

O. Jan. P. Strumiłowski OCist*

NIEINTERWENCJONISTYCZNA TEORIA DZIAŁANIA BOGA. ANALIZA, DIAGNOZA I KOREKTA MODELU¹

Interakcja teologii i nauk nie tylko stymuluje samą teologię do uzasadnienia swoich tez jako współbrzmiących z naukowym obrazem świata, ale popycha teologię do poszukiwania nowych modeli, które w sposób kompletny tłumaczyłyby jej twierdzenia w harmonijnej jedności z odkryciami naukowymi oraz wyznaczałyby przestrzeń dalszego jej rozwoju w obszarze określonym przez spójną wizję tez teologicznych i naukowych. Jednym z ciekawszych modeli tego typu jest nieinterwencjonistyczna teoria działania Boga. Niemniej model ten, poddany głębszej analizie, pomimo ogromnego potencjału syntetyzującego wizję teologiczną i naukową, może rodzić pewne wątpliwości, które w poszukiwaniu spójności działania Boga z działaniem świata wydaje się dokonywać subtelnej redukcji samego działania Boga, rozbijając je wewnątrznie. Artykuł jest próbą diagnozy tych potencjalnych zagrożeń oraz propozycją modyfikacji i poszerzenia modelu, tak by nie tracąc swojego nowatorskiego potencjału, pozostał bardziej harmonijny z tradycyjnymi ujęciami Bożego działania.

TEORIA NIEINTERWENCJONISTYCZNA I JEJ POTENCJAŁ POŁĄCZENIA TEOLOGII I NAUKI

Współczesna teologia, która nie może uchylać się przed świadomością możliwości harmonijnego współistnienia teologicznych zasad Bożego działania w świecie z prawami odkrywanych i formułowanymi przez naukę, rzeczywiście poszukuje modelu nieprowadzącego z jednej strony do pogwałcenia owych zasad przez działanie Boga, a z drugiej nieograniczającego owego działania przez zasady, według których świat funkcjonuje. Jeden z ciekawszych modeli tego typu określany jest mianem nieinterwencjonistycznego działania Boga². W swoich założeniach opiera

* O. Jan P. Strumiłowski OCist – dogmatyk, wykładowca WSD w Katowicach-Panewnikach; e-mail: jancist@gmail.com.

¹ Artykuł jest owocem realizacji grantu OPUS14 nr 2017/27/B/HS1/01634, finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki.

² Zob. D. Edwards, *Jak działa Bóg?*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2013; D. Edwards, *Bóg ewolucji: teologia trynitarna*, tłum. Ł. Kwiatek, Kraków 2016; T. Pabjan, *Nieinterwencjonistyczny*

się na syntezie zasady podwójnej przyczynowości sformułowanej przez Tomasza z Akwinu³ oraz teologicznej interpretacji aktu stwórczego, rozumianego jako samoudzielanie się Boga, sformułowanej przez Karla Rahnera⁴. Samo założenie owego modelu jest jak najbardziej zasadne z teologicznego punktu widzenia, gdyż, jak słusznie zauważają zarówno teolodzy, jak i Magisterium, prawda nie może przeczyć prawdzie, więc jeśli prawdą jest to, co uznajemy za objawienie, oraz prawdę (na innym poziomie) odkrywają nauki, to powinno być możliwe odnalezienie niesprzecznego konsensusu obu sposobów spojrzenia na świat⁵.

W świetle nieinterwencjonistycznego wyjaśnienia korelacji działania Boga i świata, które pokrótce zostanie zaprezentowane na kartach niniejszego artykułu, rodzi się pytanie, czy owa koncepcja pozwala w sposób kompletny uzasadnić każde działanie Boga oraz czy nie rodzi ona pewnych trudności. Wydaje się bowiem, że o ile radzi ona sobie z teologiczną interpretacją działania stwórczego – co więcej, synteza wiedzy teologicznej z odkryciami naukowymi prowadzi do oczyszczenia też teologicznych w jej obrębie – to jednak pewną trudność może sprawiać interpretacja działania uświęcającego Boga, które miałyby być zapośredniczone w działaniu praw natury. Jeżeli jednak działanie uświęcające (działanie łaski) dokonuje się poza działaniem, według dynamiki praw znamionujących stworzenie, rodzi to pytanie o ekonomię tegoż działa: czy jest to odrębna ekonomia od tej, której owocem jest stworzenie świata, czy może da się oba działania ująć w kluczu spójnego, jednego działania Boga. Wszak sama prostota Boga, która sprawia, że Jego działanie jest tożsame z Jego istotą, świadczy, że na najbardziej fundamentalnym poziomie możemy mówić tylko o jednej ekonomii Bożego działania⁶.

STWÓRCZA AKTYWNOŚĆ BOGA W KLUCZU DZIAŁANIA NIEINTERWENCJONISTYCZNEGO

Nieinterwencjonistyczna teoria działania Boga z samego założenia poszukuje takiego modelu działania Boga w świecie, który zakłada, że Boże działanie w stworzeniu nie stoi w sprzeczności z prawami natury. Takie założenie ukierunkowuje

model działania Boga w świecie przyrody, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 35 (2016), nr 1, s. 33–49; tenże, *Anatomia konfliktu. Między nowym ateizmem a teologią nauki*, Kraków 2016.

³ Por. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. S. Błech, Londyn 1962, nr I, q. 105, a. 5.

⁴ Por. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary: wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 42–78; tenże, *Pisma wybrane*, t. 1, tłum. G. Bubel, Kraków 2005, s. 162–167.

⁵ Por. Sobór Watykański I, *Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej „Dei Filius”*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych: tekst grecki, łaciński, polski*, t. 4, red. A. Baron, H. Pietras, tłum. A. Baron, M. Karas, J.D. Szczurek, Kraków 2003, s. 900–905.

⁶ Por. J.D. Szczurek, *Trójjedyny: traktat o Bogu w Trójcy Świętej jedynym*, Kraków 2003, s. 240–241.

poszukiwanie boskiego działania, które pozostawałoby harmonijne z odkryciami naukowymi (fizyka, biologia). Nie oznacza to, że działanie Boga poza tymi prawami jest wykluczone (oczywiście nie we wszystkich interpretacjach). Tadeusz Pabjan na przykład podkreśla za św. Tomaszem z Akwinu, że by zadośćuczynić harmonijności działania Bożego z prawami rządzącymi światem, wolno nam dopuścić działanie Boga „ponad” prawami natury (*supra naturam*) i „obok” tych praw (*praeter naturam*)⁷. Kategorie te nie tylko są pomocne w interpretacji zjawisk określanych mianem cudu, ale jeszcze bardziej w kwestii zjawisk mistycznych, doświadczenia Boga, i działania uświęcającego⁸, o czym będzie mowa w dalszej części artykułu.

Podstawę nieinterwencjonistycznej teorii działania Boga stanowi interpretacja działania stwórczego, w obrębie którego mocno podkreśla się różnicę między transcendentnym Bogiem oraz immanentnym światem. Ta różnica powoduje, że błędem jest interpretowanie aktu stworzenia jako wydarzenia fizykalnego. Stworzenie świata posiada charakter ontyczny⁹. Takie założenie sprawia, że Bóg, który jest samoistny, udziela istnienia światu. Akt stworzenia zatem nie dokonuje się w obrębie praw fizyki (aktu stwórczego w takim sensie nie sposób umieścić w perspektywie czasowej), ale Bóg jest przyczyną metafizyczną istnienia świata wraz z jego prawami. To z kolei powoduje, że prawa natury są ustawione jako podrzędne względem tak rozumianego aktu stwórczego, przez co Bóg w akcie stwórczym ani nie działa według nich, ani ich nie narusza. Natomiast same prawa ustanowione przez Boga, jako owoc Jego działania stwórczego, mogą być przestrzenią Jego działania w świecie, gdyż pozostają zgodne z Jego działaniem¹⁰. Świat wraz z jego prawami jawi się w takiej perspektywie jako skutek stwórczego działania Boga.

Ta pierwotna, stwórcza zależność jest podstawą dalszej interpretacji nieinterwencjonistycznego działania Boga, zapośredniczonego w prawach natury, która określa, że Bóg rozumiany jako przyczyna pierwsza, może działać w ustanowionym przez siebie świecie, respektując określone przez siebie prawa, będące przyczynami wtórnymi Jego działania, co stanowi podstawę i istotę tzw. teizmu ewolucyjnego¹¹.

Teoria ta pozwala uzgodnić działanie świata według jego praw (świat rozwija się ewolucyjnie), które to działanie realizuje *de facto* zamysł Boży. Podwójna przyczynowość wydaje się stać na straży nieinterwencyjności działania Boga, która polega na respektowaniu przez Boga immanentnych zasad rządzących światem.

Zasada ta wydaje się zatem tłumaczyć również działanie opatrnościowe, zwłaszcza jeśli uwzględnimy aczasowość istnienia Boga oraz czasowy wymiar

⁷ Por. T. Pabjan, *Anatomia konfliktu. Między nowym ateizmem a teologią nauki...*, s. 146.

⁸ Por. F.-M. Dermine, *Mistycy i wizjonerzy: twarzą w twarz z niewidzialnym światem*, tłum. A. Mrozek, Warszawa 2006, s. 226–243.

⁹ Por. T. Pabjan, *Nieinterwencjonistyczny model działania Boga w świecie przyrody...*, s. 34.

¹⁰ Por. tamże, s. 35–36.

¹¹ Por. tamże, s. 37.

istnienia świata, przyjmując, że ów ontyczny porządek stworzenia z perspektywy świata winien być postrzegany jako stwarzanie ciągłe (*creatio continua*)¹². W perspektywie globalnej takie ułożenie transcendentnego Boga, który ontycznie powołuje do istnienia świat wraz z Jego prawami w taki sposób, by te prawa realizowały Jego zamiśl, jest jak najbardziej do przyjęcia. Problem może pojawić się, kiedy działanie boskiej opatrności zaczniemy interpretować w kategoriach indywidualnego odniesienia do człowieka. Nie ulega bowiem wątpliwości, że działanie opatrnościowe Boga ma charakter osobowy i mieści w sobie prawdę, że Bóg wysłuchuje modlitw ludzi oraz odpowiada na nie, wpływając na losy świata¹³.

W perspektywie nieinterwencjonistycznego działania Boga możemy podać kilka szczegółowych interpretacji takich boskich interwencji na bieg świata, które zgodnie z założeniem nie łamią praw natury. Spośród różnych możliwości można stwierdzić np., że Bóg działa w niektórych przypadkach ponad naturą lub obok natury, co jednak rodzi kolejne kwestie domagające się odpowiedzi ze względu na skutki takiego działania dotyczące samej natury. Można również uznać, że owe działanie jest całkowicie zgodne z naturą i w niej zapośredniczone, natomiast jest niezgodne ze znanymi nam prawami natury, które jeszcze nie zostały w pełni odkryte i definitywnie określone w sposób całkowicie adekwatny do samej natury¹⁴. Przyjmując jednak to założenie (że Bóg działa w obrębie praw natury, które nie do końca są przez nas zdefiniowane), oraz uwzględniając metafizyczną różnicę między Bogiem a światem, możemy uznać, że Bóg, który z pozaczasowej perspektywy zna życie każdego człowieka, ukonstytuował świat w taki sposób, iż znając jego bieg odbywający się zgodnie z prawami natury, odgórnie uwzględnił dzięki swojej wszechwiedzy każdą ludzką potrzebę, tak by móc odpowiedzieć na nią w obrębie immanentnych praw świata¹⁵. Interpretacja taka może być jednak odczytywana z punktu widzenia praw fizyki w dwojaki sposób, przy czym każdy rodzaj jej rozumienia niesie ze sobą potencjalne negatywne skutki.

Otóż przeświadczenie, że Bóg ze swojej aczasowej perspektywy zna wszystkie zdarzenia rozgrywające się wewnątrz świata oraz będąc autorem takich praw, które mogłyby być harmonijne zarówno względem zdarzeń, jak i względem potrzeb ludzkich kierowanych w Jego kierunku, upodabnia Go nieco do demona Laplace'a, który zna wszelkie dane na temat stanu początkowego i praw natury w stopniu nieskończonym, dzięki czemu potrafi przewidzieć każde najbardziej szczegółowe zdarzenie we wszechświecie¹⁶. Bóg oczywiście taki postulat spełnia i to z nadmiarem, gdyż nie tylko zna, ale też jest ich autorem. Niemniej taka perspektywa z jednej strony jawi się jako nieco deistyczna oraz może stwarzać problem z rozu-

¹² Por. T. Pabjan, *Anatomia konfliktu. Między nowym ateizmem a teologią nauki...*, s. 124.

¹³ Por. tamże, s. 166–167.

¹⁴ Por. tamże, s. 149–157.

¹⁵ Por. tamże, s. 166–167.

¹⁶ Por. K. Ferguson, *Ogień w równaniach. Nauka, religia i poszukiwanie Boga*, tłum. P. Amsterdamski, Kraków 2016, s. 308.

mieniem ludzkiej wolności (co jednak z teologicznego punktu widzenia nie jest nie do uniknięcia). Z drugiej jednak strony istnieją przesłanki wskazujące, że zasady świata mają taki charakter, że nie sposób jest określić w sposób nieskończenie precyzyjny wszystkich danych jakiegokolwiek momentu świata. Wskazuje na to chociażby fizyka kwantowa i zasada nieoznaczoności¹⁷. Zasada ta w perspektywie fizycznej pozwala na istnienie przypadku i losowości w obrębie praw natury. To z kolei według niektórych teologów stwarza możliwość interwencji Boga na najbardziej fundamentalnym poziomie natury¹⁸. Założenie takie jednak, oprócz tego, że jest subtelniejszym sposobem powrotu do skompromitowanego błędu określanego mianem „God of the gaps”¹⁹, rodzi jeszcze inne niebezpieczeństwo – według mnie równie zgubne. Otóż umiejscowienie działania Boga pośród praw przyrody lub ich utożsamienie z nimi sprowadza się w gruncie rzeczy do immanentyzacji działania Boga. Zależność, która została wskazana na początku artykułu, określająca Boga jako transcendentnego względem świata, zostaje tutaj mocno naruszona. Co więcej, owo naruszenie dotyczy nie tylko działania Boga, które dzieje się „w” świecie stworzonym, zapośredniczone w przyczynach wtórnych, stanowiących prawa natury (co jeszcze nie świadczy o jego immanentnym względem tych praw charakterze), ale staje się ono wprost utożsamione z prawami natury, a więc działanie Boga zaczyna być tu postrzegane jako immanentne w swojej naturze względem świata, a to ze względu na absolutną prostotę Boga jest wykluczone, gdyż Jego działanie jest tożsame z Jego naturą, radykalnie inną niż natura świata²⁰.

O tym rozróżnieniu należy szczególnie pamiętać nie tylko w kwestii działania interwencjonistycznego na poziomie kwantowym, ale również w interpretacji działania nieinterwencjonistycznego. Według mnie teoria działania nieinterwencjonistycznego jest narażona na taką interpretację działania Boga zapośredniczonego w przyczynach wtórnych, która zbyt mocno może utożsamiać owe przyczyny wtórne z samym działaniem Boga. Z tego względu właściwiej byłoby raczej określić dynamikę działań wewnątrzświatowych jednocześnie mianem przyczyn wtórnych oraz podkreślać, że są one skutkiem, a nie środkiem właściwego działania Boga.

¹⁷ Zasada ta mówi, że niemożliwe jest jednoczesne precyzyjne ustalenie położenia i pędu cząstek elementarnych. Te dwie wielkości są tak ze sobą sprzężone, że im dokładniej mierzymy jedną, tym bardziej nieuchwytna staje się wielkość druga. Wśród fizyków nie ma zgody co do tego, czy zasada ta wynika z samej natury rzeczywistości, więc sama w sobie jest nieprzewycięzalna, czy raczej wynika ona z jeszcze niedostatecznych kompetencji naukowo-badawczych. Por. tamże, s. 31–32. Niemniej nawet w przypadku, gdyby była to fundamentalna zasada wynikająca z samej natury rzeczywistości nie oznacza to, że Bóg mógłby nie posiadać takiej wiedzy. Świadczy jednak o możliwości istnienia zdarzeń losowych, które są wpisane w prawa natury.

¹⁸ Por. A. Plantinga, *Where the Conflict really lies: Science, Religion, and Naturalism*, Oxford 2011; B. Monton, *God acts in the Quantum World*, w: *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, t. 5, red. J. Kvanvig, Oxford 2014, s. 167–184.

¹⁹ Por. M. Heller, *Sens życia i sens wszechświata: studia z teologii współczesnej*, Kraków 2014, s. 150–151.

²⁰ Por. J.D. Szczurek, *Trójjedyny...*, s. 240–241.

Zatem w perspektywie deskrypcji opatrnościowego działania Boga poprawne i pożądane wydaje się określanie ich mianem nie działania Boga, ale znaków owego działania, co sugeruje w swoich pracach T. Pabjan²¹. Powaga tego rozróżnienia wyodrębia się szczególnie w kwestii interpretacji w kluczu nieinterwencyjnym działania uświęcającego.

Działanie uświęcające wydaje się bowiem stanowić ten obszar, który trudno traktować jako w pełni zapośredniczony w prawach natury. Takie stanowisko implikowałoby, że już sama dynamika świata (prawa fizyki, ewolucja) prowadzi stworzenie do eschatologicznej pełni. Jeśli bowiem Bóg jest związany w sposób bezwzględny z prawami natury, to faktycznie Jego działanie uświęcające winno odbywać się również poprzez pośrednictwo tych praw²², co wydaje się twierdzeniem co najmniej niebezpiecznym.

Nieinterwencyjna teoria działania Boga w tym kontekście jasno rozgranicza między właściwym działaniem Boga a jego skutkami (aczkolwiek w interpretacji działania opatrnościowego wydaje się, jakoby ta granica ulegała lekkiemu rozmyciu). Niemniej także w kwestii działania uświęcającego w teorii tej poszukuje się ciągłości, która świadczyłaby o pewnego rodzaju zapośredniczeniu działania uświęcającego w naturze, oddzielenie bowiem tych działań stwarza wspomniane we wstępie artykułu wprowadzenie podwójnej ekonomii²³.

Próba wyjścia z owego impasu opiera się na dwóch przesłankach. Mianowicie podkreśla się, że akt zbawienia, odkupienia czy przebóstwienia nie powinien być ujmowany jako akt nowego stworzenia czy ponownego powołania do innego istnienia, ale jako akt przemiany tego, co już zostało przez Boga powołane do istnienia, i to takiej przemiany, która nie przekształca natury bytów w inną naturę, ale sprawia, że natura bytu przygodnego realizuje się w pełni doskonałości, która potencjalnie była w nim obecna od początku (człowiek przebóstwiony zatem to nie człowiek ubogacony dodatkową naturą, ale człowiek w doskonałej pełni swojego człowieczeństwa)²⁴. Po wtóre, teologię tak pojętego przemienienia osadza się na fundamencie Rahnerowskiej koncepcji samoudzielania się Boga, według której to Bóg w swojej samoudzielającej się miłości stanowi podstawę ontyczną każdego bytu przygodnego²⁵. Połączenie tych dwóch przesłanek prowadzi Edwardsa do twierdzenia, jakoby akt przebóstwienia człowieka i świata stanowił dopełnienie samoudzielania się Boga na poziomie stwórczym²⁶, co oczywiście nie budzi zastrzeżeń, a wręcz przeciwnie, wydaje się to oczywiste. Jednakże według mnie można się zgodzić na taką zależność tylko, jeśli dopowiemy, że to działanie ma równie transcendentny charakter jak działanie stwórcze, a więc że nie jest ono

²¹ Por. T. Pabjan, *Anatomia konfliktu. Między nowym ateizmem a teologią nauki...*, s. 167.

²² Por. D. Edwards, *Jak działa Bóg?*..., s. 184.

²³ Por. tamże, s. 185.

²⁴ Por. tamże, s. 146–149.

²⁵ Por. tamże, s. 181–183.

²⁶ Por. tamże, s. 184.

w gruncie rzeczy zapośredniczone w stworzeniu i jego prawach, lecz – tak jak w przypadku aktu stwórczego, rozumianego jako ontyczne ukonstytuowanie świata – samo stworzenie i jego immanentne prawa stanowią skutek boskiego działania, tak w tym przypadku uświęcenie czy przebóstwienie stanowi skutek tejże samej ekonomii, która dopełnia pierwszy akt stwórczy, a jako takie nie realizuje się ono w zapośredniczeniu praw natury, aczkolwiek natury dotyka, przemieniając ją. Teoria nieinterwencjonistyczna jednak inaczej patrzy na tę kwestię, trzymając się założenia, że owo działanie wpisane jest w naturę i realizuje się za pośrednictwem jej praw, co wynika z założeń przyjętych od Rahnera. Działanie uświęcające, które jest w taki sposób wpisane w dynamikę działania natury, realizuje się faktycznie przez samotranscendencję natury, co może budzić wątpliwości.

W takiej perspektywie warto zastanowić się, czy działanie uświęcające nie winno być określone raczej jako supernaturalne lub praeternaturalne, chociaż dotyczącej samej natury. Wydaje się bowiem, że tak określone działanie Boga jest bardziej przystające do działania stwórczego, które w istocie jest transcendentne względem natury, aczkolwiek konstytuując naturę, działa w niej nieustannie. Podobnie działanie uświęcające może być postrzegane jako transcendentne względem natury, chociaż realizujące się w jej obrębie i konstytuujące swój cel (skutek) w naturze przemienionej. Nim jednak możliwa będzie odpowiedź na to pytanie, winniśmy przyjrzeć się naturze działania uświęcającego, jakie podaje nam teologia.

ANALIZA DZIAŁANIA BOGA W WYMIARZE POWSZECHNYM I INDYWIDUALNYM

Podstawą wszelkiego działania uświęcającego jest, jak zauważa Rahner, a za nim Edwards, akt wcielenia pojmowany integralnie z aktem odkupieńczej śmierci i zmartwychwstaniem, które jest już początkiem owej przemiany²⁷. Uświęcenie lub przebóstwienie całego stworzenia, jako kontynuacja tegoż aktu zainicjowanego w Chrystusie, powinno znamionować się tą samą dynamiką, co nie podlega żadnej wątpliwości. Niemniej sama interpretacja tegoż wydarzenia w kluczu teologii Rahnera wydaje się już stanowić moment redukcji tejże dynamiki. Owszem, możemy interpretować ów akt wcielenia jako działanie oddolne samoudzielającego się Boga w stworzonej naturze Jezusa, jak również możemy przypuszczać, że podobna dynamika Bożego działania potencjalnie realizuje się w każdym stworzeniu. Jednakże taka interpretacja wcielenia, chociaż nie jest błędna, to wydaje się niepełna, a to przez zbytne skupienie na swoim wewnętrznym charakterze, przez co pomija wymiar relacyjny (eklezyjalny) i historyczny objawienia²⁸, rozumianego

²⁷ Por. tamże, s. 130–142.

²⁸ Por. H. Seweryniak, *Fundamentalne cechy objawienia biblijnego*, „Studia Płockie” 19 (1991), s. 7–8.

jako integralne względem wcielenia. Możemy oczywiście mimo to twierdzić, że objawienie posiada charakter historyczny, jak i że wcielenie dokonało się w historii, aczkolwiek dynamika owego wcielenia jest już dynamiką wewnętrzną. I w rzeczywistości tak jest. Niemniej nie stanowi to o fakcie wystarczalności takiego rozumienia wydarzenia wcielenia. Sam przekaz biblijny sugeruje, jakoby oprócz charakteru wewnętrznego wcielenie w swojej dynamice miało również wymiar historyczny. Świadczy o tym narracja, w której Ojciec w przekazach ewangelicznych w sposób niejako zewnętrzny odnosi się do swojego Syna i określa Go (Mt 3,13–17; 17,1–8; Mk 1,9–11; 9,2–8; Łk 3,21–22; 9,28–36). Przekazy te wydają się korespondować z wewnętrznym hipostazowaniem Syna w Jezusie, zwłaszcza zważywszy na szczególny charakter słów Boga, które w przekazie biblijnym nie mają tylko znaczenia informującego, ale konstytuujący rzeczywistość²⁹.

Ponadto historyczne osadzenie wcielenia sprawia, że jego dynamika ekonomii ufundowanej inkarnacyjnie nie może być postrzegana jedynie jako oparta na wewnętrznym akcie. Niewątpliwie Bóg w Chrystusie, o czym świadczy właśnie dynamika historycznego objawienia, przychodził do ludzi z zewnątrz, przez pośrednictwo wydarzeń. Również współczesny, komunikacyjny model objawienia, sformułowany na II Soborze Watykańskim, potwierdza tę intuicję. Objawienie w świetle tego modelu jest odsłonięciem tajemnicy Boga, której celem jest zaproszenie człowieka do wspólnoty z Nim. Bóg w świetle tego modelu manifestuje się w świecie, żeby człowiek mógł uczestniczyć w Jego wewnętrznym życiu³⁰.

Dynamika działania przeobstwiającego wydaje się zatem posiadać charakter wewnętržno-zewnętrzny. Bóg faktycznie konstytuuje człowieka od wewnątrz, jako podstawa jego istnienia, ale również określa go przez objawienie niejako z zewnątrz, przez co samo objawienie Boga względem człowieka ma charakter determinujący jego sobość, i to nie tylko w znaczeniu podstawowej tożsamości człowieka na poziomie aktu stwórczego, ale właśnie w jego kształcie eschatycznym³¹.

Takie ustawienie sugeruje, że działanie przeobstwiające nie ma bezwzględnego charakteru zapośredniczonego w naturze przeobstwianej, czyli nie jest bezwzględnie wpisane w naturę bytu, który ma być przeobstwiony, zatem nie może realizować się wyłącznie na drodze samotranscendencji, jak chciałby Edwards³². Nie świadczy to jednak, że jest to działanie, które realizuje się poza ramami wyznaczonymi przez naturę stworzoną i jej prawa. Możliwe, że również działanie zewnętrzne dokonuje się poprzez prawa świata stworzonego, o czym może świadczyć sama kategoria objawienia przez stworzenie³³. Przecież już samo objawienie powszechne i histo-

²⁹ Por. M. Ozorowski, *Bóg a stworzenie w teologii katolickiej*, „Paedagogia Christiana” 28 (2011), nr 2, s. 84–85.

³⁰ Por. R.J. Woźniak, *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*, Poznań 2012, s. 187–188.

³¹ Por. tamże.

³² Por. D. Edwards, *Jak działa Bóg?...*, s. 186.

³³ Por. M. Rusecki, *Traktat o objawieniu*, Kraków 2007, s. 150–159.

ryczne, z którym jest związane działanie uświęcające i przebóstwiający, świadczy, że w jakiś sposób jest ono zapośredniczone w świecie. Pytanie, na które trzeba nam odpowiedzieć, sprowadza się zatem nie do kwestii, czy Bóg działa w świecie, ale czy owo działanie, które świata dotyka, dokonuje się w obrębie wyznaczonym przez prawa natury, czy jest względem nich transcendentne?

Odpowiedzi na to pytanie może dostarczyć nam analiza doświadczenia mistycznego, które jest doświadczeniem przemieniającym³⁴. W sposób oczywisty doświadczenie mistyczne wybitnie wskazuje na zewnętrzno-wewnętrzny charakter. Mistyk w doświadczeniu jest bierny i oczekuje na działanie Boga, co świadczy o zewnętrzności³⁵. Samo doświadczenie natomiast jest wybitnie wewnętrzne³⁶. Czy jednak mimo tak silnego zapośredniczenia zarówno w tym, co zewnętrzne, jak i we własnym wnętrzu (tym, co najbardziej immanentne) można uznać je za Boże działanie o charakterze transcendentnym?

Na to wydaje się wskazywać zarówno analiza tekstów mistycznych, jak i same opisy doświadczeń mistycznych w ich fenomenologicznym ujęciu. Doświadczenie Boga jest doświadczeniem absolutnej transcendencji. Opis tegoż doświadczenia, jaki możemy spotkać np. u św. Jana od Krzyża, jest pewnego rodzaju formą systematycznego transcendowania pojęć ze względu na ich nieadekwatność, co wskazuje na to, że rzeczywistość, której doświadcza mistyk, jest absolutnie transcendentna względem wszystkiego, co podpada pod ludzką empirię³⁷. Zatem wydaje się, jakoby działanie uświęcające dokonywało się w przestrzeni świata stworzonego, po pierwsze, w takim znaczeniu, że sam świat jest pośrednikiem tego działania (objawienie), co jednak nie świadczy, że samo objawienie dokonuje się z zaangażowaniem praw natury, a raczej świadczy o tym, że zarówno świat, jak i prawa w nim panujące, jako skutek działania Boga, noszą na sobie znamię Jego podobieństwa, które jest podobieństwem dynamicznym i uobecniającym ze względu na ciągły charakter stwarzania (*creatio continua*), albo patrząc z innej perspektywy, że Bóg stanowi ontyczną podstawę istnienia świata. Po drugie, działanie to dokonuje się w przestrzeni bytowej i egzystencjalnej człowieka (bytu), który doznaje uświęcenia (przebóstwienia). Niemniej nie jest to zupełnie immanentny proces względem jego własnej natury, o czym świadczy apofatyczność doświadczenia, wskazująca na działanie Kogoś absolutnie innego niż wszystko, co można nazwać stworzeniem. Czy jednak w tym miejscu nie wyznaczamy zbyt radykalnej linii między Bogiem a stworzeniem? W jaki sposób zatem wytłumaczyć działanie Boga

³⁴ Por. R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, tłum. T. Landy, Niepokalanów 1998, s. 837–846.

³⁵ Por. J. Subdrack, *Mistyka*, tłum. B. Białecki, Kraków 1996, s. 84–89.

³⁶ Por. F. Ruiz Salvador, *Święty Jan od Krzyża: pisarz, pisma, nauka*, tłum. J.E. Bielecki, Kraków 1998, s. 827–859.

³⁷ Por. T. Merton, *Wspinaczka ku Prawdzie*, tłum. P. Parlej, Kraków 2008, s. 246; tenże, *Doświadczenie wewnętrzne: zapiski o kontemplacji*, tłum. I. Zarębska, P. Zarębski, Kraków 2005, s. 139.

w stworzeniu, które jednak pozostaje konsekwentnie transcendentne względem natury stworzonej?

POSZERZONA PODSTAWA INTERPRETACJI DZIAŁANIA NIEINTERWENCJONISTYCZNEGO

Dyspozycję percepcji działania Boga uzasadnia już sama koncepcja Rahnera, według której każdy byt stworzony już u samych swoich podstaw jest ufundowany przez stwórczy akt samoudzielającego się Boga. Problem w tej koncepcji stanowi jej ekskluzywistyczna interpretacja, która chce upatrywać w takim ustanowieniu wpisaną w naturę ludzką możliwość samotranscendencji, która prowadzi do przebóstwienia, co wydaje się wykluczać działanie Boga od zewnątrz. Aby zrównoważyć tę koncepcję, warto ją ubogacić przez koncepcję działania zewnętrznego (odgórnego), jaką chociażby proponuje Hans Urs von Balthasar. Te dwie koncepcje oczywiście bywały interpretowane w sposób opozycyjny, tymczasem głębsza analiza wydaje się wskazywać, jakoby były one w swoich prymarnych założeniach komplementarne.

Szwajcarski teolog, chociaż kładzie nacisk na odgórne działanie Boga, zakłada, że musi istnieć w człowieku pierwiastek boski, który stwarza dyspozycję wrażliwości i percepcji człowieka na działającą „od zewnątrz” łaskę. Według von Balthasara, chociaż łaska przemieniająca człowieka pochodzi „z zewnątrz” od transcendentnego Boga, to jednak tenże Bóg, uwalniając owo światło łaski w akcie objawienia, posyła je w sferę adresata łaski, który przez Boga jest już wewnętrznie dysponowany do jej przyjęcia³⁸. Człowiek zatem jest w stanie przyjąć tak zdefiniowaną łaskę, gdyż dyspozycja przyjęcia owej łaski, rozumianej jako „świadeństwo Boga w nas [...] istnieje wewnątrz samego wierzącego i staje się tożsame z jego wiarą, o ile ów wierzy. Wiara jest jaśniejącą w człowieku światłością Boga, ponieważ Bóg jest rozpoznawany tylko przez Boga w jego trójjedyniej intymności”³⁹. Tak rozumiana zależność sprawia, że chociaż z ontologicznego punktu widzenia Bóg jest transcendentny względem natury stworzonej, to jednak człowiek, uczestnicząc w życiu Boga, może Go rozpoznać i przyjąć w Jego działaniu⁴⁰. Przyjęcie tej koncepcji, poza tym, że strzeże ona faktycznej transcendencji Boga, ma jeszcze tę zaletę: strzeże nadprzyrodzonego charakteru aktu wiary, która w kluczu jedynie wyżej wskazanej interpretacji Rahnera może jawić się jako zasada naturalna. Przy uwzględnieniu obu perspektyw może ona być rozumiana jako wpisana w naturę

³⁸ Por. J.J. O'Donnell, *Klucz do teologii Hansa Ursa von Balthasara*, tłum. A. Wałęcki, Kraków 2005, s. 45.

³⁹ H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, tłum. E. Marzsał, J. Zakrzewski, Kraków 2008, s. 133.

⁴⁰ Por. tamże.

ludzką (człowiek jest otwarty na Boga), aczkolwiek wymaga ona rzeczywistego daru łaski.

Ponadto integralne stosowanie obu podstaw teologicznych sprawia, że faktycznie działanie Boga jawi się jako dotykające natury stworzonej, lecz nie jest z nią zbyt radykalnie związane. Co więcej, działanie uświęcające w takiej perspektywie zachowuje swój transcendentny charakter (może być rozumiane jako supernaturalne lub praeternaturalne), pozostając jednocześnie skuteczne w świecie stworzonym. Praeternaturalny charakter owego działania, sprawiający, że nie jest ono związane prawami natury (nie realizuje się według dynamiki tych praw), nie oznacza jednak, że sama natura nie pośredniczy w tym działaniu. Praeternaturalność sprawia, że objawienie czy uświęcenie nie mogłoby się realizować poza naturą stworzoną. W takiej perspektywie dalej możemy określać świat jako pewnego rodzaju przyczynę wtórną (lub okazjonalną) działania uświęcającego, bez twierdzenia, że wyznacza ona ramy i granice Bożego działania.

Takie ustawienie działania Boga względem stworzenia wyjaśnia również faktyczną jedność działania stwórczego i uświęcającego, bez potrzeby rozróżniania dwóch ekonomii działania Boga, co niewątpliwie byłoby błędem. Na początku artykułu zostało podkreślone, że działanie stwórcze ma taką strukturę, według której samo działanie jest transcendentne względem stworzenia, chociaż skutkiem tego działania jest istnienie świata, co wyraża się w przytoczonej tezie, że stwórcze odniesienie do Boga jest odniesieniem ontycznym, a nie fizykalnym. W takiej perspektywie działanie uświęcające, które byłoby wpisane w ontologiczną strukturę bytu, sprawia wrażenie innej dynamiki od tej pierwszej. Bóg bowiem, faktycznie uświęcając, działałby przez pośrednictwo świata w obrębie jego praw, a nie bezpośrednio (czyli inaczej niż w akcie stwórczym). Natomiast uznanie, że działanie uświęcające jest działaniem w stworzeniu, które jednak zachowuje swój transcendentny charakter, sprawia, że faktycznie jest ono dokładnie takie samo pod względem strukturalnym (różni się jednak stopniem) jak działanie stwórcze, co czyni zadość stwierdzeniu obecnemu w nieinterwencjonistycznej koncepcji działania Boga, że działanie przebóstwiający również ma charakter ontyczny, a nie fizykalny⁴¹.

Dopełniając treści niniejszego artykułu, postaram się przedstawić przykład interpretacji Bożego działania przebóstwiającego, z uwzględnieniem aspektu wewnątrzno-zewnętrzno. By wskazać na uniwersalność tego modelu, postaram się przedstawić ową interpretację w odniesieniu do wydarzenia z życia Jezusa, które zgodnie z założeniami nieinterwencjonistycznego modelu jest zasadą przemiany ontologicznej świata⁴². W opisie skupię się jednak bardziej na działaniu zewnętrznym Boga, gdyż wewnętrznej konstytucji boskiej natury Syna Bożego uzasadniać nie trzeba, wynika ona bowiem wprost z dogmatu chrystologicznego. Śladów działania zewnętrzno-wewnętrznego Boga postaram się odszukać w opisie

⁴¹ Por. T. Pabjan, *Anatomia konfliktu między nowym ateizmem a teologią nauki...*, s. 163.

⁴² Por. D. Edwards, *Jak działa Bóg?*..., s. 148.

męki Chrystusa. Wybór ten jest arbitralny, podyktowany jedynie z jednej strony epifanią wyrazistością, a z drugiej pozorną trudnością w deskrypcji zewnętrznego działania Boga w tym wydarzeniu.

Owo działanie na forum zewnętrznym jest jednak radykalne – sam Jezus wskazuje na to, że dynamika wydarzeń paschalnych jest mocno związana z działaniem Ojca. Znamienne jest, że w ogrodzie Oliwnym cała akcja zaczyna się od modlitwy Jezusa, która w przekazach ewangelicznych nie jest tylko ukazaniem chwilowego odniesienia do Ojca, ale jest realizacją wewnętrzną i fundamentalną zażyłości z Ojcem, która nie tyle konkretyzuje się w modlitwie, ile przez swoje istotowe pierwszeństwo rodzi modlitwę i rodzi samą osobę Jezusa. Co więcej, ewangelista Marek, relacjonując tę modlitwę, wkłada w usta Jezusa aramejskie *Abba*, świadczące o wyjątkowości i unikalności tego odniesienia⁴³. Możemy zatem powiedzieć, że cała narracja opisu męki, koncentrująca się na osobie Jezusa i ostatnich wydarzeniach Jego ziemskiego życia, *de facto* jest opowieścią na sposób naszej immanentnej rzeczywistości o tym, jak Ojciec rodzi Syna – jest zatem opisem wewnątrztrynarnego działania Boga, realizującego się w zewnętrznej przestrzeni świata stworzonego. Opowieść o brutalnej męce Chrystusa jest więc (aczkolwiek brzmi to nieprawdopodobnie) objawieniem odwiecznego aktu nieskończonej miłości, w której Ojciec obdarowuje swoją istotą Syna, rodząc Go, co jest faktycznie w perspektywie stworzenia równoznaczne z aktem przeobstwienia, który w kontekście ziemskiego życia i ludzkiej natury Jezusa jest aktem permanentnym (jest hipostazowaniem). Wydarzenie Ogrójca, jak zresztą każde wydarzenie z życia Jezusa, stanowi więc w istocie bardzo radykalne ukazanie bezmiaru miłości wewnątrztrynarniej, która staje się zapośredniczona w świecie w sposób totalny – nawet w tak niewiarygodnie bolesnych i wydawałoby się w ogóle nielicujących z miłością Ojca wydarzeniach. Na taką zależność wskazuje właściwie już sam tekst Ewangelii Jana, w którym Jezus w Jerozolimie, podczas gdy zbliża się Jego godzina, oznajmia, że zostanie uwielbiony, a w tym uwielbieniu wstawione zostanie imię Ojca (por. J 12,20–36). Niemniej owo zapośredniczenie nie świadczy bynajmniej, jakoby działanie Boga wpisane było w prawa natury lub dynamikę i logikę wydarzeń (Boże działanie nie jest wpisane w dynamikę okrucieństwa świata względem Jezusa!), aczkolwiek w świecie i historii się realizuje. Nie są one zatem również czymś zupełnie odrębnym i sterylnym. Na spójność transcendentnego działania Boga z dynamiką działania świata wskazuje tutaj to, że w Ogrójcu Jezus, wiedząc, co Go czeka, zwraca się do Ojca, tak jakby to Ojciec kierował całą mającą nastąpić akcją. Prosi Go o oddalenie kielicha, przez co uznaje, że faktycznie to, co się dzieje, przychodzi na Niego z ręki Ojca, albo mówiąc precyzyjnie, że to, co ma przyjść, będzie bolesną przestrzenią działania Ojca.

Spoglądając syntetycznie na tę sytuację, należy podkreślić, że samo działanie świata, czyli to wszystko, co dzieje się wokół Jezusa, a więc cała sytuacja męki,

⁴³ Por. J. Ratzinger, *Chrystus i Jego Kościół*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005, s. 37.

jest pewnego rodzaju przestrzenią lub środkiem do celu, którym jest dynamiczne, permanentne hipostazowanie Syna w Chrystusie, stanowiąc proces analogiczny do odwiecznego zradzania Syna przez Ojca, co wskazuje na spójność działania zewnętrznego z wewnętrzną konstytucją Chrystusa, o którą słusznie upomina się Rahner. W takiej perspektywie w wydarzeniu męki, które niewątpliwie jest szczytowym momentem objawienia⁴⁴, zauważyć możemy, że wszystko, co się dzieje w czasie męki Chrystusa, paradoksalnie wydobywa Jego istotę, kreśląc kształt niepojętej i niewysłowionej Miłości, którą jest On sam w swojej istocie. Tak jak Ojciec, rodząc Syna, „określa kształt” odwiecznej miłości w hipostazie Syna, tak w Jerozolimie podczas męki złowrogi świat kreślił kształt niewysłowionej istoty Syna utkanej z boskiej miłości, a właściwie nie świat, ale transcendentne, współistotne z wewnątrztrynitarnym działaniem Boga realizujące się w kontekście świata, lecz nie za pośrednictwem jego zasad – co implikowałoby, że Bóg posługuje się brutalnością świata jako analogatem swojego działania. Na krzyżu w ten sposób uobecnił się i objawił ostateczny „kształt” nieskończonej miłości Boga, a zarazem objawiła się pełnia naszego człowieczeństwa. Dymnika działania świata nie była tutaj jednak istotowym medium (przyczyną wtórną, pod powłoką w której realizowało się działanie Boga). Była ona jednak kontekstem i środowiskiem działania Boga, którego istotą jest hipostazowanie Syna w jego ludzkiej naturze.

Interpretując w ten sposób działanie łaski, możemy stwierdzić, że również chrześcijanin jest delimitowany przez udzielającą się ekonomicznie Bożą miłość, która zostaje mu dana za pośrednictwem (w kontekście) stworzonego świata i wydarzeń w nim się rozgrywających (wszystko, co dzieje się wokół nas i co nas dotyka, jest kontekstem działania stwórczego i uświęcającego Boga). Natomiast nie jest tak, że wydarzenia wewnątrzświatowe lub zasady fizyczne są jakby wtórnym stopniem działania Boga lub że Bóg w swoim działaniu jest tymi zasadami związany. Nie niweluje to oczywiście odwewnętrznego konstytuowania bytu ludzkiego przez Boga, co postuluje Rahner. Świadczy to jedynie, że Bóg faktycznie konstytuuje nas od wewnątrz (definiuje naszą istotę), ale też jednocześnie konstytuuje i dopełnia nas od zewnątrz, co sprawia, że nie jest On związany działaniem natury, która przecież przez zranienie grzechem nie jest absolutnie przystająca do Jego działania. Nie oznacza to jednak, że Bóg poprzez naturę działać nie może.

WNIOSKI

Przedstawione powyżej analizy wydają się zatem wskazywać, że zgodnie z nieinterwencjonistyczną teorią działania Boga czymś niesłusznym wydaje się twierdzenie, jakoby Bóg w świecie działał wbrew prawom natury. Bardziej logiczne wydaje się, że działanie Boga zakłada respektowanie praw, które przecież sam Bóg

⁴⁴ Por. J. Galot, *Dieu souffre-t-il?*, Paris 1976, s. 11.

ustanowił. Niemniej takie założenie nie musi implikować, jakoby działanie Boga w świecie z konieczności musiało być zapośredniczone w prawach natury. Oczywiście takie ujęcie Bożego działania jest bardzo korzystne ze względu na syntezę teistycznej i naukowej wizji świata. Nie jest jednak pozbawione wad, które mogą prowadzić do zachwiania rozumienia transcendentnego charakteru Boga, immanentyzacji Jego działania, quasi-deistycznej wizji świata lub, co unaoczniał zwłaszcza ostatni podpunkt, naturalizacji działania uświęcającego, które w tradycyjnej teologii zawsze było identyfikowane z działaniem różnym niż naturalne. Analizy przedstawione na kartach niniejszego artykułu wskazują, że tworzenie spójnego obrazu działania Boga i świata nie musi z konieczności prowadzić do tak radykalnego zestrojenia obu działań, które wiedzie do twierdzenia, że Bóg zazwyczaj działa za pośrednictwem praw natury. Spójną wizję nauki i teologii można zbudować, zakładając, że Bóg działa „obok” praw natury w sposób przystający do stworzenia. Natomiast założenie i dowodzenie tezy, że działa On w zapośredniczeniu, wydaje się wynikać z przyjętej za podstawę Rahnerowskiej koncepcji samoudzielania się Boga, w interpretacji absolutyzującej Jego wewnętrzne działanie. Poszerzenie perspektywy o model działania uwzględniający zewnętrzne (odgórne) działanie pozwala na uwolnienie działania Bożego spod powłoki praw naturalnych, bez zrywania spójności między naukowym a teistycznym obrazem świata.

Nie świadczy to oczywiście o dyskredytacji nieinterwencyjonistycznej koncepcji działania Boga, ale o jej korekcie, polegającej na poszerzeniu i ubogaceniu, które nie łamie jej wewnętrznych zasad, ale je uwalnia. Wszak nieinterwencyjonistyczna teoria działania Boga sama w sobie nie wyklucza działania ponad lub obok natury. Korekta przeze mnie zaproponowana pokazuje, że takie działanie pozostaje w pełnej zgodzie z prawami natury, a nawet ową naturę przenika, konstytuuje i definiuje, chociaż nie jest nią bezwzględnie związane. Taka interpretacja Bożego działania jest więc o tyle korzystna, że nie wiąże ona działania Boga, nie sprawia problemu z odróżnieniem działania naturalnego od działania łaski, nie oddzielając ich jednak radykalnie od siebie, jak również wydaje się zachowywać w pełni postulat jedności i ciągłości działania Boga w świecie.

BIBLIOGRAFIA

- Balthasar H.U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. I: *Kontemplacja postaci*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2008.
- Dermine F.-M., *Mistycy i wizjonerzy: twarz w twarz z niewidzialnym światem*, tłum. A. Mrozek, Warszawa 2006.
- Edwards D., *Jak działa Bóg?*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2013.
- Edwards D., *Bóg ewolucji: teologia trynitarna*, tłum. Ł. Kwiatek, Kraków 2016.
- Ferguson K., *Ogień w równaniach. Nauka, religia i poszukiwanie Boga*, tłum. P. Amsterdamski, Kraków 2016.
- Galot J., *Dieu souffre-t-il?*, Paris 1976.

- Garrigou-Lagrange R., *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, tłum. T. Landy, Niepokalanów 1998.
- Heller M., *Sens życia i sens wszechświata: studia z teologii współczesnej*, Kraków 2014.
- Merton T., *Doświadczenie wewnętrzne: zapiski o kontemplacji*, tłum. I. Zarębska, P. Zarębski, Kraków 2005.
- Merton T., *Wspinaczka ku Prawdzie*, tłum. P. Parlej, Kraków 2008.
- Monton B., *God acts in the Quantum World*, w: *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, tom 5, ed. J. Kvanvig, Oxford 2014, s. 167–184.
- O'Donnell J.J., *Klucz do teologii Hansa Ursa von Balthasara*, tłum. A. Wałęcki, Kraków 2005.
- Ozorowski M., *Bóg a stworzenie w teologii katolickiej*, „Paedagogia Christiana” 28 (2011), nr 2, s. 84–98.
- Pabjan T., *Nieinterwencjonistyczny model działania Boga w świecie przyrody*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 35 (2016), nr 1, s. 33–49.
- Pabjan T., *Anatomia konfliktu. Między nowym ateizmem a teologią nauki*, Kraków 2016.
- Plantinga A., *Where the Conflict really lies: Science, Religion, and Naturalism*, Oxford 2011.
- Rahner K., *Podstawowy wykład wiary: wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1987.
- Rahner K., *Pisma wybrane*, t. 1, tłum. G. Bubel, Kraków 2005.
- Ratzinger J., *Chrystus i Jego Kościół*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005.
- Ruiz Salvador F., *Święty Jan od Krzyża: pisarz, pisma, nauka*, tłum. J.E. Bielecki, Kraków 1998.
- Rusecki M., *Traktat o objawieniu*, Kraków 2007.
- Seweryniak H., *Fundamentalne cechy objawienia biblijnego*, „Studia Płockie” 19 (1991), s. 7–16.
- Sobór Watykański I, *Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej „Dei Filius”*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych: tekst grecki, łaciński, polski*, t. 4, red. A. Baron, H. Pietras, tłum. A. Baron, M. Karas, J.D. Szczurek, Kraków 2003, s. 888–905.
- Subdrack J., *Mistyka*, tłum. B. Białecki, Kraków 1996.
- Szczurek J.D., *Trójjedyny: traktat o Bogu w Trójcy Świętej jedynym*, Kraków 2003.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. S. Błech, Londyn 1962.
- Woźniak R.J., *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*, Poznań 2012.

Słowa kluczowe: nauka i religia, stworzenie, uświęcenie, przebóstwienie, boska ekonomia

THE NONINTERVENTIONIST THEORY OF GOD'S ACTION. ANALYSIS,
DIAGNOSIS AND MODEL CORRECTION

Summary

The interaction between theology and science not only stimulates the former to justify its thesis as harmonious with the scientific view of the world, but also motivates it to search new models that would interpret exhaustively its statements in accordance with scientific discoveries and to outline the scope of its further development in the area of coherency between theology and science. The noninterventionist theory of God's action constitutes one of the most interesting model of such an approach.

However, this model being profoundly analysed, despite its large possibility to synthesize the theological view with the scientific one, may cause some doubts. It is so since this model seems to reduce subtly and decompose internally the God's action while searching its coherency with the world's action.

This article attempts to diagnose that potential risk as well as to propose some modifications and enlargements of the model in order to make it more harmonious with traditional views of God's action, but without damage on its innovative capacities.

Keywords: science and religion, creation, sanctification, deification, God's economy