

**TEOLOGIA INFORMACJI JAKO ODPOWIEDŹ NA KRYZYS
W IDEI STWORZENIA SPOWODOWANY ATEISTYCZNĄ
INTERPRETACJĄ WYNIKÓW BADAŃ PROWADZONYCH
NA GRUNCIE NAUK PRZYRODNICZYCH**

Wojciech Jaźniewicz*
Będargowo

Joseph Ratzinger w jednym ze swoich wykładów, które były emitowane w specjalnym programie Radia Bawarskiego w grudniu 1969 roku, wygłosił opinię, iż współcześnie wiara nie ma już wsparcia ze strony filozofii i dlatego nagle okazało się, iż jest ona niejako zawieszona w powietrzu. Przyszły papież dał wówczas wyraz przekonaniu, iż jedną z przyczyn rozejścia się filozofii i teologii jest kryzys samej filozofii, który ma polegać m.in. na zaniku pewności, że człowiek może w przekonujący sposób wyjść poza obszar fizyki ku istocie bytu i jego podstawie. Źródłem takiego stanu rzeczy upatrywał on w filozofii Kanta, od którego „jedność myśli filozoficznej ulega coraz większemu rozbięciu”, co powoduje, iż wiara nie ma trwałego i pewnego oparcia w przestrzeni ludzkiego myślenia, a wszelkie próby znalezienia takiej podstawy pozostają bezowocne¹.

Jednym z przejawów kryzysu, o którym z górami czterdzieści lat temu mówił Joseph Ratzinger, jest niewątpliwie wywołany postępowaniem nauk przyrodniczych kryzys filozoficznej i religijnej idei stworzenia.

Bez względu na to, jak będziemy opisywać samo pojęcie „stworzenia”, zawsze będzie ono implikowało istnienie Boga, postrzeganego jako Źródło i Początek wszelkiej rzeczywistości. Zdaniem Paula Auvray’ego myśl ta zawiera

* Ks. dr Wojciech Jaźniewicz – w 2012 roku na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie obronił doktorat z teologii dogmatycznej; w centrum zainteresowania autora znajdują się: filozofia i teologia czasu, filozofia przyrody, filozofia informacji. Adres: Będargowo 7/4, 72–005 Przeclaw; e-mail: wojciechjazniewicz@interia.pl.

¹ Por. J. Ratzinger, *Wiara i przyszłość*, tłum. J. Merecki, Kraków 2007, s. 40.

się już w samym, objawionym Mojżeszowi, imieniu Boga – Jahwe, które pierwotnie miało określać funkcję: „Ten, który daje byt”². Problem pojawia się dopiero wtedy, gdy zaczynamy zastanawiać się, czymże ów początek miałby być? Gdzie go poszukiwać? W którym punkcie przestrzeni i w jakiej chwili czasu? A może przeciwnie: może pozostaje on ukryty gdzieś poza tymi dwiema kategoriami?

Odnosimy wrażenie, że odpowiedź na te pytania jest dla „zawodowego teologa” jasna i niepozostawiająca wątpliwości. Będzie ona mniej lub bardziej zbliżona do definicji zawartej w *Małym słowniku teologicznym* Karla Rahnera i Herberta Vorgrimlera, gdzie czytamy, że „początek [jest] podstawą całości, umożliwiającą dopiero jej historię. [Tym samym] pojęcie początku przekracza [...] pojęcie formalnego, zewnętrznego czasu. Początek nadaje całości swą istotę i wraz z nią konkretne warunki urzeczywistnienia całości”³. Ten sposób postrzegania zagadnienia absolutnego początku doskonale wyraził Czesław S. Bartnik, pisząc, że „w teologii chrześcijańskiej «Początek» to Bóg, Logos, Chrystus, źródło genezy”⁴.

Tak sformułowane stanowisko teologii może być postrzegane jako próba uwolnienia się od dawnego uwikłania nauki o stworzeniu w kategorii czasu i przestrzeni. Czy jednak zabieg ten rzeczywiście się udał, pozostaje sprawą dyskusyjną. Do dzisiaj wielu badaczy pragnie wierzyć, że udowodnienie, iż świat miał czasowy początek, będzie jednoznaczne z potwierdzeniem „przyrodniczych” argumentów na istnienie Boga Stwórcy. Największe nadzieje wiążą przy tym z filozoficznymi konsekwencjami takich zjawisk, jak wzrost entropii we wszechświecie oraz jego przestrzenna ekspansja.

Nie można jednak oprzeć się wrażeniu, że wielkie oczekiwania związane z tego typu argumentacją ostatecznie okażą się mocno przesadzone. Z jednej strony charakter „przyrodniczych” dowodów na istnienie Boga ma niewielką wartość w znaczeniu, które zostało przypisane temu pojęciu we współczesnej nauce⁵. Z drugiej strony poszukiwania prowadzone w tym kierunku wydają się raczej pewną próbą usprawiedliwienia doktryny o stworzeniu wobec współczesnego świata niż naukowym sposobem poszukiwania prawdy. Jedynym racjonalnym wyjściem z przedstawionej tu patowej sytuacji jest zatem pogodzenie się

² Por. P. Avray, *Stworzenie*, w: X. Leon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1994, s. 908.

³ K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1996, s. 399.

⁴ C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. I, Lublin 2000, s. 254.

⁵ Por. L. Wciórka, *Wiedzieć, że jest Bóg*, Poznań 1994, s. 117.

z faktem, że nauki przyrodnicze będą poszukiwały wyjaśnienia w obrębie świata poddającego się doświadczeniu, a więc niejako od środka, podczas gdy domeną teologii i po części filozofii jest poszukiwanie uzasadnień w perspektywie transcendentnej, a zatem jakby przekraczając jego granice i patrząc nań z pewnego dystansu.

1. Kryzys obrazu Boga jako Stwórcy

Dawniejsza teologia postrzegała stworzenie jako kosmos wyłoniony z chaosu oraz jako porządek i organizację wprowadzoną przez Boga w pierwotny zamęt, którego obraz dają pierwsze wersety Księgi Rodzaju, co miała potwierdzać Księga Mądrości, sugerująca, iż Bóg stworzył świat z beładnej materii (por. Mdr 11,17)⁶. Kreacja jest tu opisywana jako tchnienie Ducha w bezkształtną materię, która dzięki temu otrzymuje właściwe, zaplanowane wcześniej wymiary⁷. Nietrudno zorientować się, iż taka teologiczna wizja jest w znacznym stopniu wynikiem odczytywania Objawienia w duchu filozofii platońskiej, która w interesującym nas aspekcie najpełniej została przedstawiona w dialogu zatytułowanym *Timaios*. Lektura tego pisma przekonuje nas, że Platon dostrzega w świecie pewną myśl, uporządkowanie, które nie może pochodzić od niego samego. Dla wytłumaczenia geometrycznej i logicznej budowy świata sięga zatem po koncepcję Demiurga, kształtującego świat według wcześniej istniejącego wzoru, którym miała być idea istoty żywej⁸.

Także późniejsza teologia stworzenia, której z niemałym trudem udało się uwolnić, przynajmniej częściowo, od wpływów grecko-platońskich⁹, nie zrezygnowała z poszukiwania prawzoru, źródła i początku całej rzeczywistości. Prowadzona w tym kierunku refleksja pozwoliła teologom ponownie odkryć to, co było wiadome od samego początku, a co już św. Paweł zapisał w swoich listach: „jeden

⁶ Pomijamy w tym miejscu całe zagadnienie stworzenia *ex nihilo* (*de nihilo*), które zostało podane jako prawda wiary już na Soborze Laterańskim IV w 1215 roku w konstytucji *De fide catholica*, gdzie czytamy: „On to swoją wszechmocną potęgą równocześnie, od początku czasu, stworzył z niczego jeden i drugi rodzaj stworzeń, duchowe i cielesne, to znaczy anielskie i ziemskie, a wreszcie stworzenie ludzkie, jako współkształtowane zarówno z ducha, jak i z ciała” (Sobór Laterański IV, *De fide Catholica*, 1.1, cyt. za: A. Baron, H. Pietras [red.], *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. II, Kraków 2007, s. 221). Interesuje nas tutaj jedynie filozoficzny obraz Boga Stworzyciela jako Architekta i Konstruktora świata, który swymi korzeniami tkwi jeszcze w myśli platońskiej.

⁷ Por. J. Hani, *Symbolika świątyni chrześcijańskiej*, tłum. A.Q. Laviqne, Kraków 1998, s. 36.

⁸ Por. Platon, *Timaios*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1999, s. 32–37.

⁹ Por. C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, s. 249.

[jest] Pan, Jezus Chrystus, przez którego wszystko się stało i dzięki któremu i my jesteśmy” (1 Kor 8,6); „Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone. On jest przed wszystkim i wszystko w Nim ma istnienie” (Kol 1,16–17). To Chrystus, jako ostateczny motyw wszelkiego aktu stwórczego ze strony Ojca, wyprowadza byty z nicości, aby mogły istnieć¹⁰. On jest realnym obrazem Boga w Stworzeniu, a także Zasadą, Celem i Sensem całego kosmosu. Przekonanie to jest szczególnie wyraźne w teologii opartej na tym sposobie widzenia Osoby Jezusa Chrystusa, który jest charakterystyczny dla czwartej Ewangelii, a który wiąże Syna Bożego z onomastyczną teorią stworzenia świata za pośrednictwem wypowiedzianego przez Boga Słowa¹¹.

Możemy zatem powiedzieć, iż w teologii chrześcijańskiej u samych podstaw istnienia świata znajduje się Boski Logos, Syn Boży, Osobowa Mądrość, która nadaje światu kierunek i sens. Oto orędzie, które wywołuje dziś sprzeciw wielu myślicieli niezdolnych do tego, aby w ewoluującym świecie dopatrzeć się jakiegokolwiek planu. Wyniki badań, które są prowadzone w obszarze fizyki i biologii zdają się potwierdzać założenie, iż ewolucja kosmosu, a ewolucja życia w szczególności, są całkowicie bezkierunkowymi i ślepyimi procesami. Tak ewolucję przedstawia choćby Władysław Kunicki-Goldfinger, gdy, pisząc: „Ewolucja nie ma programu ani celu. Jest ślepa i losowa, a pozorny kierunek ewolucji, jaki obserwujemy, wynika z licznych ograniczeń, narzucanych przez czynniki fizyczne i chemiczne oraz przez przeszłe zdarzenia ewolucyjne i rozwojowe”¹².

Podobne poglądy znajdziemy także w książkach słynnego zoologa, etologa i ewolucjonisty Richarda Dawkinsa. Ten z kolei badacz przekonuje nas, że wszechświat prawdopodobnie nie ma żadnego celu¹³ oraz że sama ewolucja pozostaje ślepa wobec przyszłości¹⁴.

Jeszcze dalej w formułowaniu filozoficznych konsekwencji wyników badań przyrodniczych idą ci myśliciele, którzy źródeł istnienia świata i człowieka poszukują w pierwotnym chaosie, pozostającym i dzisiaj zasadą jego istnienia. Przykładem mogą być choćby poglądy brytyjskiego chemika Petera Atkinsa. W swojej książce zatytułowanej *The Second Law* pisze on m.in., że wszyscy jesteśmy „dziećmi chaosu”, a najgłębszą strukturą wszelkich zmian jest rozpad.

¹⁰ Por. C.S. Bartnik, *Chrystus – Syn Boga Żywego*, Lublin 2000, s. 317.

¹¹ Por. Tamże, s. 304.

¹² Por. W.J. Kunicki-Goldfinger, *Znikąd donikąd*, Warszawa 1993, s. 23–24.

¹³ Por. R. Dawkins, *Rozplątanie tęczy*, tłum. M. Betley, Warszawa 2001, s. 9.

¹⁴ Por. R. Dawkins, *Samolubny gen*, tłum. M. Skoneczny, Warszawa 2012, s. 44.

Badacz ten twierdzi, że u fundamentu istnienia są tylko błędy i fala nieuporządkowania. Z tego wynika, że nie istnieje żaden cel rozwoju świata i człowieka, a wszystko, co nam pozostaje, to sam kierunek, w jakim zdążamy. Autor powiada, że jest to ponury stan, który trzeba zaakceptować, by z kolei głęboko i beznamiętnie wejrzeć do serca wszechświata¹⁵.

Do tych stwierdzeń należy dodać również takie, które wskazując na możliwość istnienia świata w stanie stacjonarnym lub pozbawionym granic i brzegów, pozwalają wyeliminować z naukowego dyskursu pytanie o początek, a tym samym wszelkie implikacje dotyczące Stwórcy.

Podane tu przykłady poglądów znanych naukowców mają jedną cechę wspólną. Zakładają mianowicie, że istniejąca rzeczywistość sama siebie tłumaczy. Innymi słowy, do opisanie i wyjaśnienia wszelkich zjawisk, jakie badamy, wystarczą kategorie i pojęcia nieodwołujące się do rzeczywistości transcendentnych wobec obserwowalnego świata. Świat jest jednocześnie pytaniem i odpowiedzią. John Puddefoot sugeruje, że w płaszczyźnie filozoficznej przyjęcie takiego paradygmatu będzie równoznaczne z uznaniem, iż świat można wyjaśnić, ograniczając się do samego języka¹⁶. Wydaje się, że coś z tego sposobu rozumienia rzeczywistości można odnaleźć już w pracach Ernsta Cassirera, który komentując dzieła Mikołaja z Kuzy, powiada, że wszelkie poznanie staje się w ostatecznym rachunku językiem¹⁷.

Wniosek, który wynika z tych rozważań, nie nastraja optymizmem. Jeśli bowiem świat rzeczywiście tłumaczy sam siebie, jeśli jest sam dla siebie wystarczającą racją istnienia, jeżeli jedynym uprawnionym sposobem opisywania go jest stwierdzenie, że jest to zamknięty w sobie produkt bezosobowej informacji, to czy nie przyznamy ostatecznie racji R. Dawkinsowi, który powiada: „Jesteśmy oto maszynami przetrwania – zaprogramowanymi zawczasu robotami, których zadaniem jest ochranianie samolubnych cząstek, zwanych genami”¹⁸.

¹⁵ Por. P. Atkins, *The Second Law*, New York, 1984, s. 200.

¹⁶ Por. J. Puddefoot, *Information and Creation*, w: C. Wassermann, R. Kirby, B. Rordorf (eds.), *The Science and Theology of Information*, Genève 1992, s. 8.

¹⁷ Por. E. Cassirer, *Symbol i język*, tłum. B. Andrzejewski, Poznań 1995, s. 74.

¹⁸ R. Dawkins, *Samolubny gen*, s. 31.

2. Restytucja bałwochwalstwa

Trudno oprzeć się wrażeniu, że twierdzenia o samowyjaśniającym się wszechświecie mają coś wspólnego z tak żarliwie potępianym w starożytności chrześcijańskiej bałwochwalstwem, które ma zastąpić wiarę w Boga Stworzyciela¹⁹. Zamknięci w ciasnym obszarze wyników badań nauk przyrodniczych traktujemy go tak, jakby istniał mocą swej własnej natury (*ens per se*) oraz był niezależny od czegokolwiek innego niż on sam (*primum ens*). Oczywiście, nie można zaprzeczyć, że takie podejście w obszarze badań empirycznych przyniosło skutki pozytywne. Sięgająca swymi korzeniami XVII wieku myśl oświeceniowa, która w wystąpieniu Galileusza i Newtona widziała obietnicę, iż to ludzki rozum, a nie Boskie Objawienie, stanowi najbardziej wiarygodny przewodnik do wiedzy i postępu, otworzyła bramy niezwykłemu rozwojowi nauki i techniki²⁰. Jednakże nic nie wskazuje na to, by tak pojęta koncepcja świata, rozciągnięta na całość ludzkiego poznania, miała przed sobą jakąś świetlaną przyszłość. Przykładem tego, do czego może prowadzić poszukiwanie „ostatecznych wyjaśnień” w samej tylko fizyce, są komentarze Stephena Hawkinga do najnowszych modeli kosmologicznych. Słynny badacz tajemnic wszechświata powiada m.in.: „Gdy odkryjemy kompletną teorię, z biegiem czasu stanie się ona zrozumiała dla szerokich kręgów społeczeństwa, nie tylko dla paru naukowców. Wtedy wszyscy, zarówno naukowcy i filozofowie, jak i zwykli, przeciętni ludzie będą mogli wziąć udział w dyskusji nad problemem, dlaczego Wszechświat i my sami istniejemy. Gdy znajdziemy odpowiedź na to pytanie, będzie to ostateczny tryumf ludzkiej inteligencji – poznamy wtedy bowiem myśli Boga”²¹.

Nadzieja ta została jeszcze rozszerzona przez zamieszczoną we wprowadzeniu do jego książki interpretację dzieła Stephena Hawkinga, napisaną przez Carla Sagana, stwierdzającego, że: „Hawking usiłuje znaleźć odpowiedź na słynne pytania Alberta Einsteina, czy Bóg miał swobodę w tworzeniu Wszechświata. Próbuje, jak sam stwierdza wprost, zrozumieć zamysł Boży. To sprawia, że konkluzja – przynajmniej obecna – jest tym bardziej zaskakująca: Wszechświat nie

¹⁹ Zob. np. Atanazy Wielki, *O wcieleniu Słowa*, tłum. M. Wojciechowski, Warszawa 1998, IV; por. J. Puddefoot, art. cyt., s. 8.

²⁰ Por. J. Le Fanu, *Niezwykła istota. Zmagania z tajemnicami człowieka*, tłum. A. Sobolewska, Warszawa 2010, s. 137–138.

²¹ S. Hawking, *Krótką historia czasu*, tłum. P. Amsterdamski, Warszawa 1990, s. 177.

ma granic w przestrzeni, nie ma początku i końca w czasie, nie ma też w nim nic do robienia dla Stwórcy”²².

Niezwykle atrakcyjnie prezentująca się koncepcja świata bez brzegów zawiera jedną, fundamentalną wadę, na którą nie zwracają uwagi jej zwolennicy, ogłaszający koniec „koncepcji Boga”. Oto postulaty Stephena Hawkinga mają charakter nie tyle argumentu rzeczowego, ile raczej taki, który został przez Michała Hellera określony jako typ „być może”²³. Przy czym w miarę postępu badań wątpliwość nie maleje, lecz wzrasta, tak że Wiesław Dyk będzie mógł określić pomysły Stephena Hawkinga mianem „wytworu wyobraźni”²⁴.

Co dziś możemy powiedzieć? Pewnie tylko tyle, że odkrycie jednej, fundamentalnej teorii, która wszystkie znane nam fakty łączyłaby w jedną sieć logicznych wyników, jeszcze nie powstała i można żywić uzasadnione wątpliwości, czy jej stworzenie jest w ogóle możliwe. Trudno przy obecnym stanie wiedzy nie wziąć pod uwagę stwierdzenia, że zamknięta w ciasnej perspektywie świata wiedza będzie musiała dzielić jego los opisany przez drugie prawo termodynamiki. J. Puddefoot, używając tej metafory, stwierdza, że wiedza pozbawiona źródła, które wciąż by ją zasilalo, będzie podlegała stałemu i nieuchronnemu wzrostowi entropii²⁵.

3. Teologia informacji

Jak już wspomniano, w przeciwieństwie do filozoficznej koncepcji ateizujących naukowców teologia chrześcijańska opiera się na stwierdzeniu, że świat znajduje swoje uzasadnienie poza własnym istnieniem. W tym miejscu chcielibyśmy wskazać na pewne nowe możliwości poznawcze i interpretacyjne, które pojawiają się przy próbie rozwinięcia tej myśli w kontekście badań nad informacyjną stroną wszechświata. Wydaje się, że temat ten nie jest w kręgach teologów zbyt popularny, choć konieczność podjęcia odnośnych badań była już podnoszona. Do najciekawszych prób zmierzenia się z tym zagadnieniem należy konferencja naukowa zorganizowana w Genewie w 1990 roku pod hasłem: „Informacja i wie-

²² Tamże.

²³ Por. M. Heller, *Teologia i Wszechświat*, Tarnów 2009, s. 208.

²⁴ Por. W. Dyk, *Człowiek w rozszerzającym się wszechświecie*, Szczecin 2003, s. 138.

²⁵ Por. J. Puddefoot, art. cyt., s. 8–9.

dza w nauce i teologii”²⁶. Jednym z głównych wniosków pokonferencyjnych była konstatacja, że zarówno nauka, jak i teologia mają sobie na tym gruncie wiele do powiedzenia. Wydaje się, że obecnie właśnie na tym obszarze ludzkich dociekań doskonale sprawdza się pogląd M. Hellera, który powiedział, że odnośnie do teologii i nauki „z jednej strony mamy konflikt, z drugiej jednak twórcze oddziaływanie. [...] obie te sfery ludzkiej działalności zawsze ze sobą oddziaływały pomimo nierzadkich konfliktów i prób wzajemnego odseparowania od siebie”²⁷. Na czym konkretnie miałyby to polegać? Może przede wszystkim na wzajemnej nauce stawiania nowych pytań i wspólnym zadziwieniu nad tajemnicą informacyjnego wszechświata?

Pamiętamy owo wielkie zdziwienie, które towarzyszyło A. Einsteinowi w czasie prac zmierzających do wnikięcia w strukturę rzeczywistości. Wynikało ono z faktu, że świat jest dla nas poznawalny i może stać się zrozumiały. Pisał on: „Wyrażenie «zrozumiałość» jest tutaj używane w sensie najbardziej ograniczonym. Oznacza tworzenie jakiegoś porządku pośród wrażeń zmysłowych. Porządek ten powstaje na drodze tworzenia pojęć ogólnych, relacji między tymi pojęciami oraz między pojęciami a doświadczeniem zmysłowym. To właśnie w tym sensie świat naszych doświadczeń zmysłowych jest zrozumiały. Fakt tej zrozumiałości jest cudem”²⁸.

To, co tak bardzo dziwi A. Einsteina, dla wierzącego teologa powinno być punktem wyjścia dla refleksji nad tajemnicą racjonalności wszechświata, która swoje uzasadnienie znajduje w akcie stwórczym, będącym urzeczywistnieniem rozumnego zamysłu Boga²⁹. Nie ma innego tak przekonującego dowodu na poznawalność wszechświata, jak uznanie Boskiego Logosu za jego racjonalną zasadę. Uczynił to już Atanazy, który widział w Logosie rządzący i ożywiający pierwiastek kosmosu³⁰. Niektórzy wręcz twierdzą, że dla biskupa Aleksandrii Logos był niejako „istnieniem świata”³¹. Nawiązując do tej starożytnej nauki Ojców Kościoła, Olaf Pedersen przekonuje, że całe późniejsze postrzeganie świata, które z bie-

²⁶ C. Wassermann, R. Kirby, B. Rordorf (eds.), *The Science and Theology of Information*, Genève 1992.

²⁷ M. Heller, dz. cyt., s. 129.

²⁸ A. Einstein, *Physics and Reality*, w: tenże, *Ideas and Opinion*, New York 1960, s. 292.

²⁹ Por. M. Heller, dz. cyt., s. 84; tenże, *Sens życia i sens Wszechświata*, Tarnów 2002, s. 40.

³⁰ Por. Atanazy Wielki, *Przeciw poganom* (PSP 62), tłum. M. Wojciechowski, Warszawa 2000, s. 35; J. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mróvkówna, Warszawa 1988, s. 214.

³¹ Por. P. Szewczyk, *Człowieczeństwo Logosu według Atanazego Wielkiego*, Kraków 2010, s. 123.

giem czasu zaczęto nazywać „naukowym”, jest w jakiś sposób od niej zależne. Badacz ten powiada: „naukowe podejście do natury miało korzystać z tego, że racjonalność świata ukazuje, iż Bóg, będąc immanentny w przyrodzie, zarazem całkowicie ją transcenduje”³².

Chrześcijańska nauka o Słowie pozostaje wciąż nie do końca wykorzystanym bogactwem myśli, idei i inspiracji, które mogą być pomocne tym współczesnym badaczom, którzy skłonni są twierdzić, że nie co innego jak informacja tworzy zasadniczą istotę stworzenia³³.

Jednym z tych badaczy jest zmarły w 2008 roku fizyk amerykański John Wheeler, który wyraził tę myśl w słynnym aforyzmie: „It from bit”³⁴. Ten współpracownik Alberta Einsteina i Nielsa Bohra próbował wykazać, że cała fizyczna strona wszechświata ma informacyjne źródło, co upodabnia ją do gigantycznego komputera – kosmicznej maszyny przetwarzającej informację³⁵. Także przywoływany tutaj R. Dawkins przyznaje, że „u źródła każdej żywej istoty leży nie ogień, nie ciepły oddech i nie «życiowa iskra» tylko informacja, słowa, instrukcje. [...] Jeśli ktoś chce zrozumieć życie, nie powinien myśleć o dynamicznych, pulsujących żelach i wydzielinach, lecz o technologii informacyjnej”³⁶. I tak we wszystkich systemach, które są dostępne naszemu badaniu, informacja jawi się jako ich podstawowa własność, decydująca zarówno o trwaniu danej struktury czy procesu, jak i o jego sprawnym działaniu i osiągnięciu celu³⁷. Trzeba wręcz mówić o tym, że pojęciu informacji przysługuje własność ontyczności, a dzięki swojemu powiązaniu oraz wzajemnemu oddziaływaniu z materią i energią musi być rozpatrywana jako składnik samej rzeczywistości oraz jej naukowego opisu. Nie utożsamia się ona ani z materią, ani z energią, lecz jest odrębnym, trzecim elementem struktury świata³⁸.

³² Por. O. Pedersen, *Konflikt czy symbioza*, tłum. W. Skoczny, Tarnów 1997, s. 92.

³³ Por. J. Gleick, *Informacja. Bit. Wszechświat. Rewolucja*, tłum. G. Siwek, Kraków 2012, s. 15.

³⁴ J.A. Wheeler, *Recent Thinking about the Nature of the Physical World: It from Bit*, w: R. Mendell, A. Mincer (eds.), *Frontiers in Cosmic Physics: Symposium in Memory of Serge Alexander Korff*, New York 1992, s. 349–364.

³⁵ Por. J. Gleick, dz. cyt., s. 15.

³⁶ R. Dawkins, *Ślepy zegarmistrz, czyli jak ewolucja dowodzi, że świat nie został zaplanowany*, tłum. A. Hoffman, Warszawa 1997, s. 99.

³⁷ Por. S.W. Ślaga, *Dwie interpretacje genezy informacji biologicznej*, „Studia Philosophiae Christianae” 1995, z. 1, s. 61.

³⁸ Por. M. Lubański, *Informacja – system*, w: M. Heller, M. Lubański, S.W. Ślaga, *Zagadnienia filozoficzne współczesnej nauki. Wstęp do filozofii przyrody*, Warszawa 1992, s. 100.

Nauki przyrodnicze, w których wykorzystuje się wiedzę o informacji i termodynamikę statyczną, pozwalają na takie modelowanie wszechświata, w którym jest on postrzegany jako jeden złożony proces, w którym tworzenie porządku z chaosu jest równoznaczne z procesem komunikacji, czyli przekazywania informacji. W takim ujęciu wszechświat nie przypomina już – jak to miało miejsce w starożytności – żywego organizmu ani wielkiej maszyny, którą rządzą prawa mechaniki klasycznej Newtona. Powiemy raczej, że wszechświat rzeczywiście przypomina maszynę liczącą, w której następuje nieprzerwana wymiana bitów, przekaz stanów kwantowych, a każda gwiazda, każda mgławica i każda cząstka to procesor informacji³⁹.

W tym jednorodnym informacyjnym wszechświecie jeden jej produkt wydaje się zyskiwać jakąś władzę nad samą informacją. Jest nim człowiek. Jedyny, który odbierając informację, a nawet będąc jej produktem, może pytać o jej pierwotne źródło. Stąd należy zasugerować, że badając świat, wsłuchujemy się w Słowo Boga, odkrywamy prawdę o nas samych i cel, do którego nas Bóg przeznaczył. Jeśli uda się nam dowiedzieć czegoś więcej o wszechświecie, dowiemy się jednocześnie więcej o kierunku, który Bóg nadał światu w akcie stworzenia. Przed teologią staje zatem wielkie zadanie ponownego namysłu nad zagadnieniem obecności Boga w świecie, a przede wszystkim nad immanencją i transcendencją Logosu wobec świata. Jest to ważne głównie z tego powodu, że pojawiają się pomysły utożsamienia Logosu z informacją i uznanie Go za „duszę wszechświata”, w czym można dopatrywać się niemal kopi starożytnych poglądów stoickich, od których tak zdecydowanie odcinał się św. Atanazy⁴⁰. Wypada zastanowić się nad zagadnieniem kategorii informacji jako kategorii teologicznej. Wszak Objawienie ma charakter wybitnie informacyjny, a głównym jego zadaniem jest w jakiś sposób dostroić ludzki sposób myślenia o Bogu, o sobie i o świecie do tego, jak Bóg poznaje siebie samego, nas i świat⁴¹. W końcu przedmiotem teologicznej refleksji należy uczynić sposób kształtowania rzeczywistości przez przekazywanie informacji oraz granice naszej władzy nad informacją, co jest szczególnie istotne w świecie, w którym człowiek rości sobie prawo zmiany informacji gene-

³⁹ Por. S. Lloyd, *Programming the Universe. A Quantum Computer Scientist Takes on the Cosmos*, New York 2007, s. 169–174; J. Gleick, dz. cyt., s. 15–16; M. Heller, *Podglądanie Wszechświata*, Kraków 2011, s. 38–41.

⁴⁰ Por. J. Puddefoot, art. cyt., s. 15–16; Cicero, *Academia Posteriora*, I, 11, 39; P. Szewczyk, dz. cyt., s. 126.

⁴¹ Więcej na ten temat zob. E. Voegelin, *Izrael i Objawienie*, tłum. M. Czarnecki, Warszawa 2014.

tycznej, stanowiącej zasadę istnienia organizmów żywych i samego człowieka. Ostatecznie wyrażamy nadzieję, że podjęcie prac nad filozoficznymi aspektami teorii informacji da teologii doskonałe narzędzie do dalszych badań, o które apelował czterdzieści lat temu Joseph Ratzinger. Wszak od dwóch tysięcy lat wiemy, że poszukiwanie zrozumienia świata stało się zarazem poszukiwaniem Chrystusa – odwiecznego Logosu, który wszedł w naszą historię, przynosząc informację, która zmieniła świat radykalnie – otworzyła go na rzeczywistość zbawienia.

Bibliografia

- Atanazy Wielki, *O wcieleniu Słowa*, tłum. M. Wojciechowski, Warszawa 1998.
- Atanazy Wielki, *Przeciw poganom* (PSP 62), tłum. M. Wojciechowski, Warszawa 2000.
- Atkins P., *The Second Law*, New York 1984.
- Avray P., *Stworzenie*, w: X. Leon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1994.
- Baron A., Pietras H. (red.), *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. II, Kraków 2007.
- Bartnik C.S., *Chrystus – Syn Boga Żywego*, Lublin 2000.
- Bartnik C.S., *Dogmatyka katolicka*, t. I, Lublin 2000.
- Cassirer E., *Symbol i język*, tłum. B. Andrzejewski, Poznań 1995.
- Cicero, *Academia Posteriora*, ed. M. Ruch, Paris 1970.
- Dawkins R., *Rozplątanie tęczy*, tłum. M. Betley, Warszawa 2001.
- Dawkins R., *Samolubny gen*, tłum. M. Skoneczny, Warszawa 2012.
- Dawkins R., *Ślepy zegarmistrz, czyli jak ewolucja dowodzi, że świat nie został zaplanowany*, tłum. A. Hoffman, Warszawa 1997.
- Dyk W., *Człowiek w rozszerzającym się wszechświecie*, Szczecin 2003.
- Einstein A., *Physics and reality*, w: A. Einstein, *Ideas and Opinion*, New York 1960, s. 290–323.
- Gleick J., *Informacja. Bit. Wszechświat. Rewolucja*, tłum. G. Siwek, Kraków 2012.
- Hani J., *Symbolika świątyni chrześcijańskiej*, tłum. A.Q. Lavique, Kraków 1998.
- Hawking S., *Krótką historia czasu*, tłum. P. Amsterdamski, Warszawa 1990.
- Heller M., *Podglądanie Wszechświata*, Kraków 2011.
- Heller M., *Sens życia i sens Wszechświata*, Tarnów 2002.
- Heller M., *Teologia i Wszechświat*, Tarnów 2009.
- Kelly J., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrówkówna, Warszawa 1988.
- Kunicki-Goldfinger W.J., *Znikąd donikąd*, Warszawa 1993.
- Le Fanu J., *Niezwykła istota. Zmagania z tajemnicami człowieka*, tłum. A. Sobolewska, Warszawa 2010.
- Lloyd S., *Programming the Universe. A Quantum Computer Scientist Takes on the Cosmos*, New York 2007.

- Lubański M., *Informacja – system*, w: M. Heller, M. Lubański, S.W. Ślaga, *Zagadnienia filozoficzne współczesnej nauki. Wstęp do filozofii przyrody*, Warszawa 1992, s. 13–153.
- Pedersen O., *Konflikt czy symbioza*, tłum. W. Skoczny, Tarnów 1997.
- Platon, *Timaios*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1999.
- Puddefoot J., *Information and Creation*, w: C. Wassermann, R. Kirby, B. Rordorf (eds.), *The Science and Theology of Information*, Genève 1992, s. 7–25.
- Ratzinger J., *Wiara i przyszłość*, tłum. J. Merecki, Kraków 2007.
- Ślaga S.W., *Dwie interpretacje genezy informacji biologicznej*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1995, z. 1, s. 59–81.
- Szewczyk P., *Człowieczeństwo Logosu według Atanazego Wielkiego*, Kraków 2010.
- Wassermann C., Kirby R., Rordorf B. (eds.), *The Science and Theology of Information*, Genève 1992.
- Wciórka L., *Wiedzieć, że jest Bóg*, Poznań 1994.
- Wheeler J.A., *Recent Thinking about the Nature of the Physical World: It from Bit*, w: R. Mendell, A. Mincer (eds.), *Frontiers in Cosmic Physics: Symposium in Memory of Serge Alexander Korff*, New York 1992, s. 349–364.

TEOLOGIA INFORMACJI

JAKO ODPOWIEDŹ NA KRYZYS W IDEI STWORZENIA SPOWODOWANY ATEISTYCZNĄ INTERPRETACJĄ WYNIKÓW BADAŃ PROWADZONYCH NA GRUNCIE NAUK PRZYRODNICZYCH

Streszczenie

Jedną z przyczyn kryzysu, który dotyka badania teologiczne, jest fakt, iż nazbyt często pozbawione są one solidnych podstaw filozoficznych. Szczególnie wyraźnie widać to w podejmowanych dziś próbach opisanego rzeczywistości stworzonej, o której coraz więcej do powiedzenia mają nauki przyrodnicze. Wydaje się, że w tej dziedzinie teologia jest w silnym odwrocie, co jest skrupulatnie wykorzystywane przez naukowców, którzy w duchu paradygmatu ateistycznego opracowują filozoficzne interpretacje wyników badań fizyki, chemii lub biologii.

Nadzieję na zmianę tej sytuacji daje podjęcie systematycznych studiów nad filozoficzną i teologiczną interpretacją teorii informacji. W niniejszym artykule został postawiony postulat podjęcia odnośnych badań, które dają nadzieję na ożywienie twórczego dialogu między naukami humanistycznymi i przyrodniczymi, mającymi za główny cel poszukiwanie prawdy.

Słowa kluczowe: informacja, teologia informacji, relacje między wiarą a nauką

**THEOLOGY OF INFORMATION, AS A RESPONSE TO THE CRISIS CAUSED
BY THE IDEA OF CREATING AN ATHEISTIC INTERPRETATION
OF THE RESULTS OF RESEARCH CONDUCTED ON THE BASIS
OF THE NATURAL SCIENCES**

Summary

One of the reasons for the collapse of theological thinking is the fact that it does not find the support of philosophy. This can be seen in various problems, such as with trying to describe the created reality, about which natural science has increasingly more to say. Theology is in this field in strong retreat, what is precisely used by researchers who develop philosophical interpretations of results of physics, chemistry or biology research.

Hope for a change of this situation is given by philosophical and theological interpretation of the theory of information. It seems to be the place for humanities and natural science to meet, which gives hope of creative re-dialoguing and cooperation in searching the truth.

Keywords: information, theology of information, theology and science

Translated by Wojciech Jaźniewicz

