukami: przyczynek do dialogu* (2018).

Prezentacji wybranych zagadnień teologicznych w kluczu eliminacji konfliktów z naukami biologicznymi podjąłem się w referacie *Czy biolog może wierzyć w Boga?* Wygłosiłem go i poddałem pod dyskusję w 2017 roku podczas konferencji zoologów *Świnie w służbie człowieka*. Wskazałem tam przede wszystkim na możliwości łączenia teologicznych interpretacji głównych prawd wiary z obrazem świata dostarczanym przez nauki ewolucyjne.

Syntetycznej prezentacji argumentów Nowych Ateistów dokonałem w jednym z rozdziałów podręcznika do teologii fundamentalnej (*Ateizm – droga negacji Boga*, współautorstwo z: T. Dzidek, K. Kościelniak, P. Sikora, w: *Teologia Fundamentalna*, t. 1: *Człowiek – filozofia – Bóg*, red. T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Napiórkowski, Kraków 2014, s. 25–52). Popularyzując tę tematykę, wygłosiłem w Krakowie w 2014 roku wykład o dowodach na istnienie Boga, w ramach realizacji grantu John Templeton Foundation, zatytułowanego *Science for Ministry in Poland*, którego byłem wykonawcą.

Każde z powyższych zagadnień rozwijam w podejmowanych aktualnie pracach badawczych, a ich wynikami dzielę się podczas wykładów monograficznych i sympozjów naukowych. W ramach Instytutu Teologii Fundamentalnej, Ekumenii i Dialogu powstawały i powstają prace magisterskie i rozprawy doktorskie, prezentujące różne wymiary dialogu z naukami zarówno w perspektywie historycznej, jak i systematycznej.

* * *

W jaki sposób badania realizowane przez teologów fundamentalnych krakowskiego Uniwersytetu przyczyniają się do budowania wiarygodności chrześcijaństwa w dialogu z naukami empirycznym? Pytanie, jakie postawiłem na początku artykułu, dotyczy bardzo istotnego problemu, przed którym staje nie tylko Instytut Teologii Fundamentalnej, Ekumenii i Dialogu, ale chrześcijaństwo w ogóle, od momentu, w którym wierzący podjęli systematyczną refleksję nad Objawieniem. Choć powyżej skoncentrowałem się na stanowiskach ateistów, którzy często w niesprawiedliwy i redukcyjny sposób podchodzą do zagadnień religijnych, kwestia jest o wiele szersza. Nie chodzi bowiem jedynie o odpieranie zarzutów, ale o takie uprawianie teologii, by w maksymalnym stopniu wyeliminować dylematy merytoryczne wierzących naukowców i sympatyków nauki. To zadanie nie traci na aktualności. Choć powoli przebrzmiewają problemy rodzące się na styku z ewolucjonizmem, wciąż pojawiają się nowe, a do najpoważniejszych należą te, które wynikają z dynamicznie rozwijających się neuronauk (kwestia wolnej woli, odpowiedzialność za grzechy, duszy itd.). To w tym zakresie istnieje najpilniejsza potrzeba budowania mostów.

Patrząc w przyszłość, warto zapytać, w jakich kierunkach powinno być rozwijane myślenie o Bogu i religijności, by ocalić wiarygodność teologii w świecie nauk empirycznych? Moje hipotezy badawcze zmierzają w stronę panenteizmu¹³. Skłaniam się do przy-

¹³ Na tą intuicję naprowadził mnie D. Edwards, *Bóg ewolucji. Teologia trynitarna*, Kraków 2016.

jęcia takiej koncepcji, ponieważ pozwala ona z jednej strony zachować transcendencję, osobowy charakter i tajemnicę Boga, a z drugiej uznać biologiczne zakorzenienie wszystkich ludzkich postaw – nawet tych (wolność, świadomość, zdolność kochania itd.), które w tradycyjnych modelach teologicznych uważane były za „boski pierwiastek”. Ponadto opowiadam się za przyjęciem monistycznej struktury bytu ludzkiego¹⁴. Podejście wyróżniające ciało i duszę jako odrębne „elementy” człowieka generuje bowiem trudne do przezwyciężenia problemy w omawianym tutaj dialogu.

¹⁴ Podobnie ujmują sprawę między innymi: C. Tresmontant, *Esej o myśli hebrajskiej*, Kraków 1996; G. Greshake, *Życie silniejsze niż śmierć. O nadziei chrześcijańskiej*, Poznań 2010.

