

KAZIMIERZ JODKOWSKI

NOMA, CUDY I FILTR EKSPLANACYJNY

Konflikt nauki i religii można widzieć dwojako: jako rzeczywisty i jako domniemany. Teza o rzeczywistym konflikcie rozpowszechniła się w XIX stuleciu¹, ale ilustracje czerpała z wcześniejszych wieków. Bardzo popularnym przykładem tego konfliktu była tzw. sprawa Galileusza. Oczywiście, pogląd o konflikcie można było znaleźć w przekonaniach niektórych myślicieli chrześcijańskich i wcześniej², ale dopiero od XIX wieku zyskał on szerokie poparcie. Ze względu na rosnący autorytet nauki teza ta była i jest niewygodna dla ludzi wierzących. Z oczywistych względów preferowali oni pogląd, że konflikt ten jest pozorny.

Prof. dr hab. KAZIMIERZ JODKOWSKI – Zakład Logiki i Metodologii Nauk w Instytucie Filozofii na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Zielonogórskiego; adres do korespondencji: Al. Wojska Polskiego 71A, 65-762 Zielona Góra, e-mail: k.jodkowski@ifil.uz.zgora.pl

¹ Por. J. W. D r a p e r, *History of the Conflict Between Religion and Science*, 5th ed., New York 1875; A. D. W h i t e, *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, New York 1896. Obie książki miały bardzo wiele wydań. Biblioteka Kongresu posiada wydania książki Drapera z lat 1875, 1876, 1877, 1897 (wszystkie wydane przez D. Appleton and Co., New York), 1926 (Vanguard Press, New York) i 1927 (Watts & Co., London) oraz książki White'a z lat 1896, 1910, 1930, 1932 (wszystkie wydane przez D. Appleton and Co., New York), 1960 (Dover Publications, New York), 1965 (Free Press, New York, wersja skrócona) i 1993 (Prometheus Books, Buffalo, N.Y.).

² Nawet w Nowym Testamencie: „Baczenie, aby kto was nie zagarnął w niewolę przez tę filozofię będącą czczym oszustwem, opartą na ludzkim tylko podaniu, na żywiołach świata, a nie na Chrystusie” (Kol 2, 8). Niezgodna z religią filozofia, o której pisał św. Paweł, to nauka, bo innej nauki wówczas nie było.

TEORIA DWU KSIĄG

Tezę o domniemanym charakterze konfliktu nauki i wiary głoszone głównie opierając się na idei dwóch ksiąg: księgi Pisma świętego i księgi przyrody³. Skoro obie zostały napisane przez tego samego Autora, to obie muszą być prawdziwe i nie może istnieć między nimi żaden rzeczywisty konflikt, każdy konflikt musi być pozorny i wynikać ze złego odczytania jednej lub obu ksiąg. Prawdy nie mogą być niezgodne – mówią zwolennicy tego poglądu⁴.

Zwolennicy ci dzielą się na dwa obozy. Jedni, tzw. konkordyści, z faktu wspomnianej niezgodności wyciągają wniosek, że to Biblię odczytano niewłaściwie. W rezultacie postulują przeprowadzenie zabiegu metaforyzacji tego fragmentu Biblii, którego sens dosłowny niezgodny jest z aktualnymi ustaleniami nauki. Zdaniem Ernana McMullina postawę taką przyjmował już św. Augustyn⁵, a tysiąc lat po nim Galileusz. Zaakceptowali oni zasadę, że „ilekroć zaistnieje konflikt pomiędzy dosłowną interpretacją jakiegoś tekstu biblijnego a prawdą dotyczącą przyrody, udowodnioną przy pomocy wiary-

³ Ideę tę nazywano też teorią podwójnego objawienia (por. H. M. Morris, *The Biblical Basis for Modern Science*, Green Forest, AR 2002 s. 37-39).

⁴ Pogląd ten głosiła grupa brytyjskich uczonych i teistów z drugiej połowy XVII wieku: Newton, Halley, Boyle, Hooke, Ray (por. S. J. Gould, *Skały wieków. Nauka i religia w pełni życia*, przeł. J. Bieroń, Poznań 2002 s. 21-22). Popularny jest do dzisiaj: „Nauka jest tylko próbą interpretacji faktów natury przez człowieka, podczas gdy teologia biblijna jest tylko interpretacją słowa zawartego w Piśmie podejmowaną przez człowieka. Różnice «nie do pogodzenia» mają swoje źródło w niewłaściwej interpretacji” (H. Ross, *General Revelation: Nature's Testament*, „Philosophia Christi” 21 (1998), nr 1; www.reasons.org/resources/apologetics/philchristi.html?main); „Właściwe zrozumienie Bożego słowa (Pisma) oraz Bożego świata (natury) jako dwóch objawień (jednego werbalnego, drugiego fizycznego) pochodzących od jednego Boga, nigdy nie może doprowadzić do ich wzajemnej sprzeczności” (*What We Believe. Our Statement of Faith*, www.reasons.org/about/sof.html?main).

⁵ Douglas Futuyma jednak cytuje (bez podania źródła) św. Augustyna jako mówiącego: „niczego nie można zaakceptować kosztem autorytetu Pisma świętego, gdyż autorytet ten jest większy niż wszystkie moce ludzkiego umysłu” i uważa go, obok św. Ambrożego, za twórcę „jednego z najsilniejszych i najbardziej trwałych przekonań cywilizacji chrześcijańskiej: że każde słowo Biblii jest literalnie prawdziwe” (D. J. Futuyma, *Science on Trial. The Case for Evolution*, New York 1982, s. 3-4). Podobnie Brian W. Harrison wątpi, by Ojcowie Kościoła i scholastycy stosowali się do wspomnianej przez McMullina rady (B. W. Harrison, *Bombshelter Theology*, „Watchmaker” 2 (1995), No. 3, s. 26 [1-28], oryginał: „Living Tradition”, May 1994, No. 52).

godnych argumentów, chrześcijanin powinien poddać tekst biblijny reinterpretacji metaforycznej”⁶. Zasada taka wyraźnie przyjmuje prymat nauki nad Biblią (naturalnie, w tych dziedzinach, w których nauka się wypowiada), co więcej – kryterium, które fragmenty Biblii traktować metaforycznie, jest zewnętrzne, znajduje się poza nią, w nauce właśnie⁷. Oba te punkty są absolutnie nie do przyjęcia dla wszelkiego rodzaju fundamentalistów biblijnych, których zdaniem Biblia nie potrzebuje interpretacji⁸ albo interpretuje się

⁶ E. McMullin, *Ewolucja i stworzenie*, Kraków 1990, s. 2. Podobnie wypowiedział się znany katolicki teolog Stanley L. Jaki: „Kiedykolwiek dobrze ustanowione świadectwo naukowe stoi w sprzeczności z tym lub tamtym twierdzeniem Biblii na temat fizycznego świata, to Biblię należy poddać odpowiedniej reinterpretacji” (S. L. Jaki, *Genesis I: A cosmogenesis?*, „Homiletic and Pastoral Review”, August-September 1993, s. 29 [28-32, 61-64]). Por. też M. Heller, *Z dziejów stosunków między kreacjonizmem i ewolucjonizmem*, [w:] M. Heller, J. Życiński, *Dylematy ewolucji*, Kraków 1990, s. 140-141 [137-147]. Michał Heller w książce *Nowa fizyka i nowa teologia* (Tarnów 1992) rozszerza postawę augustiańsko-galileuszowską na całą relację nauki i wiary, głosząc potrzebę modyfikowania teologii stosownie do osiągnięć nauki (por. też w tej sprawie L. M. Sokółowska, *Kościół a nauka*, „Znak” 1993, nr 456 (maj), s. 119-123).

⁷ O ile łatwo mi przychodzi przyjąć, że ludzie wierzący mogą, nie tracąc swojej wiary, przyjmować tę postawę analizując pierwsze rozdziały Księgę Genesis, to nie bardzo sobie wyobrażam, by pozostając chrześcijanami mogli ją przyjmować dowiedziawszy się, co nauka mówi na temat ciąży dziewic, zmartwychwstania umarłych, rozmnażania chleba, mówienia językami, których się nigdy nie uczyło wcześniej, i tym podobnych spraw. Blocher (H. Blocher, *In the Beginning. The opening chapters of Genesis*, transl. by D. G. Preston, Leicester, England – Downers Grove, IL USA 1984, s. 22) wymienia jeszcze inne wady konkordyzmu: przypisywanie tekstowi biblijnemu zbyt wiele, odczytywanie go w świetle anachronicznych teorii i tym samym zaciemnianie jego sensu, nadawanie tekstowi biblijnemu rozmaitych i wzajemnie niezgodnych interpretacji wskutek korzystania z różnych teorii naukowych.

⁸ „Nie kwestionujemy tego, że Bóg ‘przemawia’ przez Swoje stworzenie, ale takie naturalne objawienie nigdy nie może być uznane za równe co do jasności czy autorytetu Jego spisaniem objawieniu, szczególnie gdy jest często ‘interpretowane’ przez omylnych uczonych, z których wielu nawet nie wierzy Biblii. Pismo Święte faktycznie nie musi być w ogóle ‘interpretowane’, gdyż Bóg znakomicie potrafi powiedzieć dokładnie to, co ma na myśli. Biblię po prostu należy czytać tak, jak jej autor chciał, by ją czytać, a wtedy należy w nią uwierzyć i być posłusznym jej wskazaniom” (Morris, *The Biblical Basis*, s. 37). Większość autorów kreacjonistycznych, w tym Morris, twierdzi, że Księgę Rodzaju należy interpretować literalnie (zob. też M. L. Lubenow, *Bones of Contention: A Creationist Assessment of Human Fossils*, Grand Rapids 1992, s. 146). Niektórzy dodają, że trzeba też uwzględnić język fenomenologiczny (por. R. L. Harris, *The Bible and Cosmology*, „Bulletin of the Evangelical Theological Society” 1962, vol. 5, No. 1 (March), s. 11-17; J. C. Whitcomb, *The Bible and Astronomy*, Winona Lake, IN 1984, s. 13) i metafory (por. W. Gitt, *The Biblical Teaching Concerning Creation*, [w:] *Concepts in*

sama (tzn. dany fragment zyskuje sens w świetle pozostałych fragmentów) i którzy uważają, że Biblię należy interpretować dosłownie, o ile nie istnieją poważne racje biblijne⁹ (np. kontekst) przemawiające przeciwko temu¹⁰. Fundamentalisci¹¹ ci uważają, że to Biblia stanowi najogólniejszą ramę, do której należy dopasować teorie naukowe¹².

Creationism, eds. E. H. Andrews, W. Gitt and W. J. Ouweneel, Welwyn 1986, s. 27). Teistyczny ewolucjonista Davis A. Young tak narzekał na reakcje chrześcijan wobec jego ujęcia pierwszych jedenastu rozdziałów Księgi Rodzaju: „Niektórzy koniecznie chcą wyprowadzić mnie z błędu. Mówią ‘nie mogę pozwolić, by nauka dyktowała moje rozumienie Biblii. Biblia jest nieomylnym Słowem Bożym i chrześcijanie powinni trzymać Boga za słowo akceptując jasne i proste nauczanie Biblii’. Mówią mi też, że Biblia sama się interpretuje i powinno się jej pozwolić przemawiać samej za siebie na swoich własnych warunkach, bez względu na to, co mówi nauka. Powinno się ją interpretować prawie tak, jak gdyby informacja pozabiblijna nie istniała” (D. A. Young, *The Biblical Flood: A Case Study of the Church’s Response to Extrabiblical Evidence*, Carlisle 1995, s. x).

⁹ „Biblijne” nie znaczy „tylko wewnętrzne”. Do ustalania sensu wypowiedzi biblijnych zdaniem fundamentalistów stosować można m.in. reguły zewnętrzne, ale wyłącznie dotyczące okoliczności, w jakich utwór powstał (osoba autora, środowisko, w którym żył, czas i miejsce, warunki i cel powstania utworu). Por. Z. Łyko, *Nauki Pisma Świętego*, Warszawa 1974, s. 43-44. E. H. Andrews zwraca uwagę na znaczenie stylu literackiego, języka obrazowego i priorytet zamierzonego przez autora znaczenia (por. E. H. Andrews, *Christ and the Cosmos*, Welwyn 1986, s. 80-86). Uważa jednak, że tylko teistyczni ewolucjoniści podchodzą do tekstu biblijnego z założeniami odmiennymi od tych, jakie posiadał ich autor (tamże, s. 86). Twierdzenie to staje się wątpliwe, gdy się uwzględni fakt, iż różni kreacjoniści prezentują czasami całkowicie odmiennie „dosłowne” znaczenia tego samego tekstu.

¹⁰ Por. następujące twierdzenie fundamentalistycznej hermeneutyki: „Każdy fragment Pisma Świętego należy traktować jako prawdziwy w jego naturalnym, dosłownym sensie, o ile kontekst tego fragmentu nie wskazuje inaczej albo o ile jakiś artykuł wiary, ustalony gdzie indziej w Biblii, nie wymaga szerszego rozumienia tego tekstu” (J. W. Montgomery, *Faith Founded on Fact*, New York 1978, s. 225). Por. też np. Z. Łyko, *Wstęp do Pisma Świętego*, Warszawa 1987, s. 157, 163, 169-170; t e n ż e, *Nauki Pisma Świętego*, s. 45.

¹¹ Henri Blocher nazywa ich antyścjentystami, gdyż „protestują przeciwko czynieniu z Nauki religii, a oprócz tego budują zastępczą naukę, formułują naukowe wyjaśnienie zjawisk, które ma zastąpić aktualnie utrzymywane teorie. Robią oni tak, ponieważ uważają biblijne objawienie za niezgodne z dzisiejszymi opiniami naukowymi i ponieważ uznają te ostatnie za zbudowane na niewłaściwych podstawach” (B l o c h e r, *In the Beginning*, s. 21). W języku polskim termin „antyścjentyzm” nie ma jednak zamierzonego przez Blochera wydźwięku pejoratywnego.

¹² „Biblii nie można umieszczać poniżej jakiegoś innego autorytetu! W tej sprawie nie ma kompromisu. Jeśli Biblia jest Słowem Bożym, to nikt, nawet ze szczytu świata naukowego i w najlepszych intencjach, nie może narzucić swego autorytetu Biblii, dyktując jej, jak ma być rozumiana” (B l o c h e r, *In the Beginning*, s. 25). „Poddając się Bogu, jego suwerennym deklaracjom i natchnieniu, wnioskujemy, że takie oto jest miejsce nauki przy odczytywaniu Bib-

Teoria dwu ksiąg jest obciążona niepokonalnymi trudnościami i jako taka jest nie do utrzymania. Oto dwa podstawowe powody, dla których należy ją odrzucić.

Po pierwsze, o ile Biblia jest księgą, czyli zbiorem zdań, którym z natury rzeczy przysługuje jakaś wartość logiczna (prawda lub fałsz), to przyroda taką dosłownie rozumianą księgą nie jest. Zwolennicy koncepcji dwu ksiąg trudność tę pomijali, gdyż uważali, że o tym, jaka jest przyroda, mówi nauka, a naukę rozumieli jako ciągle wzrastający korpus prawdziwych twierdzeń (idea ta to połączenie metodologicznych doktryn certyzmu i kumulatywizmu). Nauka jednak ma charakter hipotetyczny, jak się uważa we współczesnej metodologii nauk, i zawiera zarówno prawdziwe, jak i fałszywe twierdzenia. I jeśli nawet założymy, że księga Pisma jest prawdziwa, to może być ona niezgodna z fałszywymi twierdzeniami nauki.

Pomijam tu sprawę, że samo Pismo może być prawdziwe, ale nasze jego rozumienie już takie być nie musi – problem ten z całą ostrością występuje w protestantyzmie, a w katolicyzmie został usunięty (unieważniony?) przez ideę Urzędu Nauczycielskiego Kościoła.

lii: nie posiada ona żadnego autorytetu, ani nawet nie pełni roli pomocniczej w faktycznej interpretacji; funkcjonuje ona jako przestroga i potwierdzenie na późniejszym etapie” (tamże, s. 27).

Z najnowszych publikacji przyjmujących priorytet Biblii nad nauką por. H. M. Morris, J. D. Morris, *The Modern Creation Trilogy*, vol. II: *Science and Creation*, Green Forest, AR 1996; A. McIntosh, *Genesis for today. Showing the relevance of the Creation/Evolution debate to today's society*, Day One Publications [b.m.w.] 1997; A. A. Roth, *Origins. Linking Science and Scripture*, Hagerstown, MD 1998; K. P. Wise, *Faith, Form, and Time. What the Bible teaches and science confirms about creation and the age of the universe*, Nashville, TN 2002; Morris, *The Biblical Basis*; W. Frair, *Science and Creation. An Introduction to Some Tough Issues*, Creation Research Society Books [b.m.w.] 2002; tenże, *Biology and Creation. An Introduction Regarding Life and Its Origins*, Creation Research Society Books [b.m.w.] 2002; K. P. Wise, S. A. Richardson, *Something from Nothing. Understanding What You Believe About Creation and Why*, Nashville, TN 2004 i wiele innych w poprzednich dekadach ubiegłego stulecia. Omówienie tego stanowiska por. w dwu opracowaniach: P. Nelson, J. M. Reynolds, *Young Earth Creationism*, [w:] *Three Views on Creation and Evolution*, eds. J. P. Moreland and J. M. Reynolds, Grand Rapids, MI 1999, s. 39-75; W. Frair, G. D. Patterson, *Creationism: An Inerrant Bible & Effective Science*, [w:] *Science & Christianity. Four Views*, ed. R. F. Carlson, Downers Grove, IL 2000, s. 19-51. Oba te opracowania uzupełnione są głosami krytycznymi. Wspomniane stanowisko przyjmują najgłośniejsze czasopisma kreacjonistyczne w Ameryce: „Creation Research Society Quarterly”, „Facts for Faith” (niedawno przestało wychodzić), „Acts & Facts”, „Origins. A Publication of the Geoscience Research Institute” oraz w Europie: „Origins. The Journal of The Biblical Creation Society” i „Creation. The Journal of the Creation Science Movement”.

Po drugie, w samej nauce występują niezgodności, sprzeczności, a nawet mówi się czasami o niewspółmierności – kumulatywizm co najmniej nie jest koncepcją dobrze uzasadnioną¹³. Jeśli więc nawet jakaś teoria naukowa jest zgodna z religią, jak chcą zwolennicy koncepcji dwu ksiąg, to niewspółmierna z nią nowa teoria naukowa zgodna z religią już być nie musi. Byłoby dziwne, gdyby wzajemnie niezgodne i niewspółmierne teorie naukowe były wszystkie zgodne z religią, jeśli i nauka, i religia mają mówić częściowo o tym samym świecie.

TEOLOGIA OPANCERZONEGO BUNKRA

Tezę o domniemanym charakterze konfliktu nauki i religii głosi się też na innej podstawie. Henri Blocher postawę tę nazywa fideizmem. Fideizm

oddziela królestwo wiary od tego, w którym geolodzy, paleontolodzy i inni prowadzą swoje badania. Jak Wschód i Zachód Kiplinga, te dwie dziedziny nigdy się nie zetkną. Wielu katolików i protestantów idzie tym śladem powtarzając: „Biblia nie jest podręcznikiem geologii czy antropologii; jej początkowe rozdziały dotyczą spraw wiary, a nie kwestii kosmogonii. Nauczają prawdy metafizycznej lub religijnej, nie prawdy fizycznej; mają doktrynalny, a nie historyczny charakter”¹⁴.

Fideiści mają rację odróżniając między dziedziną wiary i badania naukowego, stwierdził Blocher. Z pewnością też tekst Księgi Rodzaju nie odpowiada na pytania stawiane przez dzisiejszych uczonych. Ale odróżnianie, uważał Blocher, nie jest tym samym, co oddzielanie. Biblia nie jest podręcznikiem naukowym. Ale nie znaczy to, że nie ma ona nic do powiedzenia o tej dziedzinie, którą interesują się uczeni. Fakt, iż głównym celem Księgi Rodzaju nie jest pouczanie nas o geologii, nie wyklucza możliwości, że jednak mówi ona coś ważnego o geologicznych sprawach. Nie można dokonywać, zdaniem Blochera, absolutnego oddzielenia fizyki i metafizyki. Religia

¹³ Omówienie koncepcji niewspółmierności por. w: K. J o d k o w s k i, *Teza o niewspółmierności w ujęciu Thomasa S. Kuhna i Paula K. Feyerabenda*, (Realizm. Racjonalność. Relatywizm t. 1), Lublin 1984; t e n ż e, *Wspólnoty uczonych, paradygmaty i rewolucje naukowe*, (Realizm. Racjonalność. Relatywizm t. 22), Lublin 1990, s. 308-433.

¹⁴ B l o c h e r, *In the Beginning*, s. 21. Blocher wymienia J. de Fraine’a, Bartha, Bonhoeffera i Renckensa jako przedstawicieli tej postawy.

ma do czynienia ze wszystkim, ponieważ wszystko zostało stworzone przez Boga i jest od niego zależne¹⁵.

Ostatnio pogląd o domniemanym tylko charakterze konfliktu wiara–nauka zyskał nowy fundament, i to z bardzo nieoczekiwanej strony. Mam na myśli koncepcję NOMA Stephena Jaya Goulda, czyli koncepcję rozłącznych urzędów nauczycielskich nauki i religii¹⁶. Gould był ateistą, co świadczy, że terminologia Blochera („fideizm”) jest niewłaściwa. Gould nie miał nadziei, by nauka i religia mogły „zostać w pełni i gładko połączone w jedną wielką syntezę”¹⁷. Ale i nie muszą, bo – jego zdaniem – dotyczą czegoś zupełnie innego.

Nauka próbuje dokumentować fizyczny charakter naturalnego świata i tworzyć teorie, które koordynują i wyjaśniają owe fakty. Religia działa w równie ważnym, lecz zasadniczo odmiennym obszarze ludzkich dążeń, znaczeń i wartości¹⁸.

Gould uważał, że nauka i religia posiadają odrębne problemy, odrębne standardy uprawnionych pytań, odrębne kryteria ich poprawności odpowiedzi na te pytania¹⁹, inne sposoby uzasadniania swoich twierdzeń. Ponadto

[...] obie te dziedziny mają jednakową wartość i status w każdym pełnym ludzkim życiu; [...] pozostają logicznie różne i w pełni oddzielone pod względem stylu badania [...]²⁰.

Jest tak, gdyż

[...] logika działania w ramach każdego z dwóch magisteriów nie dopuszcza ich prawdziwej fuzji²¹.

W koncepcji NOMA usuwa się konflikt przez zakaz mieszania się nauki w sprawy religii i religii w sprawy nauki. Ale kiedy to jest możliwe? Wtedy, gdy między religią i nauką nie ma punktów styecznych, wtedy gdy rzeczywi-

¹⁵ Por. Blocher, *In the Beginning*, s. 23-24.

¹⁶ Pierwotnie Gould przedstawił tę idee w artykule *Nonoverlapping Magisteria*, „Natural History” March 1997, vol. 106, No. 2, s. 16-22, 60-62 (przedruk w: „Watchmaker” Jul-Aug-Sept 1997, vol. 4, No. 3, s. 6-13 oraz w: *Intelligent Design Creationism and Its Critics. Philosophical, Theological, and Scientific Perspectives*, ed. R. T. Pennock, Cambridge, MA – London, England 2001, s. 737-749).

¹⁷ Gould, *Skały wieków*, s. 40.

¹⁸ Tamże, s. 10.

¹⁹ Por. tamże, s. 51.

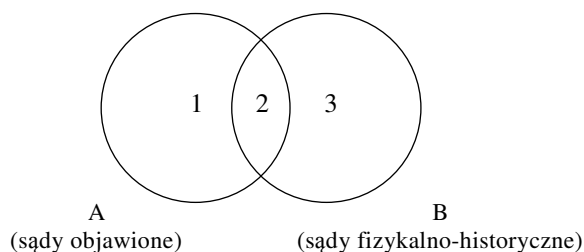
²⁰ Tamże, s. 46.

²¹ Tamże, s. 51.

ście nauka i religia, jak mówi sama nazwa koncepcji Goulda, ustanawiają niezachodzące na siebie (*non-overlapping*) magisteria, urzędy nauczycielskie.

Pokusę takiego ujmowania relacji nauki i religii analizował szczegółowo ks. Brian W. Harrison, a teologię unikającą kontaktu z nauką nazwał ironicznie teologią opancerzonego bunkra²². Relację tę przedstawił za pomocą prostego rysunku.

Sądy objawienia i sądy dyscyplin fizykalno-historycznych nie znajdują się, jak usiłują to przedstawić teologowie bunkra, w dwu całkowicie oddzielnych przedziałach. Raczej można o nich myśleć jako o dwu częściowo na siebie zachodzących kołach („zbiorach krzyżujących się”, by użyć standardowego terminu matematycznego), co daje trzy przedziały:



Do przedziału 1 należą całkowicie nadnaturalne prawdy objawione, których żadna ludzka nauka nigdy nie mogłaby nawet odkryć (na przykład „Istnieją trzy osoby w jednym Bogu”, „Łaska jest konieczna do zbawienia”, „Czyściec istnieje”). Na przeciwnym końcu rysunku, w przedziale 3, mamy mnóstwo sądów nieobjawionych, zarówno prawdziwych, jak i fałszywych, pochodzących z nauki (np. „Woda zbudowana jest z wodoru i tlenu”; „W naszym Układzie Słonecznym znajduje się sześć planet”; „Japonia zbombardowała Pearl Harbor w 1941 roku”). A pośrodku (przedział 2) mamy prawdy z niejako „podwójnym obywatelstwem”, należące zarówno do zbioru sądów objawionych, jak i do zbioru sądów historyczno-fizykalnych (na przykład „Jezus był począty dziewiczo”, „Mojżesz wyprowadził Izraelitów z Egiptu”, „Pusty grób Jezusa był wynikiem cudu dotyczącego Jego zwłok”)²³.

Harrison nie zgadzał się z poglądem, iż z doktryny chrześcijańskiej można wyrugować zdania należące do przedziału 2. A właśnie tego wymaga koncepcja NOMA Goulda:

Pierwsze przykazanie wszystkich wersji zasady NOMA może być podsumowane następująco: „Nie będziesz mieszał magisteriów, twierdząc, że Bóg bezpośrednio wywołuje ważne zdarzenia w przyrodzie poprzez szczególne ingerencje, poznawalne wyłącznie przez obja-

²² Por. Harrison, *Bomb-shelter Theology*.

²³ Tamże, s. 4-5.

wienie i niedostępne nauce”. W potocznej mowie określamy owe szczególne ingerencje terminem „cuda” – są zdefiniowane operacyjnie jako wyjątkowe i chwilowe zawieszenie praw natury w celu zmiany faktów natury przez boskie *fiat* [...]. NOMA rzeczywiście nakłada to „ograniczenie” na koncepcje Boga²⁴.

„Cud, zdefiniowany jako zawieszenie praw natury z woli Boga, musi leżeć poza zasięgiem naukowego wyjaśnienia” – mówił Gould²⁵. A ponieważ cudy mają zachodzić w sferze empirycznej, czyli sferze podległej urzędowi nauczycielskiemu nauki, to wynika z tego, że cudów po prostu nie było i nie ma. Jeśli jakaś religia będzie upierała się przy istnieniu cudów, będzie ingerowała w obce terytorium, będzie łamała zasadę NOMA.

Gould przekonywał więc, że konfliktu między nauką i religią nie będzie, jeśli religia wyrzeknie się cudów. Ale czym jest religia bez cudów? Wprawdzie dla chrześcijaństwa cudy nie są istotne, Jezus na przykład niechętnie wypowiadał się na temat osób, które oczekują i szukają cudów²⁶, ale nie przekreślał cudów, czynił je, a św. Paweł jeden z cudów uznał za warunek *sine qua non* chrześcijaństwa: „Jeśli nie ma zmartwychwstania, to i Chrystus nie zmartwychwstał. A jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne jest nasze nauczanie, próżna jest także wasza wiara” (1 Kor 15, 13-14). Trudno też sobie wyobrazić chrześcijaństwo bez takich cudów jak dosłownie rozumiane poczęcie z Ducha Świętego, chodzenie po wodzie, rozmnożenie chleba, przenikanie przez drzwi, mówienie językami w dniu zesłania Ducha Świętego itd. A wszystkie one są mniej lub bardziej niezgodne z nauką:

Narodziny Jezusa Chrystusa. [...] dziewicze samice ssaków rzadko kiedy mają potomstwo. A kiedy już mają, to potomstwo jest *zawsze* rodzaju żeńskiego. Ponadto [...] test na DNA ujawniłby ludzkiego ojca rodzaju męskiego. Maryja opowiedziała bajeczkę, jeśli powiedziała, że to zrobił Bóg²⁷.

Żadna z wielkich monoteistycznych religii nie może wyrzec się realności cudów, żadna więc nie może pogodzić się z nauką. Według recepty Goulda

²⁴ Gould, *Skały wieków*, s. 65-66.

²⁵ Tamże, s. 20. Por. też: „[...] podstawowy element definicji nauki: status cudów bezwarunkowo umieszcza je poza tym magisterium” (tamże, s. 68).

²⁶ „Plemię złe i wiarołomne żąda znaku, ale żaden znak nie będzie mu dany...” (Mt 12, 39 i 16, 4); „To plemię jest plemieniem złośliwym. Żąda znaku, ale żaden znak nie będzie mu dany...” (Łk 11, 29).

²⁷ William B. Provine, profesor biologii na Cornell University, http://fp.bio.utk.edu/darwin/1998/slides_view/Slide_9; http://fp.bio.utk.edu/darwin/1998/slides_view/Slide_10

z nauką może pogodzić się tylko religia deistyczna. A deizm, warto przypomnieć, uznawany jest za herezję przez wszystkie wyznania chrześcijańskie. Że Gould miał na myśli deizm, świadczą jego słowa charakteryzujące postawę zgodną z NOMA pewnych siedemnastowiecznych uczonych i teologów:

Bóg rzeczywiście stworzył świat jako pewien początek pozostający poza zasięgiem nauki, lecz wyposażył go w niezmiennie prawa, które kierują jego działaniem i nie wymagają dalszej interwencji [...]”²⁸.

Gould nie tylko zniekształcał istotę religii. Także o cudach akceptowanych w religiach ma jedynie potoczne wyobrażenie: „Cud, zdefiniowany jako zawieszenie praw natury z woli Boga [...]”²⁹. Cudy, o których mówi się w religiach, nie muszą oznaczać zawieszenia praw przyrody:

JULES: Siedziałem i myślałem. O cudzie, który widzieliśmy.

VINCENT: Ty widziałeś cud. Ja tylko dziwny przypadek.

JULES: A co to jest cud?

VINCENT: Akt Boga.

JULES: A co to jest akt Boga?

VINCENT: Kiedy Bóg czyni niemożliwe możliwym. Ale dzisiejszy ranek pod to nie podpada.

JULES: Nie, Vincent. Tutaj właśnie źle rozumujesz. Bóg może zatrzymać kule. Zmienić colę w pepsi. Znaleźć moje kluczyki. Ale nie o to chodzi.

(*Pulp Fiction*, reż. Quentin Tarantino, USA, 1994)

[...] cud jest to ingerencja czynnika pozaempirycznego (zewnętrznego) w przyrodę wywołująca zjawisko zmysłowo poznawalne bądź niezgodne z aktualnymi prawami przyrody, bądź zgodne z nimi, ale wprowadzające do normalnego biegu zdarzeń dodatkowe zjawiska, które przyroda asymiluje³⁰.

Na uwagę zasługuje tu uznanie za cud także takiej ingerencji z zewnątrz, która jest zgodna z prawami przyrody (humorystyczne „znalezienie kluczyków”). „Jest więc nieścistością definiować cud jako coś, co łamie prawa natury”³¹. Nieścistość tę jednak często można spotkać³². Rozróżnienie po-

²⁸ Gould, *Skały wieków*, s. 22.

²⁹ Tamże, s. 20.

³⁰ S. Mazierski, *Elementy kosmologii filozoficznej i przyrodniczej*, Poznań–Warszawa–Lublin 1972, s. 386. Mazierski rozwija w tej definicji poglądy C. S. Lewisa (por. C. S. Lewis, *Cudy. Wprowadzenie ogólne*, tł. z ang. S. Pacuła, Warszawa 1958, s. 17).

³¹ Lewis, *Cudy*, s. 90; por. też: tenże, *God in the Dock*, London 1979, s. 51-55; R. Swinburne, *The Concept of Miracle*, London 1970, s. 23-32; G. Colwell, *On Defining*

chodzącej spoza przyrody ingerencji niezgodnej i zgodnej z prawami przyrody było znane jeszcze w średniowieczu, kiedy odróżniano dwa sposoby bezpośredniego działania Boga w świecie, zwane odpowiednio *potentia absoluta* i *potentia ordinata*³³. Ten drugi miał być zgodny z prawami natury, pierwszy zaś dotyczył mocy typu *fiat*.

NAUKOWO O CUDACH?

Ale nawet jeśli cudy nie muszą być niezgodne z prawami przyrody, to czy istnieją (definicja nie przesądza przecież o istnieniu) oraz czy nauka może je badać? Istnieje powszechna opinia, że nie może, nawet jeśli istnieją – ale właściwie dlaczego? Michael Ruse tak odpowiada na to pytanie:

[...] cudy leżą poza nauką, która z definicji traktuje jedynie o czymś, co jest naturalne, powtarzalne, co jest rządzone przez prawo³⁴.

Away the Miraculous, „Philosophy” 1982, vol. 57, s. 327-337; K. Birkett, *Unnatural Enemies*, Sydney 1997, s. 70-73.

³² Na przykład: „Cuda z definicji są sprzeczne z prawami przyrody” (K. Sabbath, *Jak zostałem fundamentalistą antyreligijnym*, „Kosmos” 1993, vol. 42, z. 3-4, s. 689 [687-713]).

³³ Por. W. Courtenay, *The Dialectic of Omnipotence in the High and Late Middle Ages*, w: *Divine Omnipotence and Omnipotence in Medieval Philosophy*, ed. T. Rudavsky, (Synthese Historical Library No. 25), D. Reidel Publishing Company 1984, s. 243-269.

³⁴ M. Ruse, *Darwinism Defended: A Guide to the Evolution Controversies*, Reading 1982, s. 182. Ruse powtarza tu orzeczenie sędziego Overtona ze słynnego procesu, który wykluczył nauczanie kreacjonizmu w stanie Arkansas (por. W. R. Overton, *United States District Court Opinion McLean v. Arkansas*, [w:] *But Is it Science? The Philosophical Question in the Creation/Evolution Controversy*, ed. M. Ruse, Amherst, New York 1996, s. 318 [307-331]). Por. też *McLean v. Arkansas. Opinion of William R. Overton, U.S. District Judge, Eastern District of Arkansas, Western Division (Dated 5 January 1982)*, [w:] *Creationism, Science, and the Law: The Arkansas Case*, ed. M. C. La Follette, Cambridge, MA – London, England 1983, s. 60 [45-73]; W. R. Bird, *The Origin of Species Revisited. The Theories of Evolution and of Abrupt Appearance*, vol. II: *Philosophy of Science, Philosophy of Religion, History, Education, and Constitutional Issues*, New York 1989, s. 20-21. Pogląd sędziego Overtona (i Ruse’a), by wyjaśnianie poprzez prawo uznawać za kryterium demarkacji, krytykowali tacy filozofowie nauki jak Philip Quinn (Ph. L. Quinn, *Philosopher of Science as Expert Witness*, [w:] *But Is It Science?*, ed. M. Ruse, s. 367-385) i Larry Laudan (L. Laudan, *Science at the Bar – Causes for Concern*, [w:] *But Is It Science?*, ed. M. Ruse, s. 351-355). Omówienie różnych aspektów sporu o miejsce cudów w badaniach naukowych por. w: K. Jodkowski, *Metodologiczne*

Jeśli jednak nauka bada tylko to, co jest powtarzalne i rządzone przez prawo (twierdzenie dyskusyjne, bo kwestionujące naukowość rozmaitych nauk historycznych – ale pomijam to), to może cudy nie mogą być badane, ale mogą być wykrywane? Czym innym bowiem jest badanie cudów lub ich przyczyn, a czym innym stwierdzenie, że cud miał miejsce? Znany biolog, Richard Lewontin, odrzuca jednak samą możliwość cudów:

Albo świat zjawisk jest konsekwencją regularnego działania powtarzalnych przyczyn i ich powtarzalnych skutków, działających z grubsza wedle znanych praw fizycznych, albo w każdym momencie wszystkie fizyczne regularności mogą być przerwane i może wystąpić całkowicie nieprzewidywalny zbiór zdarzeń. [...] Nie możemy żyć jednocześnie w świecie przyczynowości przyrodniczej i w świecie cudów, ponieważ jeśli może zdarzyć się jeden cud, nie ma dla nich żadnej granicy³⁵.

Brany dosłownie argument Lewontina jest dziwny: jeśli istnieją fizyczne regularności, to nie mogą one być przerwane. Ale dlaczego? Przecież często obserwujemy jakiś ciąg zjawisk lub zdarzeń, do którego włamuje się jakaś zewnętrzna przyczyna, zmieniając bieg tych zjawisk. Dlaczego do zjawisk przyrodniczych nie może włamywać się przyczyna spoza tego świata? Jeśli Boga nie ma, to – oczywiście – nie może się on włamać w bieg zdarzeń przyrody. Ale jeśli jest? To też nie może? A jeśli może, to po czym poznać, że się włamał?

Lewontinowi prawdopodobnie chodziło – i jest to uzasadniona obawa – że jeśli raz w trudnej chwili pozwolimy cudom „wyjaśniać” zjawiska, to nie będziemy w stanie powstrzymać dalszych tego typu praktyk, w rezultacie czego nauka przestanie być potrzebna – po co wyjaśniać zjawiska naukowo, skoro można je „wyjaśniać” przez cudy? Obawy tego rodzaju można często spotkać w literaturze przedmiotu:

[...] celem nauki jest odkrywanie naturalistycznych wyjaśnień dla zjawisk – a pochodzenie życia, Ziemi i Wszechświata są dla uczonych takimi zjawiskami – w ramach praw i zasad przyrodniczych oraz operacyjnej reguły testowalności³⁶.

aspekty kontrowersji ewolucjonizm-kreacjonizm, (Realizm. Racjonalność. Relatywizm t. 35), Lublin 1998, s. 252-293.

³⁵ R. C. Lewontin, *Introduction*, w: *Scientists Confront Creationism*, ed. L. R. Godfrey, New York 1983, s. xxvi [xxiii-xxvi].

³⁶ J. Ebert [i in.], *Science and Creationism: A View from the National Academy of Science*, Washington, D.C. 1987, s. 26.

Uczni nie mają wyboru. Gdy już dopuszczą odwołanie się do Boga lub cudownych sił, by wyjaśnić pierwsze pochodzenie życia lub ewolucję gatunku ludzkiego, nie mają sposobu ograniczenia tego rodzaju wyjaśniania³⁷.

Obawy tego rodzaju dotyczą koncepcji tzw. Boga, który ujawnia się w lukach wiedzy (*God-of-the-gaps*). Koncepcja *God-of-the-gaps* została wystarczająco zdyskredytowana i nikt jej dzisiaj nie broni. Zwolennicy tzw. teorii inteligentnego projektu bronią jednak w pewnych ściśle określonych warunkach wnioskowania o projekcie. Przebieg tego wnioskowania i warunki te określone są przez tzw. filtr eksplanacyjny³⁸. Podaje on kolejne kroki podejmowane przy wyjaśnianiu zjawiska. Po pierwsze, jeśli zjawisko nie jest przypadkowe, wyjaśniamy jego pojawienie się przez prawo kauzalne (konieczność). Jeśli jest przypadkowe, to pytamy o jego złożoność. Zjawisko przypadkowe o niewielkiej złożoności jest wielce prawdopodobne i jego

³⁷ D. Hull, *God of the Galápagos*, „Nature” 1991, vol. 352, s. 485-486 [485-486].

³⁸ Koncepcję filtra eksplanacyjnego sformułował William Dembski (por. W. A. Dembski, *The Design Inference. Eliminating Chance Through Small Probabilities*, Cambridge, UK – New York 1998, s. 36-47; tenże, *Redesigning Science*, w: *Mere Creation. Science, Faith & Intelligent Design*, ed. W. A. Dembski, Downers Grove, IL 1998, s. 98-104 [93-112]; tenże, *Intelligent Design. The Bridge Between Science & Theology*, Downers Grove, IL 1999, s. 133-134; tenże, *The Third Mode of Explanation: Detecting Evidence of Intelligent Design in the Sciences*, [w:] M. J. Behe, W. A. Dembski, S. C. Meyer, *Science and Evidence for Design in the Universe*, San Francisco 2000, s. 31-40 [17-51]; tenże, *Signs of Intelligence: A Primer on the Discernment of Intelligent Design*, [w:] *Signs of Intelligence. Understanding Intelligent Design*, eds. W. A. Dembski and J. M. Kushiner, Grand Rapids, MI 2003, s. 178-182 [171-192]; tenże, *No Free Lunch. Why Specified Complexity Cannot Be Purchased without Intelligence*, Lanham–Boulder–New York–Oxford 2002, s. 12-15; tenże, *Reinstating Design within Science*, „Rhetoric & Public Affairs” 1998, vol. 1, No. 4, s. 503-518, przedruk w: *Darwinism, Design, and Public Education*, eds. J. A. Campbell, S. C. Meyer, East Lansing 2003, s. 403-417; tenże, *The Design Revolution. Answering the Toughest Questions about Intelligent Design*, Downers Grove, IL 2004, s. 87-93). Krytykę tej koncepcji por. w: B. Fielson, C. Stephens, E. Sober, *How not to detect design – critical notice: William A. Dembski, The Design Inference*, „Philosophy of Science” 1999, vol. 66, s. 472-488 (przedruk w: *Intelligent Design Creationism*, ed. Pennock, s. 597-615); R. T. Pennock, *Tower of Babel. The Evidence against the New Creationism*, Cambridge, MA – London, England 1999 (third printing 2002), s. 94-96; M. Pigliucci, *Design Yes, Intelligent No: A Critique of Intelligent Design Theory and Neo-Creationism*, [w:] *Darwinism*, eds. Campbell, Meyer, s. 467-470 [463-473]; L. Witham, *By Design. Science and the Search for God*, San Francisco 2003, s. 143-149; M. Perakh, *Unintelligent Design*, Amherst, New York 2004, s. 87-88; B. Forrest & P. R. Gross, *Creationism's Trojan Horse. The Wedge of Intelligent Design*, Oxford–New York 2004, s. 114-146.

pojawienie się wyjaśniamy odwołując się do przypadku. Jeśli jednak jest ono bardzo złożone i w konsekwencji niezwykle mało prawdopodobne, to (i tu znajdujemy oryginalny wkład Williama Dembskiego, twórcy filtra) pytamy, czy charakteryzuje je specyficzny wzorzec³⁹. Dopiero gdy odpowiedź na ostatnie pytanie jest pozytywna, mamy prawo wnioskować o projekcie, czyli że wyjaśniane zjawisko powstało wskutek zamysłu rozumnej istoty.

Wniosek taki, oczywiście, jak każdy inny wniosek jest odwoływalny, zależy bowiem od kilku odpowiedzi na wcześniejsze pytania. Wystarczy, jeśli któraś z tych odpowiedzi zostanie zmieniona, by wniosek o projekcie był uznany za bezzasadny.

Filtr eksplanacyjny „odsiewa” znacznie więcej niż cudu. Wniosek o projekcie może dotyczyć rezultatów czynności istoty nadprzyrodzonej, ale także każdej innej rozumnej istoty, w tym ludzi czy cywilizacji kosmicznych. Wnioskowanie takie prowadzi się w kryminalistyce (gdy chodzi o ocenę, czy dany czyn został wywołany przez przyczyny naturalne czy też zaplanowany i przeprowadzony przez przestępcę), archeologii (gdy ocenia się, czy znalezione przedmioty są wytworem praw przyrody czy obróbki przez wcześniej żyjących ludzi), badaniach SETI (gdy rozróżnia się naturalne sygnały kosmiczne od tych, które mają pochodzić od cywilizacji pozaziemskich) itd., itd. Zwolennicy teorii inteligentnego projektu uważają, że oprócz ateistycznej i naturalistycznej ideologii nic nie przemawia przeciwko stosowaniu filtra eksplanacyjnego także do powstania Wszechświata, Ziemi, życia na Ziemi lub różnych jego form.

PROPOZYCJA NOWEGO USTALENIA RELACJI NAUKA–RELIGIA: PRZERYWANY DYSKORDYZM

Żadne z najbardziej popularnych rozwiązań – teoria dwu ksiąg (teoria podwójnego objawienia, konkordyzm) i NOMA (teologia opancerzonego bunkra) – nie wydaje się, z różnych powodów, zadowalające, powodując tym samym, że nauka staje się zagrożeniem dla religii.

³⁹ Więcej na temat specyfikacji por. w: K. J o d k o w s k i, *Rozpoznawanie genezy: istota sporu ewolucjonizm-kreacjonizm*, „Roczniki Filozoficzne” 50 (2002), z. 3, s. 195 [187-198] (tam też czytelnik znajdzie kilka przykładów wnioskowania o projekcie należących niewątpliwie do nauki); P. B y l i c a, *Testowalność teorii inteligentnego projektu*, „Filozofia Nauki” 11 (2003), nr 2 (42), s. 44-46 [41-49].

Rozwiązanie charakteryzowane przez opinię, że „pomiędzy myślą metafizyczno-teologiczną a sprawdzonymi osiągnięciami m.in. kosmologii, antropologii i biologii nie ma i nie może być sprzeczności, ponieważ jedne i drugie traktują wprawdzie o tych samych przedmiotach, ale z całkowicie różnych punktów widzenia”⁴⁰, może prowadzić do całkowitego rozłączenia twierdzeń religii i twierdzeń nauki, co z jednej strony może wydawać się rozwiązaniem bezpiecznym, ale z drugiej strony może prowadzić i prowadzi do takich ekscesów teologicznych jak koncepcja australijskiego teologa, ks. Davida M. Coffeya, że zmartwychwstanie Jezusa było czysto duchowe i nie dotyczyło w żadnym stopniu Jego zwłok, albowiem „Urząd Nauczycielski nie ma żadnej kompetencji w sprawach, o których się wypowiada nauka”⁴¹. „Uduchowanie” wszystkich twierdzeń religijnych nie wydaje się możliwe bez istotnego zniekształcenia „realnego teizmu”, tożsamości głównych religii monoteistycznych współczesnego świata.

Konkordystyczny zabieg metaforyzacji tekstów biblijnych w ślad za każdorazowym odkryciem naukowym prowadzi do innego niebezpieczeństwa. Religia oto staje się zespołem ciągle zmiennych twierdzeń, może nie tak zmiennych jak nauka, ale zbyt zmiennych jak na dotychczasowe rozumienie religii. Trudno od nauki wymagać niezmienności, świadczyłoby to o jej dogmatyczności, ale dla religii akurat jej dogmatyczność i stałość wydają się być właściwymi cechami.

Negatywny dla religii charakter obu omówionych rozwiązań jest, jak się wydaje, rezultatem pozytywistycznego przekonania, że wiedza naukowa jest najbardziej wartościowym rodzajem wiedzy (pozytywiści twierdzili nawet, że jest jedynym jej rodzajem), że empiria (obserwacje i doświadczenie) oraz logika zapewniają najdoskonalszy, najwierniejszy, najbliższy prawdzie obraz rzeczywistości, a wobec tego wszystkie inne opinie powinny ustępować przed orzeczeniami nauki.

Rozwój filozofii nauki w XX wieku zburzył ten pozytywistyczny obraz nauki. Nauka nie jest rejestracją czystej empirii, ale w istotny sposób przeniknięta jest różnymi nienaukowymi czy pozanaukowymi ideologiami,

⁴⁰ S. W. Ślaga, *Przedmowa*, [w:] K. Kłoskowski, *Między ewolucją a kreacją*, Warszawa 1994, s. 6 [5-9].

⁴¹ D. M. Coffey, *The Resurrection of Jesus and Catholic Orthodoxy*, [w:] *Studies in Faith and Culture*, Sydney 1980, s. 114 – cyt. za: Harrison, *Bomb-shelter Theology*. Sprawę tę omówił M. Gilchrist, *Did Jesus Emerge From the Tomb?*, „30 Days”, September 1989, s. 20-24.

także religijnymi czy areligijnymi (oraz na przykład filozoficznymi, politycznymi, ekonomicznymi itd.). Pierwszy krok w kierunku rehabilitacji metafizyki (którą neopozytywiści jeszcze w latach dwudziestych tego stulecia zawzięcie w nauce tępilli) uczynił Karl Popper, uznając ją w latach 1930. nie tylko za sensowną, ale i za źródło heurystycznych pomysłów. Teorie naukowe w tym ujęciu byłyby zmodyfikowanymi (bardziej precyzyjnymi i empirycznie testowalnymi) koncepcjami o metafizycznym rodowodzie. W ciągu następnych kilkudziesięciu lat proces dostrzegania powiązań metafizyki z nauką się pogłębił. Polski filozof, Henryk Mehlberg, wprowadził pojęcie zewnętrznej bazy nauki, w której znajdują się niesprawdzalne założenia nauki, a tacy filozofowie jak Imre Lakatos czy Thomas S. Kuhn uznają już metafizykę za element integralny samej nauki – modele ontologiczne i wartości w macierzy dyscypliny naukowej Kuhna (jest to szersze pojęcie paradygmatu) i trwały rdzeń w koncepcji naukowych programów badawczych Lakatosa.

Rozumienie natury nauki, jakie prezentuje współczesna filozofia i metodologia nauk, pozwala na takie ustalenie wzajemnych relacji nauki i religii, które nie będą stanowiły zagrożenia dla żadnej ze stron. Można je nazwać przerywanym dyskordyzmem.

Skoro nauka znajduje się pod wpływem rozmaitych „pozanaukowych” czynników, to wśród tych ostatnich mogą się znajdować czynniki religijne. Trzeba tu zaznaczyć, że o wpływie religii na naukę można z aprobatą mówić jedynie na etapie powstawania nowych teorii, wpadania na pomysł nowych hipotez itp. (kontekst odkrycia). Uczni zaangażowani religijnie (nie znaczy to tylko „wierzący”, ale także i „zaangażowani ateści”) mogą kształtować swoje pomysły teoretyczne zgodnie ze swoimi przekonaniem. Nie ma tu „widma Średniowiecza”, niebezpieczeństwa zdominowania nauki przez jedną religię, bo – po pierwsze – wśród uczonych istnieje pluralizm postaw wobec religii od pozytywnych, poprzez neutralne, do jawnie wrogich i – po drugie – ostatecznym kryterium akceptacji teorii jest i tak doświadczenie⁴². Istnieje więc możliwość, by nie wpadać w panikę, gdy nauka niezgodna jest z religią (bo uczeni zaangażowani po stronie tej religii mogą wymyślać lepsze empirycznie teorie, które będą już zgodne z ich religią), ani też w tryumfalizm, gdy akurat wspomnianej niezgodności nie ma (bo może to tylko być chwilowy stan rzeczy). Zachowuje się w ten sposób istotne cechy tak religii

⁴² Niektórzy filozofowie nauki idą jeszcze dalej i mówią o wpływie pozanaukowych standardów także i w kontekście uzasadniania.

(jej dogmatyczność i niezmiennosc), jak i nauki (zmiennej i podatnej na różnorodne pozanaukowe wpływy), czego troskliwe odgraniczanie nauki i religii oraz zabieg metaforyzacji tekstu biblijnego nie ofiarowują.

BIBLIOGRAFIA

- Andrews E. H.: *Christ and the Cosmos*, Evangelical Press, Welwyn 1986.
- Behe M. J., Dembski W. A., Meyer S.C.: *Science and Evidence for Design in the Universe*, San Francisco: Ignatius Press 2000.
- Bird W. R.: *The Origin of Species Revisited. The Theories of Evolution and of Abrupt Appearance*, vol. II: *Philosophy of Science, Philosophy of Religion, History, Education, and Constitutional Issues*, New York: Philosophical Library 1989.
- Birkett K.: *Unnatural Enemies*, Sydney: Matthias Media 1997.
- Blocher H.: *In the Beginning. The opening chapters of Genesis*, transl. by D. G. Preston, Leicester, England – Downers Grove, IL USA: Inter-Varsity Press 1984.
- But Is it Science? *The Philosophical Question in the Creation/Evolution Controversy*, ed. M. Ruse, Amherst, New York: Prometheus Books 1996.
- Bylica P.: Testowalność teorii inteligentnego projektu, „*Filozofia Nauki*” 11 (2003), nr 2 (42), s. 41-49.
- Coffey D. M.: *The Resurrection of Jesus and Catholic Orthodoxy*, [w:] *Studies in Faith and Culture*, Sydney: Catholic Institute of Sydney 1980.
- Colwell G.: On Defining Away the Miraculous, „*Philosophy*” 1982, vol. 57, s. 327-337.
- Concepts in Creationism*, eds. E. H. Andrews, W. Gitt and W.J. Ouweneel, Welwyn: Evangelical Press 1986.
- Courtenay W.: *The Dialectic of Omnipotence in the High and Late Middle Ages*, [w:] *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy: Islamic, Jewish, and Christian Perspectives*, ed. T. Rudavsky, „*Synthese Historical Library*” vol. 25, Dordrecht, Holland – Lancaster, U.K.: D. Reidel Publishing Company 1985, s. 243-269.
- Creationism, Science, and the Law: The Arkansas Case*, ed. M. C. La Follette, Cambridge, MA – London, England: The MIT Press 1983.
- Darwinism, Design, and Public Education*, eds. J. A. Campbell, S. C. Meyer, East Lansing: Michigan State University Press 2003.
- Dembski W. A.: *The Design Inference. Eliminating Chance Through Small Probabilities*, Cambridge, UK – New York: Cambridge University Press 1998.
- *The Design Revolution. Answering the Toughest Questions about Intelligent Design*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press 2004.
- *Intelligent Design. The Bridge Between Science & Theology*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press 1999.
- *No Free Lunch. Why Specified Complexity Cannot Be Purchased without Intelligence*, Lanham–Boulder–New York–Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc. 2002.

-
- Redesigning Science, [w:] Mere Creation. Science, Faith & Intelligent Design, ed. W. A. Dembski, Downers Grove, IL: InterVarsity Press 1998, s. 93-112.
- Reinstating Design within Science, „Rhetoric & Public Affairs” 1998, vol. 1, no. 4, s. 503-518 (przedruk w: Darwinism, Design, and Public Education, eds. J. A. Campbell, S. C. Meyer, East Lansing: Michigan State University Press 2003, s. 403-417).
- Signs of Intelligence: A Primer on the Discernment of Intelligent Design, [w:] Signs of Intelligence. Understanding Intelligent Design, eds. W. A. Dembski and J. M. Kushiner, Grand Rapids, MI: Brazos Press 2003, s. 171-192.
- The Third Mode of Explanation: Detecting Evidence of Intelligent Design in the Sciences, [w:] B e h e, D e m b s k i, M e y e r, Science and Evidence, s. 17-51.
- Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy: Islamic, Jewish, and Christian Perspectives, ed. T. Rudavsky, „Synthese Historical Library” vol. 25, Dordrecht, Holland – Lancaster, U.K.: D. Reidel Publishing Company 1985.
- Draper J. W.: History of the Conflict Between Religion and Science, 5th ed., New York: D. Appleton and company 1875.
- Ebert J. [et al.]: Science and Creationism: A View from the National Academy of Science, Washington, D.C.: National Academy of Sciences, Committee on Science and Creationism, National Academy Press 1987.
- Fitelson B., Stephens C., Sober E.: How not to detect design – critical notice: William A. Dembski, The Design Inference, „Philosophy of Science” 1999, vol. 66, s. 472-488 (przedruk w: Intelligent Design Creationism and Its Critics. Philosophical, Theological, and Scientific Perspectives, ed. R. T. Pennock, Cambridge, MA – London, England: A Bradford Book, The MIT Press 2001, s. 597-615).
- Forrest B., Gross P. R.: Creationism’s Trojan Horse. The Wedge of Intelligent Design, Oxford – New York: Oxford University Press 2004.
- Frair W.: Biology and Creation. An Introduction Regarding Life and Its Origins, [b.m.w.]: Creation Research Society Books 2002.
- Science and Creation. An Introduction to Some Tough Issues, [b.m.w.]: Creation Research Society Books 2002.
- Frair W. & Patterson G. D.: Creationism: An Inerrant Bible & Effective Science, [w:] Science & Christianity. Four Views, Ed. R. F. Carlson, Downers Grove, IL: InterVarsity Press 2000, s. 19-51.
- Futuyama D. J.: Science on Trial. The Case for Evolution, New York: Pantheon Books 1982.
- Gilchrist M.: Did Jesus Emerge From the Tomb?, „30 Days”, September 1989, s. 20-24.
- Gitt W., The Biblical Teaching Concerning Creation, [w:] Concepts in Creationism, eds. E. H. Andrews, W. Gitt and W.J. Ouvreel, Welwyn: Evangelical Press 1986.
- Gould S. J.: Nonoverlapping Magisteria, „Natural History” March 1997, vol. 106, no. 2, s. 16-22, 60-62 (przedruk w: „Watchmaker” Jul-Aug-Sept 1997, vol. 4, no. 3, s. 6-13 oraz w: Intelligent Design Creationism and Its Critics. Philosophical, Theological, and Scientific Perspectives, ed. R. T. Pennock, Cambridge, MA – London, England: A Bradford Book, The MIT Press 2001, s. 737-749).
- Skąły wieków. Nauka i religia w pełni życia, przeł. J. Bieroń, Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo 2002.

- Harris R. L.: The Bible and Cosmology, „Bulletin of the Evangelical Theological Society” March 1962, vol. 5, No. 1, s. 11-17.
- Harrison B. W.: Bomb-shelter Theology, „Watchmaker” 1995, vol. 2, No. 3, s. 1-28 (oryginał w: „Living Tradition” May 1994, No. 52).
- Heller M.: Nowa fizyka i nowa teologia, Tarnów: Biblos 1992.
- Z dziejów stosunków między kreacjonizmem i ewolucjonizmem, [w:] M. Heller, J. Życiński, Dylematy ewolucji, Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne 1990, s. 137-147.
- Heller M., Życiński J.: Dylematy ewolucji, Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne 1990.
- Hull D.: God of the Galápagos, „Nature” 1991, vol. 352, s. 485-486.
- Intelligent Design Creationism and Its Critics. Philosophical, Theological, and Scientific Perspectives, ed. R. T. Pennock, Cambridge, MA – London, England: A Bradford Book, The MIT Press 2001.
- Jaki S. L.: Genesis 1: A cosmogenesis?, „Homiletic and Pastoral Review” August-September 1993, s. 28-32, 61-64.
- Jodkowski K.: Metodologiczne aspekty kontrowersji ewolucjonizm-kreacjonizm, (Realizm. Racjonalność. Relatywizm t. 35), Lublin: Wyd. UMCS 1998.
- Rozpoznawanie genezy: istota sporu ewolucjonizm-kreacjonizm, „Roczniki Filozoficzne” 2002, t. 50, z. 3, s. 187-198.
- Teza o niewspółmierności w ujęciu Thomasa S. Kuhna i Paula K. Feyerabenda, (Realizm. Racjonalność. Relatywizm t. 1), Lublin: Wyd. UMCS 1984.
- Wspólnoty uczonych, paradymaty i rewolucje naukowe, (Realizm. Racjonalność. Relatywizm” t. 22), Lublin: Wyd. UMCS 1990.
- Kłoskowski K.: Między ewolucją a kreacją, Warszawa: ATK 1994.
- Laudan L., Science at the Bar – Causes for Concern, [w:] But Is it Science? The Philosophical Question in the Creation/Evolution Controversy, ed. M. Ruse, Amherst, New York: Prometheus Books 1996, s. 351-355.
- Lewis C. S.: Cudy. Wprowadzenie ogólne, przeł. z ang. S. Pacuła, Warszawa: Instytut Wydawniczy „PAX” 1958.
- God in the Dock, London: Collins 1979.
- Lewontin R. C., Introduction, [w:] Scientists Confront Creationism, ed. L. R. Godfrey, New York: W.W. Norton and Company 1983, s. xxiii-xxvi.
- Lubenow M. L.: Bones of Contention: A Creationist Assessment of Human Fossils, Grand Rapids: Baker Book House 1992.
- Łyko Z.: Nauki Pisma Świętego, Warszawa: Wydawnictwo „Znaki Czasu” 1974.
- Wstęp do Pisma Świętego, Warszawa: Wydawnictwo „Znaki Czasu” 1987.
- Mazierski S.: Elementy kosmologii filozoficznej i przyrodniczej, Poznań–Warszawa–Lublin: Księgarnia Św. Wojciecha 1972.
- McIntosh A.: Genesis for today. Showing the relevance of the Creation/Evolution debate to today’s society, [b.m.w.]: Day One Publications 1997.
- McLean v. Arkansas. Opinion of William R. Overton, U.S. District Judge, Eastern District of Arkansas, Western Division (Dated 5 January 1982), [w:] Creationism, Science, and the

- Law: The Arkansas Case, ed. M. C. La Follette, Cambridge, MA – London, England: The MIT Press 1983, s. 45-73.
- McMullin E.: Ewolucja i stworzenie, Kraków: Ośrodek Badań Interdyscyplinarnych Przy Wydziale Filozofii Papieskiej Akademii Teologicznej 1990.
- Mere Creation. Science, Faith & Intelligent Design, ed. W. A. Dembski, Downers Grove, IL: InterVarsity Press 1998.
- Montgomery J. W.: Faith Founded on Fact, New York: Thomas Nelson, IN 1978.
- Morris H. M.: The Biblical Basis for Modern Science, Green Forest, AR: Master Books 2002.
- Morris H. M., Morris J. D.: The Modern Creation Trilogy, vol. II. Science and Creation, Green Forest, AR: Master Books 1996.
- Nelson P., Reynolds J. M.: Young Earth Creationism, [w:] Three Views on Creation and Evolution, eds. J. P. Moreland and J. M. Reynolds, Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House 1999, s. 39-75.
- Overton W. R.: United States District Court Opinion McLean v. Arkansas, [w:] But Is it Science? The Philosophical Question in the Creation/Evolution Controversy, ed. M. Ruse, Amherst, New York: Prometheus Books 1996, s. 307-331.
- Pennock R. T.: Tower of Babel. The Evidence against the New Creationism, Cambridge, MA – London, England: A Bradford Book, The MIT Press 1999 (third printing 2002).
- Perakh M.: Unintelligent Design, Amherst, New York: Prometheus Books 2004.
- Pigliucci M.: Design Yes, Intelligent No: A Critique of Intelligent Design Theory and Neo-Creationism, [w:] Darwinism, Design, and Public Education, eds. J. A. Campbell, S. C. Meyer, East Lansing: Michigan State University Press 2003, s. 463-473.
- Quinn P. L.: Philosopher of Science as Expert Witness, [w:] But Is it Science? The Philosophical Question in the Creation/Evolution Controversy, ed. M. Ruse, Amherst, New York: Prometheus Books 1996, s. 367-385.
- Ross H.: General Revelation: Nature's Testament, „Philosophia Christi” 1998 vol. 21:1; www.reasons.org/resources/apologetics/philchristi.html?main
- Roth A. A.: Origins. Linking Science and Scripture, Hagerstown, MD: Review and Herald Publishing Association 1998.
- Ruse M.: Darwinism Defended: A Guide to the Evolution Controversies, Reading: Addison-Wesley 1982.
- Sabath K.: Jak zostałem fundamentalistą antyrelijnym, „Kosmos” 1993, vol. 42, z. 3-4, s. 687-713.
- Science & Christianity. Four Views, Ed. R. F. Carlson, Downers Grove, IL: InterVarsity Press 2000.
- Scientists Confront Creationism, ed. L. R. Godfrey, New York: W.W. Norton and Company 1983.
- Signs of Intelligence. Understanding Intelligent Design, eds. W. A. Dembski and J. M. Kushner, Grand Rapids, MI: Brazos Press 2003.
- Sokołowski L. M.: Kościół a nauka, „Znak” nr 456, maj 1993, s. 119-123.
- Swinburne R.: The Concept of Miracle, London: Macmillan 1970.

- Ślaga S. W.: Przedmowa, [w:] K. Klokowski, Między ewolucją a kreacją, Warszawa: ATK 1994, s. 5-9.
- Three Views on Creation and Evolution, eds. J. P. Moreland and J. M. Reynolds, Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House 1999.
- What We Believe. Our Statement of Faith, www.reasons.org/about/sof.html?main
- Whitcomb J. C.: The Bible and Astronomy, Winona Lake, IN: BMH Books 1984.
- White A. D.: A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom, New York: D. Appleton & Company 1896.
- Wise K. P.: Faith, Form, and Time. What the Bible teaches and science confirms about creation and the age of the universe, Nashville, TN: Broadman & Holman Publishers 2002.
- Wise K. P. and Richardson S. A.: Something from Nothing. Understanding What You Believe About Creation and Why, Nashville, TN: Broadman & Holman Publishers 2004.
- Witham L.: By Design. Science and the Search for God, San Francisco: Encounter Books 2003.
- Young D. A.: The Biblical Flood: A Case Study of the Church's Response to Extrabiblical Evidence, Carlisle: The Paternoster Press 1995.

NOMA, MIRACLES, AND EXPLANATORY FILTER

Summary

The paper is devoted to the issue of warfare between science and religion. The author describes various positions at this issue, analyzing their faults and merits. He concludes that two most popular ones — of the two books (the Bible, book of Revelation, and the book of Nature), and of complete separated, non-overlapping magisteria (so-called bomb-shelter theology) — are untenable. He proposes a new conception instead of them — the conception of punctuated, or interrupted, discordism — according to which science and religion are predominantly in real conflict which though dangerous is not fatal to both sides of the conflict. It is so because science is ever-changing set of hypothetical claims in comparison to religious claims which are dogmatic and unchangeable.

Summarized by Kazimierz Jodkowski

Słowa kluczowe: nauka, religia, konkordyzm, NOMA, teologia opancerzonego bunkra, dyskordyzm.

Key words: science, religion, concordism, NOMA, bomb-shelter theology, discordism.