

ANDRZEJ BRONK
Lublin

TEOLOGIA I NAUKI PRZYRODNICZE*
(Uwagi na marginesie)

1. U w a g i w p r o w a d z a j ą c e. Na temat relacji między teologią i naukami przyrodniczymi dyskutowano i napisano wiele, o czym świadczy obszerna literatura. Głos w tej sprawie zabierali teologowie (głównie protestancy¹) i przyrodnicy², filozofowie i humaniści, dzisiaj przeważnie autorzy z obszaru języka angielskiego³. W związku z kolejnymi rewolucjami w naukach fizykalnych („nowa fizyka”) i biologicznych relacja Boga do świata stała się znowu aktualnym tematem dla kosmologów, filozofujących przyrodników i niektórych teologów⁴.

Bogactwo wypowiedzi i poglądów utrudnia raczej, niż ułatwia powiedzenie w tej sprawie czegoś rzeczywiście interesującego i nowego, łatwo tu bowiem o jałowe powtarzanie znanych myśli. Światopoglądowa atrakcyjność tematu sprawia, że w istniejących publikacjach (zwłaszcza dawniejszych) dużo jest retorycznych deklaracji, apologetycznego patosu i pobożnych życzeń, powierzchownych i ogólnikowych stwierdzeń, mieszania płaszczyzn rozważań i typów

* Artykuł jest częściowo zmienioną wersją referatu wygłoszonego w języku niemieckim na sympozjum pt. „Naturwissenschaftliches Weltbild und Evangelisierung” w St. Augustin/Bonn (9 VI–13 VI 1992).

¹ Wymieńmy najnowszą inicjatywę Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft pn. „Philosophy-and-Physics-Workshop” i wyniki dwu pierwszych spotkań opublikowane w „Philosophia Naturalis” (27:1990 H. 1; 28:1991 H. 2).

² Przykładowo: N. Bohr, P. Davies, F. Dessauer, P. Jordan, W. Heisenberg, W. Pauli, M. Planck, C. F. von Weizsäcker, A. N. Whitehead czy kontrowersyjny psychiatra i poczytny popularyzator nauki – H. von Ditfurth.

³ W Polsce problematyką tą zajmują się głównie M. Heller i J. Życiński.

⁴ Por. np. W. B. D r e e s. *Beyond the Big Bang: Quantum Cosmologies and God*. La Salle, Ill. 1990 (bogata bibliografia!).

relacji, mniej prac systematycznych i fundamentalnych, gdy tymczasem złożoność problemu wymaga szczegółowych analiz. Zarozumiałością z mej strony byłoby twierdzić, że wypowiedź moja wolna jest od wszystkich tych wad.

Sens ponownego zajęcia się – wbrew pierwszemu wrażeniu – bynajmniej niełatwym problemem relacji między teologią i naukami przyrodniczymi upatruję w tym, że relacje te są dynamiczne i nie da się ich ustalić ogólnie, jednoznacznie i raz na zawsze. Ich ujęcie uwarunkowane jest m. in. aktualnym sposobem rozumienia teologii, nauki i przyrodoznawstwa, postępem teologii i nauki (rozwojem teorii teologicznych i naukowych), jak również panującym obrazem świata oraz aktualną sytuacją społeczno-kulturową, stanowiącą kontekst prowadzonych dyskusji.

Zabieram głos głównie jako filozof i epistemolog nauki, zainteresowany opisem, wyjaśnieniem i zrozumieniem sytuacji, która powstaje w wyniku spotkania teologii i nauk przyrodniczych, przede wszystkim ze względu na wysuwane przez obie dziedziny roszczenia prawdziwościowe. Dzisiaj – kiedy cywilizacja naukowo-techniczna, która wyrosła z kultury europejskiej, objęła cały świat – również inne religie stają wobec podobnego zagadnienia znalezienia swego miejsca⁵. Ponieważ chodzi o problemy wyraźnie interdyscyplinarne, ich merytoryczne omówienie na przykładzie tzw. *case studies* wymagałoby dobrej znajomości obu dziedzin. Nie zajmuję się czynnie żadną nauką przyrodniczą ani nie mam specjalistycznego wykształcenia przyrodoznawczego, stąd moje wiadomości na temat tych nauk są dość ogólne i powierzchowne, jednak nie uważam, by szczegółowa wiedza przyrodoznawcza była konieczna do rozważenia pewnych ogólnych pytań na temat związków teologii i nauk przyrodniczych.

Zacieśnienie tematu do nauk przyrodniczych⁶ można uważać za kontynuację tradycyjnych konfliktów z początków powstawania nauki nowożytnej i potem Oświecenia, kiedy głównie nauki przyrodnicze wykorzystywano do budowania tzw. światopoglądu naukowego, przeciwstawianego teologii i religii⁷. Nie oznacza to jednak, że wyniki nauk humanistycznych i społecznych nie mają dla teologii większego znaczenia i że nie mogą kolidować z doktryną chrześcijańską.

⁵ I. Barbour np. omawia pięć wariantów wyzwania, jakim jest dla chrześcijaństwa „czas panowania nauki”, pokazując, w jaki sposób może ono mu odpowiedzieć, pozostając wierne własnej tradycji (zob. t e n ż e. *Religion in an Age of Science*. San Francisco 1990).

⁶ W języku angielskim przydawka *przyrodnicze* byłaby zbyteczna, gdyż tradycyjnie angielskie *sciences* obejmują tylko nauki przyrodnicze. W języku niemieckim *Wissenschaft* ma wprawdzie znaczenie szersze, ale i tu kiedy porusza się problem relacji między nauką a teologią, ma się najczęściej na myśli nauki przyrodnicze.

⁷ Ograniczanie dyskusji do relacji: teologia–nauki przyrodnicze jest typowe dla autorów anglosaskich, jak np. I. G. Barbour (*Issues in Science and Religion*. London 1966, 1972³) lub A. R. Peacocke (*Science and the Christian Experiment*. London 1971 – przekład pol.: *Teologia i nauki przyrodnicze*. Tłum. L. M. Sokołowski. Kraków 1991). Zob. specjalny numer „Zygon”. *Journal of Religion and Science* (26:1991 nr 4) poświęcony poglądom Peacocka.

Wystarczy przypomnieć np. poglądy Z. Freuda oraz obraz człowieka i społeczeństwa rysowany przez nauki społeczne, w których nie ma miejsca na wartości i odniesienia religijne, by stwierdzić, że nie jest to słuszne⁸. A może teolodzy, wraz z różnymi pozytywistami, uważają je za mniej rzetelne nauki i stąd niegodne uwagi? Pomijanie nauk humanistycznych i społecznych jest tym bardziej niesłuszne, że ich oddziaływanie światopoglądowe jest niekiedy większe od nauk przyrodniczych⁹.

2. T e o l o g i a i n a u k i p r z y r o d n i c z e. Relacja teologii chrześcijańskiej (gdyż o niej mowa) do nauk przyrodniczych jest szczególnym przypadkiem relacji teologii do nauki i zależy od sposobu rozumienia teologii, nauki i nauk przyrodniczych.

Przez teologię rozumiem głównie teologię dogmatyczną i moralną jako systematyczny wykład doktryny i etyki chrześcijańskiej¹⁰. Uwzględniając rozróżnienie znane chrześcijańskiej tradycji teologiczno-filozoficznej, teologię (*scientia divina, sacra doctrina, scientia fidei, scientia subalternata*) można pojąć dwojako: a) jako racjonalizację wiary (*fides quaerens intellectum*), tj. jako systematyczną próbę zrozumienia treści Objawienia chrześcijańskiego za pomocą przyrodzonego rozumu (np. filozofię lub nauki szczegółowe), oraz b) jako rewelacjonizację świata (*intellectus quaerens fidem, credo ut intelligam*), tj. jako próbę zrozumienia rzeczywistości doczesnej przez wiarę, czyli w świetle Objawienia¹¹. W ten sposób dookreślona teologia jest nauką, chociaż nie w znaczeniu nowożytnych *sciences*, lecz Arystotelesowskiej *epistémé* i Tomaszowej *scientia*.

Przez nauki przyrodnicze rozumiem ogólnie nauki empiryczne zajmujące się badaniem przyrody, a więc również człowieka od strony biologicznej. W ścisłym powiązaniu z naukami przyrodniczymi pozostają, zyskujące na coraz większym znaczeniu, nauki techniczne. Współczesna nauka przestała bowiem w znacznych

⁸ O ile dyskusje nad relacją teologii do nauk przyrodniczych mają bogatą literaturę, to nie ma jeszcze książki na temat relacji teologii do nauk humanistycznych. Problem znaczenia nauk społecznych dla teologii (na płaszczyźnie równości lub wtórnego narzędzia) podejmowany jest np. w amerykańskiej teologii w dyskusji między teologami z Chicago (B. A. Gerrish, D. Tracy) i Yale (H. Frei i G. Lindbeck). Por. P. R i g b y, J. van den H e n g e l, P. O'G r a d y. *The Nature of Doctrine and Scientific Progress*. „Theological Studies” 52:1991 s. 669-688. Ośrodek w Chicago dysponuje czasopismem „Zygon”. *Journal of Religion and Science*.

⁹ Por. np. dyskusje toczące dzisiaj w Niemczech wokół psychoanalitycznych „rewelacji” E. Drewermann.

¹⁰ Praktycznie badania teologiczne mają najczęściej charakter interdyscyplinarny, gdyż wykorzystują wyniki wielu nauk szczegółowych, jak np. historii, językoznawstwa, etnologii, psychologii, socjologii itp., również filozofii. Por. *Paradigm Change in Theology*. Ed. H. Küng, D. Tracy. New York 1989.

¹¹ Zob. J. H e r b u t. *Problemy teologii pojętej jako rewelacjonizacja naturalnej wiedzy o życiu chrześcijańskim*. „Roczniki Filozoficzne” 35:1987 z. 1 s. 293-307.

swych partiach być *theoria*, oglądową kontemplacją świata, a stała się *techne*, aktywnym tego świata przekształcaniem dzięki wiedzy uzyskanej w procesie poznania naukowego.

Podane określenia nauki i teologii wydają się na tyle elastyczne i pojemne, że pozwalają, niezależnie od sporów o definicję i naukowość teologii, na podjęcie wielorakich problemów relacji teologii do nauk przyrodniczych. Przy rozumieniu teologii jako rewelacionizacji świata można sobie wyobrazić teologię nauki, która wskazywałaby w świetle Objawienia na właściwe miejsce nauki w całości ludzkiego życia, kultury i Boskiego planu zbawienia. Z teologicznego punktu widzenia teologia i nauki przyrodnicze są realizowaniem tych samych potencjalności człowieka w drodze ku wieczności¹².

W dyskusji nad relacją teologii do nauk przyrodniczych można wprowadzić teoretycznie odgraniczyć wiarę, religię i teologię, praktycznie jednak w grę wchodzi tu cały szereg innych zagadnień, związanych z relacją między wiarą (boską mądrością) i ludzkim rozumem (poznaniem), wiarą i nauką, religią i teologią, które nie zawsze dają się jasno i ostro odróżnić.

Problem: teologia–nauki przyrodnicze jest zawężony w stosunku do problemu: religia–nauka¹³, również dlatego, że teologia obejmuje tylko doktrynalną (poznawczą) stronę religii. Historycznie można również stwierdzić prawidłowość odwrotną, kiedy dyskusje nad relacją nauki i wiary dotyczyły *de facto* relacji teologii i nauk przyrodniczych. Ta ostatnia relacja jest bowiem szczególnym przypadkiem ogólniejszego stosunku między religią (chrześcijańską) i nauką, wiarą (prawdą objawioną) i wiedzą ludzką (ludzkim rozumem) oraz – ostatecznie – między porządkiem nadprzyrodzonym i przyrodzonym¹⁴.

3. U w a g i h i s t o r y c z n e. Konflikt między teologią chrześcijańską i naukami przyrodniczymi, typowy dla chrześcijaństwa i właściwie obcy innym religiom i teologiom niechrześcijańskim, ma długie dzieje¹⁵. Tak jak chrześcijaństwo buduje na określonych zdarzeniach historycznych (narodzinach, śmierci

¹² Załączki teologicznego namysłu nad nauką można spotkać u niektórych teologów współczesnych, jak np. u J. Ladrière'a (zob. *Rede der Wissenschaft – Wort des Glaubens*. [Tł. niem. I. Fleischhauer]. München 1972; *La science, le monde et la foi*. Paris 1972).

¹³ Scholastyka (św. Tomasz) dyskutowała nad tymi problemami, posługując się kategoriami rozumu i wiary (*ratio et fides*). Por. L. E l d e r s. *Faith and Science. An Introduction to St. Thomas' „Expositio in Boethii «De Trinitate»”*. Roma 1974 – dobre przedstawienie i omówienie poglądów św. Tomasza m. in. na temat miejsca teologii w całości wiedzy ludzkiej.

¹⁴ Relację teologii do nauk przyrodniczych można nadto rozważać opisowo (*quaestio facti*) lub normatywnie (*quaestio iuris*), w kontekście odkrycia lub uzasadniania (H. Reichenbach).

¹⁵ *God and Nature. Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*. Ed. D. C. Lindberg, R. L. Numbers. Berkeley–Los Angeles–London 1986; H. R o l s t o n III. *Science and Religion. A Critical Survey*. New York 1987.

i zmartwychwstaniu Chrystusa), tak też teologia jest zainteresowana prawdziwością swych twierdzeń, zderzając się niekiedy z twierdzeniami nauki¹⁶.

Dzieje chrześcijaństwa dostarczają wielu przykładów konfliktów między teologią i naukami przyrodniczymi, gdzie obie strony popełniły wiele poważnych błędów¹⁷. Teolodzy chrześcijańscy, czując się zagrożeni ze strony szybko rozwijających się nauk przyrodniczych i technicznych, mieszały się ze względów apologetycznych (bezpośrednio lub pośrednio) w nauki przyrodnicze. Niektórzy z nich traktowali nauki przyrodnicze z wyniosłością, głosząc np., że tzw. naukowy ateizm jest wynikiem złej woli lub ograniczoności umysłowej ludzi, wywodzących się z kręgu ignorantów naukowych. Przyrodnicy natomiast, wskazując na niemożliwość pogodzenia postawy naukowej i religijnej, domagali się wolności w prowadzeniu badań naukowych i nierzadko wprost wyrażali swą niechęć do religii i teologii.

Przekonanie o niemożliwości pogodzenia postawy religijnej i naukowej nadal jest żywe w popularnej literaturze teologicznej i naukowej¹⁸. Nasze przyzwyczajenia językowe są tego typu, że automatycznie przeciwstawiamy pojęcia teologii i nauk przyrodniczych. Genezy podobnych asocjacji trzeba szukać w Oświeceniu, które traktowało religię jako źródło zacofania i przesądów, naukę zaś jako uosobienie postępu i racjonalności. Od tego czasu utrwalił się w potocznej świadomości obraz nauki jako ze swej natury nieprzełaganego wroga wiary, religii i teologii.

W ostatnim stuleciu w dziedzinie relacji między teologią i naukami przyrodniczymi dokonały się jednak dość zasadnicze zmiany, obalające stereotypowe ich widzenie¹⁹. Chodzi głównie o przemiany w filozofii, teorii nauki i samej nauce. Nie dysponujemy wprawdzie dokładnymi danymi statystycznymi na temat religijności naukowców, ale ich wypowiedzi nie potwierdzają domniemanej wrogości nauki wobec religii. Przeciwnie, na ogół postawa naukowców wobec religii jest życzliwa i wyczekująca, a procent praktykujących chrześcijan wśród nich nie

¹⁶ „Religia musi kłaść nacisk na prawdziwość tego, co głosi. Chociaż powiedzenie: »prawda was wyzwoli« nie znajduje się na drzwiach każdego laboratorium naukowego, byłoby jednak dobrze, gdyby umieścić je na każdym kościele i na początku każdego kazania; jeśli bowiem religia nie jest prawdziwa, nie może dostarczać rzeczywistych sposobów przezwyciężenia ludzkiej przygodności” (L. O e i n g - H a n h o f f. [Głos w dyskusji]. W: *Wiederkehr von Religion?*. Hrsg. von W. Oelmüller. Paderborn 1984, s. 162). Problem prawdy w dialogu teologii z naukami przyrodniczymi podejmuje np. H. Dembowski w: *Schwierigkeiten mit der Wahrheit. Zum Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaften*. W: *Die andere Hälfte der Wahrheit. Naturwissenschaft, Philosophie, Religion*. Hrsg. von J. Audretsch. München 1992 s. 152-172.

¹⁷ J. H. B r o o k e. *Science and Religion. Some Historical Perspectives*. Cambridge 1991.

¹⁸ Por. H. W e d e r. *Glauben und Denken*. W: *Die andere Hälfte der Wahrheit. Naturwissenschaft, Philosophie, Religion* s. 134-151.

¹⁹ *The Sciences and Theology in the Twentieth Century*. Ed. A. R. Peacocke. Notre Dame 1981.

wydaje się być mniejszy niż w reszcie społeczeństwa²⁰. Wskutek tych zmian nie trzeba już z góry zakładać sprzeczności między religią i nauką, a wierzący naukowcy nie muszą się już uważać za gorszą kategorię badaczy lub wierzących, zarówno wśród innych naukowców jak i – paradoksalnie – wśród samych wierzących.

Źródeł konfliktu teologii z naukami przyrodniczymi należy szukać u samych początków filozofii i nauki greckiej. Powstały one wówczas w wyraźnej opozycji do religijnego (mitycznego) widzenia świata, zastępując je własnym, racjonalnym i immanentnym wyjaśnieniem, odwołującym się do przyrodzonego porządku i przyczyn rzeczy.

W chrześcijaństwie istnieje od początku swoiste (dialektyczne) napięcie między racjonalizacją i sakralizacją świata. Z jednej bowiem strony, by zrobić miejsce własnym prawdom, zwalczało ono zastane poglądy, jako błędne, właśnie poprzez racjonalizację (często za pomocą filozofii, później nauki) religii „pogańskiej”, „pogańskiego” mitu i myślenia magicznego jako przesądu, stając się w ten sposób odpowiedzialne za desakralizację ówczesnego świata „pogańskiego”, z drugiej strony – podejmowało własne, tym razem chrześcijańskie, próby jego sakralizacji.

Biblia porusza wprawdzie pewne problemy teologiczne, filozoficzne, historyczne i naukowe, ale tylko ubocznie, gdyż uwaga jej zwrócona jest na wzajemne relacje Boga i człowieka²¹. Do pierwszego spotkania tworzącej się doktryny teologicznej Ojców Kościoła i ówczesnej nauki w postaci „filozofii pogańskiej”, ale również astronomii i astrologii, doszło w starożytności chrześcijańskiej²². Wśród teologów wytworzyły się wówczas trzy klasyczne postawy: 1) radykalnej opozycji i odrzucania nauki (filozofii), 2) godzenia (koncyliaryzm) i wzajemnego dopełniania oraz 3) obojętności. Wypracowane wówczas rozwiązania będą powielane w późniejszych etapach dyskusji. Na ogół Ojcowie Kościoła (apologeci chrześcijańscy²³) starali się bardziej lub mniej wykorzystać filozofię do obrony wiary. Powstająca w dyskusji z „filozofią pogańską” teologia chrześcijańska czerpie z niej równocześnie swą terminologię, ubierając Objawienie w pojęciową szatę filozofii Platona lub Arystotelesa.

²⁰ Por. P e a c o c k e. *Teologia i nauki przyrodnicze* s. 22. K. Lorenz stwierdza, że „całkowitym fałszem jest twierdzić, że przyrodznawcy są niereligijni” (W: *Wiederkehr von Religion?* s. 161).

²¹ Autorzy poszczególnych ksiąg biblijnych dostarczają „prymitywnego” obrazu świata, tak jak go rozumiano w ich czasach.

²² Por. A. H. A r m s t r o n g, R. A. M a r k u s. *Wiara chrześcijańska a filozofia grecka*. Tłum. H. Bednarek. Warszawa 1964.

²³ Stosunek Tertuliana do filozofii starożytnej nie jest tak zdecydowanie negatywny, jak to niejednokrotnie przedstawiano. Zob. A. W a r k o t s c h. *Antike Philosophie im Urteil der Kirchenväter. Christlicher Glaube im Widerstreit der Philosophen*. München 1973 s. 88 n.

Dzieło syntezy, głównie w postaci godzenia fizyki i logiki Arystotelesa z myślą chrześcijańską, kontynuowano w Średniowieczu²⁴. Chociaż okres ten nadal jawi się w świadomości potocznej jako *saecula obscura*, a ówczesna teologia jako ze swej istoty hamująca rozwój nauk przyrodniczych, jest to obraz uproszczony i w świetle badań historycznych po prostu fałszywy. Teologowie ówczesni, respektując metodologiczną i treściową odmienność porządku wiary i rozumu, teologii i filozofii (św. Anzelm, Tomasz z Akwinu²⁵) oraz opierając się na ówczesnym stanie badań naukowych, dokonali doskonałej niemal syntezy myśli teologicznej z przyrodoznawczym obrazem świata²⁶. Wielu wybitnych teologów średniowiecznych, traktując rozwijanie kultury jako Boży nakaz i Bożą służbę, a uprawianie nauki jako pielęgnowanie boskiej władzy rozumu i kontaktowanie się z dziełem, które sam Bóg stworzył, podejmowało równocześnie intensywne badania przyrodoznawcze (Albert Wielki, wiktoryni, szkoła z Chartres).

Ulubioną dewizą średniowiecznych teologów była metafora, że Bóg objawia się w dwóch księgach²⁷: Pisma św. i natury, między którymi zachodzi pełna harmonia, gdyż wyszły z tej samej ręki Bożej²⁸. Dość wcześnie dostrzeżono jednak niezgodności między myślą chrześcijańską a kosmologiczną wiedzą grecką (platońskim *Timajosem*, kosmologią Arystotelesa, poglądami Ptolomeusza, Archimidesa, Euklidesa)²⁹. Przykład arystotelesowskiej tezy o odwieczności świata pokazał, że księga Objawienia i przyrody mówią nie tylko innymi językami (alfabetu i matematyki), lecz również o czymś innym. Głoszona przez łacińskich awerroistów teoria podwójnej prawdy: pewne twierdzenie może być prawdą naukową i fałszem teologicznym lub odwrotnie, była średniowiecznym sposobem rozwiązywania niezgodności teologii i nauki („filozofii naturalnej”)³⁰.

Do zasadniczego przeciwstawienia nauk przyrodniczych filozofii i teologii doszło na początku w. XVII. Wraz z nowożytną rewolucją naukową, która za-

²⁴ A. F u n k e n s t e i n. *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*. Princeton 1986.

²⁵ Klasyczne odróżnienie wiary od rozumu przedstawił Tomasz z Akwinu w dziełku *Expositio in Boethii „De Trinitate”*. Por. E l d e r s, jw. oraz E. P e r P e r s s o n. *Sacra doctrina. Reason and Revelation in Aquinas*. Trans. by R. Mackenzie. Oxford 1970.

²⁶ Św. Anzelm sformułował wówczas klasyczny program chrześcijaństwa: *intelligo ut credam, credo ut intelligam!* Postawa odrzucania nauki z powodów religijnych, jak u Piotra Damiana i częściowo św. Bonawentury, była wyjątkiem.

²⁷ Niekiedy mówiono o trzeciej księdze, jaką jest dusza ludzka, w której można wyczytać Boga.

²⁸ Wyrażenie to występuje najwcześniej prawdopodobnie u św. Augustyna. Por. H. M. N o b i s. *Buch der Natur*. W: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 1. Hrsg. von J. Ritter. Basel–Stuttgart 1971 s. 957-959.

²⁹ Już w 1210 r. prowincjonalny synod w Paryżu zakazał wykładania arystotelesowskiej filozofii przyrody.

³⁰ Teoria ta została potępiona przez biskupa E. Tempiera w 1277 r., a w czasach nowożytnych przez *Syllabus* Piusa IX (1864) oraz antymodernistyczną przysięgę Piusa X (1910).

kwestionowała podstawy średniowiecznej syntezy, konflikt między teologią i naukami przyrodniczymi uległ zaostreniu i pogłębieniu. Teolodzy, przypisując (w duchu arystotelesowskiej koncepcji nauki) koniecznościowy charakter teozom teologicznym, nie potrafili zasymilować nowego, dynamicznego obrazu świata, wyłaniającego się z badań przyrodniczych. Nie powstrzymuje to jednak niektórych autorów (np. A. N. Whiteheada) od stwierdzenia, że teologiczna refleksja nad chrześcijańską prawdą o stworzeniu świata przygotowała grunt pod nowożytną naukę przyrodniczą.

Od XVII w. spór przybrał dwojaką postać: konfliktu instytucjonalnego i konfliktu doktrynalnego³¹. Kościół, który sprawował w Średniowieczu określoną kontrolę nad uprawianiem i rozwojem nauki, zaczyna ją w XVII w. tracić. Traci też kontakt z intelektualną elitą Europy. W Średniowieczu uczeni byli ludźmi Kościoła, najczęściej duchownymi, podległymi jego jurysdykcji. Od w. XVII nauką zajmuje się coraz więcej ludzi świeckich, nie podległych bezpośrednio władzy Kościoła. Są oni jednak ludźmi, niekiedy głęboko, wierzącymi³², przekonanymi, że badając przyrodę dostrzegają w niej ślady Boga (westygializm)³³. Chociaż twórcy nowożytnego przyrodoznawstwa odrzucali na ogół panteistyczne „wczuwanie się” w przyrodę, pozostała ona dla nich księgą zapisaną przez Boga wzorami matematycznymi (*natura-libellum*)³⁴. Mikołaj z Kuzy, G. Bruno, J. Kepler, Galileusz i Kartezjusz pojmują świat *instar horologii*, który musiał mieć swego zegarmistrza³⁵, a badanie przyrody jako czytanie myśli Bożych w świecie (*ex Dei libris, quos suo digito scripsit*)³⁶. G. Leibniz wprost nazywa Boga wielkim matematykiem: *si Deus calculat et cogitationem exercet – fiat mundus*³⁷.

³¹ Wcześniej miejscem konfliktu, w tym instytucjonalnego, między religią, teologią i nauką była także średniowieczna kultura arabska. Por. K. F l a s c h. *Das philosophische Denken im Mittelalter. Vom Augustin zu Machiavelli*. Stuttgart 1987 s. 262 n., 635 n. (odnośna literatura).

³² I. Newton był nie tylko świadomy swych teologicznych inspiracji, ale uważał się za teologa.

³³ Problem religijnej motywacji przyrodnika i wpływu religii na jego działalność naukową należy do kontekstu odkrycia i – jak wszystkie „wpływołogie” – nie daje się jednoznacznie ustalić.

³⁴ Metafora księgi przyrody pojawia się już u Ojców Kościoła, a szczególnie chętnie odwołują się do niej teolodzy średniowieczni (*liber creaturae, liber experientiae*), zwłaszcza lekarz i teolog hiszpański Rajmund z Sabundy (zm. 1437). Jej podstawę stanowi powiedzenie św. Pawła, że piękno dzieł Bożych jest świadectwem Jego potęgi (1 Kor 1, 14 n.). Możliwość niezgodności Księgi Pisma z odkryciami naukowymi rozważali św. Augustyn, Mikołaj z Kuzy czy Robert Bellarmin. Por. O. P e d e r s e n. *Księga Natury*. „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1992 nr 14 s. 19-50.

³⁵ Z celowości świata dowodzili istnienia Boga np. J. Kepler i I. Newton. Porównanie świata z zegarem było ulubionym argumentem deistów, jak np. Woltera: „Nie mogę pojąć, by ten zegar mógł istnieć, a nie było zegarmistrza” (W. T a t a r k i e w i c z. *Historia filozofii*. T. 2. Warszawa 1968 s. 146).

³⁶ Por. A. B r o n k. *Rozumienie, dzieje, język*. Lublin 1988² s. 114.

³⁷ Przekonanie, że w świecie (kosmosie) panuje harmonia (*harmonia praestabilita*) i że ma on naturę matematyczną, sięga starożytnych pitagorejczyków.

Postawione przez Galileusza, Kopernika i Bruno pytanie o dosłowne lub metaforyczne traktowanie wypowiedzi Pisma św. na temat świata wywołało u teologów poczucie nieufności i zagrożenia. Rozstrzygnięcie Świętego Oficjum z 1616 r. stwierdza m.in., że Pismo św. stoi ponad nauką i uczony powinien się podporządkować Kościołowi, prawdziwemu autorytetowi w sprawach interpretacji Biblii³⁸.

Oddzielenie teologii od nauk przyrodniczych (kosmologii) stało się od 1616 r. faktem. Powoływanie się na obserwację i eksperyment jako najwyższą instancję naukową oznaczało w istocie rzeczy podważenie nadrzędnej roli teologii. Naukowcy poczuli się zmuszeni do pójścia za Księgą świętą przeciwko nauce, albo za księgą przyrody przeciwko Pismu św.³⁹ Wobec bolesnego niekiedy konfliktu między przekonaniem religijnymi i naukowymi, opowiedzieli się oni stopniowo za rozumem naukowym. Dekret Świętego Oficjum⁴⁰ miał również negatywne skutki dla samej teologii, pociągając za sobą jej izolację od nowożytnej nauki i kultury.

Okresem dramatycznej konfrontacji teologii i nauk przyrodniczych stał się w. XVIII, a zwłaszcza XIX. Religia i teologia znalazły się w defensywie. Deizm wystąpił z programem religii naturalnej oraz radykalnej separacji między transcendentnym Bogiem i światem przyrody⁴¹. Nauka, odnosząc kolejne sukcesy poznawcze i techniczne, zajęła u ludzi oświeconych miejsce religii. Pozytywizm stworzył obraz naukowca-kapłana, kontaktującego się z Prawdą za pomocą metody naukowej⁴². Filozofowie, wykorzystując nauki przyrodnicze dla celów światopoglądowych, proponowali własne widzenie świata, konkurencyjne do religijnego, oraz obiecywali za pomocą technicznych innowacji radykalną przemianę

³⁸ W roku 1864 Pius IX potępił w *Syllabusie* m.in. opinię, że prawdy religijne dają się dowodzić naukowo.

³⁹ „Rozdzielenie kosmologii od teologii spowodowało u zachodnich chrześcijan coś w rodzaju rozdwojenia świadomości, które prowadziło do nieuchronnych napięć. Dwie księgi, o których tak chętnie mówiło średniowiecze, i które miały głosić jedną i tę samą mądrość, zdawały się teraz mówić różnymi językami. [...] Okres ten często określany jest przez historyków jako «kryzys świadomości europejskiej», który swój szczyt osiągnął z końcem XVIII wieku” (N. M. W i l - d i e r s. *Obraz świata a teologia. Od średniowiecza do dzisiaj*. Tłum. z niem. J. Doktor. Warszawa 1985 s. 93).

⁴⁰ W 1984 r. Watykan – ustami Jana Pawła II – oficjalnie uznał swój błąd przy wyroku na Galileusza.

⁴¹ E. Haeckel (1834-1919) założył Monistenbund (Związek Monistów) dla zastąpienia religii nauką, głosząc, że teoria ewolucji jest ostatecznym ciosem dla chrześcijaństwa. Przekonany o kresie religijnej funkcji kościołów chrześcijańskich, proponował ich wykorzystanie jako teatrów i muzeów.

⁴² Noblista Wilhelm Ostwald głosił co niedzielę „naukowe kazania” przed laicystycznym *publicum*.

i poprawę warunków życia ludzkiego wolnego od krępującej religii. Wielu naukowców wprost na różne sposoby atakowało religię⁴³.

W XX w. z najostrejszą, typowo oświeceniową krytyką teologii wystąpił logiczny empiryzm (neopozytywizm)⁴⁴. Zakładając, że twierdzenia teologiczne nie są ani prawdziwe, ani fałszywe, lecz po prostu pozbawione sensu, przeprowadził on próbę najbardziej radykalnego oddzielenia sfery religii, wiary i teologii od sfery nauki, sytuując pierwszą poza obrębem racjonalnej (naukowej) dyskusji.

4. R e l a c j e. Między teologią i naukami przyrodniczymi mogą wystąpić następujące zasadnicze typy relacji: 1) obojętności, 2) konfliktu oraz 3) dialogu i wzajemnego zainteresowania⁴⁵.

1) Do wzajemnej obojętności (neutralności) teologii i nauk przyrodniczych dochodzi wówczas, gdy uważają się one za zasadniczo różne, bez żadnych punktów stykowych, sposoby widzenia świata. Człowiek wierzący i człowiek uprawiający naukę żyją w dwu różnych, radykalnie odseparowanych światach: ducha i przyrody, między którymi nie ma żadnej komunikacji⁴⁶. W tej sytuacji zainteresowania naukowe są prywatną sprawą teologa, bez większego znaczenia dla jego badań teologicznych, podobnie jak osobistą sprawą naukowca są jego przekonania religijne.

2) Spór między teologią a naukami przyrodniczymi może przybrać postać konfliktu: a) doktrynalnego, b) światopoglądowego, c) instytucjonalnego lub d) typów mentalności i postaw wobec świata. Konflikty te mogą zachodzić na siebie i występować równocześnie.

a) Konflikt doktrynalny (epistemiczny, poznawczy, treściowy) zachodzi wówczas, gdy teologia i nauki przyrodnicze uważają się za konkurencyjne, wykluczające się sposoby widzenia (wyjaśniania, rozumienia) świata. W skrajnym przypadku chodzi tu o konflikt między dwoma twierdzeniami (autentycznie, a

⁴³ Pod koniec XIX w. ze strony katolickiej wielką próbą przezwyciężenia kryzysu teologii i filozofii przez nawiązanie dialogu myśli chrześcijańskiej z nauką była encyklika Leona XIII *Aeterni Patris* (1879 r.) oraz zainicjowany nią ruch zwany neotomizmem szkoły lowańskiej (kard. D. J. Mercier).

⁴⁴ Por. np. R. C a r n a p. *Die Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*. „Erkenntnis” 1931 Nr. 2 s. 219-241.

⁴⁵ Na przykład I. Barbour (*Religion in an Age of Science*) odróżnia cztery sposoby widzenia relacji nauki i religii: konfliktu, niezależności, dialogu i integracji.

⁴⁶ Podział ten przypomina inny, który pojawił się mniej więcej przed 300 laty z chwilą powstania nauki, a polegający na wyróżnieniu dwu kultur: humanistycznej i matematyczno-przyrodznawczej. Na temat przepaści dzielącej naukowców i nie-naukowców pisze C. P. Snow w klasycznej już, wielokrotnie wydawanej pracy *The Two Cultures and a Second Look* (Cambridge 1991 (1959¹)).

nie tylko co do szaty słownej) sprzecznymi⁴⁷, jak wówczas, gdy teologia i nauki przyrodnicze wypowiadają się sprzecznie o tym samym przedmiocie (*obiectum formale*), np. o początku kosmosu lub pochodzeniu człowieka. Ponieważ zarówno dla teologii, jak i klasycznego przyrodoznawstwa dotarcie do prawdy jest głównym celem, łatwo o wrażenie konkurencyjności. Religia, naturalnie, nie redukuje się do wymiaru poznawczego, ale jest on ważny dla teologii, gdy ta usiłuje wiernie wyłożyć autentyczną naukę Kościoła.

Ze względu na charakter konfliktów doktrynalnych oraz sposoby ich rozwiązywania należy wyraźnie odróżnić dwie sytuacje:

- (1) konfliktu między artykułami wiary (dogmatami) i teoriami przyrodniczymi oraz
- (2) konfliktu między teoriami teologicznymi i teoriami przyrodniczymi.

W pierwszym wypadku, ze względu na odmiennosć przedmiotów i aspektów obu dziedzin, autentyczny konflikt jest niemożliwy. Teologia przyjmuje jednak, że dla naukowca (wierzącego) opinia Kościoła jest negatywną regułą wiary, w myśl której nie może on uznawać za prawdziwą teorię naukowej (filozoficznej), która pozostaje (jeśli to jest w ogóle epistemologicznie możliwe) w niezgodzie z wiarą. Między prawdami wiary i teoriami przyrodniczymi mogą natomiast zachodzić punkty styeczne, gdyż wiara również odnosi się do rzeczywistości przyrodzonej. Z tego punktu widzenia stanowiska traktowane niekiedy jako sprzeczne (np. kreacjonizm i ewolucjonizm) mogą się wzajemnie dopełniać (być komplementarne).

W drugim wypadku sytuacja jest bardziej złożona, ponieważ ani teorie teologiczne, ani teorie naukowe nie są w sposób konieczny prawdziwe. W wypadku konfliktu między nimi można go uchylać za pomocą wspomnianej strategii (radykalnej) separacji⁴⁸ lub dialogu⁴⁹.

i) Rozwiązanie radykalne polega więc na ścisłej separacji obu dyscyplin przez przestrzeganie ich epistemologiczno-metodologicznej autonomii (ze względu na przedmiot i metodę badania)⁵⁰. Kompetencja nauk przyrodniczych dotyczy porządku wyjaśniania zjawisk naturalnych poprzez wskazywanie naturalnych przy-

⁴⁷ W logice pojmuje się sprzeczność jako stosunek zachodzący między dwoma zdaniem „ $p \wedge \sim p$ ”, z których jedno jest negacją drugiego. Aby do niej doszło, muszą to być te same (treściowo) zdania o tym samym przedmiocie (stanie rzeczy).

⁴⁸ Za rozwiązaniem takim, w imię metodologicznej czystości nauki, zdaje się opowiadać np. J. Goćkowski. Jest słuszne, gdy nauka „wstrzega się wszelkich domieszek pochodzących z religii, sztuki, doktryn ideologicznych” (J. G o ć k o w s k i. *Pochwała awerroizmu*. „Znak” 43:1991 nr 1 s. 17).

⁴⁹ W Polsce zdecydowanym zwolennikiem dialogu jest np. M. Heller (*Wszelchświat i Słowo*. Kraków 1981; *Nowa fizyka i nowa teologia*. Tarnów 1992).

⁵⁰ „Naukowiec nie ma bowiem obowiązku słuchać teorii teologicznych i do nich się stosować, jak i teolog nie ma obowiązku poddawać się teoriom nauk szczegółowych (filozofujących)” (M. A. K r a p i e c. *Człowiek, kultura, uniwersytet*. Lublin 1982 s. 215).

czyn. Ponieważ nauki te ograniczają się z istoty rzeczy do bytu materialnego, nie stać je na totalne zakwestionowanie religii lub teologii. O całości bytu mogą się one wypowiadać tylko wówczas, gdy założą filozoficznie (a więc poza nauką), że oprócz rzeczywistości materialnej nic więcej nie istnieje⁵¹.

Tak więc ze strony teologii do konfliktów dochodziło najczęściej wówczas, gdy nie odgraniczała ona dostatecznie wyraźnie treści Objawienia od twierdzeń naukowych (lub filozoficznych).

Przy radykalnym oddzielaniu żadna z dziedzin nie ma drugiej nic do powiedzenia, co zwalnia je z obowiązku interesowania się swymi wynikami.

ii) Podejście umiarkowane, uznając autonomiczność obu dziedzin, dostrzega również ich komplementarność i potrzebę dialogu. Teologia i nauki przyrodnicze, mimo swej metodologicznej odmienności, wypowiadają się o tym samym świecie. Nakazuje to – mówiąc bardzo ogólnie – teologom wsłuchiwać się w nauki przyrodnicze, a przyrodnikom, jeżeli są ludźmi wierzącymi, liczyć się z ustaleniami teologicznymi.

b) Do konfliktu teologii i nauk przyrodniczych dochodziło najczęściej wskutek światopoglądowego⁵² wykorzystywania (nadużycia) wyników nauk przyrodniczych do budowania naukowego lub religijnego poglądu na świat, tj. przez ideologiczne wykorzystanie prestiżu (autorytetu) nauki do obrony lub krytyki religii⁵³. Ponieważ również teologia – niejako z samej swej natury – ma charakter światopoglądowy, do konfliktu między teologicznym i naukowym obrazem świata dochodziło wówczas, gdy tylko ten ostatni uważano za możliwy.

Ścisłe więc biorąc, nie chodzi tu o konflikt między dwoma dyscyplinami poznawczymi, teologią i naukami przyrodniczymi, lecz między świadomością religijną i tzw. światopoglądem naukowym, na który powołuje się chętnie tzw. naukowy ateizm. To instrumentalne wykorzystanie nauki do walki światopoglądowej jest dziełem nie tyle samej nauki, lecz głównie filozofów i filozofujących przyrodników (niekiedy również teologów), którzy przeciwstawiali sobie np. kreacjonizm i ewolucjonizm.

Chociaż naukowcy i filozofowie nauki dostrzegli dawno immanentne granice poznania naukowego, opinia publiczna wierzy zwykle nadal we wszechmoc nauki. Tymczasem tzw. czysto naukowy światopogląd jest fikcją. Wspieranie poglądu

⁵¹ „Totalistyczne tendencje nauki można jeszcze zobaczyć co najwyżej na poziomie wyrobników naukowych. Natomiast każdy naukowiec z prawdziwego zdarzenia ma świadomość ograniczeń, jakie stoją przed nauką” (M. H e l l e r. [Głos w dyskusji]. „Znak” 43:1991 nr 1 s. 34).

⁵² Pomijam różnice między światopoglądem a ideologią. Na temat teologii chrześcijańskiej jako ideologii pisze np. M. Hesse (*Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science*. Brighton 1980).

⁵³ W w. XX przykładem programowego wykorzystywania autorytetu nauki do zwalczania religii był marksizm w dawnych krajach demokracji ludowej.

na świat, także religijnego, nauką, jest wyrazem scjentyzmu, który grozi teologom wówczas, kiedy zastępują wiarę argumentami (*quasi-*)naukowymi⁵⁴.

Same w sobie nauki przyrodnicze nie są ani teistyczne, ani ateistyczne, lecz stają się takimi przez ideologiczną interpretację ich wyników. Tezy i teorie naukowe wprost ani nie wspierają religii, ani jej nie zagrażają, ponieważ problem rzeczywistości nadprzyrodzonej i istnienia Boga leży poza ich granicami. Wyniki naukowe można jednak próbować wykorzystywać wtórnie (właśnie ideologicznie) do afirmacji lub negacji istnienia Boga.

Nauki przyrodnicze (inaczej jest w przypadku nauk humanistycznych, które zawsze były wrażliwe na różne mody i ideologie) uprawiane są zarówno przez naukowców religijnych, jak i niereligijnych. Swoistym argumentem na rzecz światopoglądowej neutralności nauk przyrodniczych jest fakt, że na ich wyniki powołuje się zarówno religia, jak i ateizm, tłumacząc racjonalność świata. Za pomocą psychoanalizy Freuda można równie dobrze wyjaśniać genezę ateizmu, jak też teizmu.

Konflikt społeczno-instytucjonalny między teologami i przyrodnikami miał miejsce zawsze wówczas, gdy któraś ze stron odwoływała się do autorytetów pozanaukowych – doczesnej władzy Kościoła lub państwa – dla zapewnienia sobie przewagi poznawczej.

W kontekście tym pojawia się niekiedy zarzut, że Kościół hamuje rozwój nauki i kultury. Trudno zaprzeczyć temu, że wykorzystując swą instytucjonalną pozycję, wywierał on w pewnych okresach taki hamujący wpływ⁵⁵. Były jednak okresy inne – wszechstronnego mecenatu Kościoła nad nauką i sztuką, jak np. w Średniowieczu, kiedy odegrał on zasadniczą rolę przy odzyskaniu dziedzictwa starożytnej kultury, lub w Renesansie. Przede wszystkim jednak trzeba przypomnieć dawną dewizę chrześcijaństwa, że rozwijanie nauki i kultury jest po prostu nakazem Bożym.

d) Dzisiaj konflikt między teologią i naukami przyrodniczymi przybrał najczęściej postać globalnego konfliktu mentalności, przenosząc się z płaszczyzny treści (wymiaru poznawczego) na płaszczyznę postaw wobec świata (*respective*: religijnej i naukowej)⁵⁶. O ile początkowo w sporze między teologią i naukami przyrodniczymi chodziło o poszczególne twierdzenia i teorie (teologiczne lub naukowe), o tyle dzisiaj tzw. mentalność naukowa, jako swoisty sposób myślenia

⁵⁴ „Sądzę, że rywalizacja nie byłaby tak ostra, gdyby funkcjonowała jedynie nauka uczonych i religia teologów” (G o ć k o w s k i, jw. s. 37).

⁵⁵ „Odpowiem jasno i niedwuznacznie: ilekroć Kościół rzeczywiście hamował rozwój kultury, tylekroć sprzeniewierzał się któremuś z zadań, do których został powołany[...] Błędy te przynosiły szkodę przede wszystkim Kościołowi” (J. L a l o p u. [Głos w dyskusji]. W: *Nauka i technika a wiara*. Warszawa 1969 s. 124).

⁵⁶ Opinię taką wyrażają m.in. M. Heller (*Wszechświat i Słowo* s. 28), P. Ricoeur (W: *Nauka i technika a wiara* s. 52) oraz Ph. Roqueplo (tamże s. 9 n.).

i widzenia świata, podważa całość teologicznego (religijnego) interpretowania świata. Mentalność ta ukształtowała się nie tyle pod wpływem poszczególnych teorii naukowych, ile raczej scjentyistycznego podejścia do poznania i świata⁵⁷. Jest to wpływ filozofii nauki i jej sposobu widzenia poznania, a nie samych naukowców. Mentalność ta wyraża się w popularnych poglądach na temat nauki, gdyż wielu naukowców trudno nazywać scjentyistami: pozostawali oni wobec poznawczych możliwości nauki na ogół ostrożni i często sceptyczni⁵⁸.

Sytuacja taka nie powinna dziwić. Postawa i mentalność człowieka są wynikiem określonych procesów socjalizacyjnych, zwłaszcza wychowywania i kształcenia, a to jest głównie przyrodniczo. Jednostronne zajmowanie się naukami przyrodniczymi kształtuje u naukowców i studentów określoną „naturalistyczną” postawę⁵⁹, rzutując na ich widzenie spraw religijnych⁶⁰ i wywołując niekiedy uczucie obcości lub nawet wrogości wobec religii. Człowiek współczesny wiele swego czasu poświęca edukacji naukowej i uzyskaniu „naukowego” obrazu świata, a stosunkowo niewiele – wychowaniu religijnemu, uważając je za mniej ważne dla skutecznego funkcjonowania w świecie.

Wśród oskarżeń, wysuwanych przez teologów pod adresem nauk przyrodniczych, znajduje się niekiedy zarzut współodpowiedzialności za ateizację, sekularyzację (desakralizację, laicyzację) lub dehumanizację współczesnego świata i kultury. Zarzucają im, że propagując wizję autonomicznego, „jednowymiarowego”, „nie-ludzkiego” świata bez Boga, sprzyjają postawie areligijnej czy wręcz antyreligijnej.

Przy ogólnikowym (często emocjonalnym) sformułowaniu tych zarzutów trudno na nie jednoznacznie odpowiedzieć. Zjawisko sekularyzacji nie daje się wyraźnie zdefiniować, a nawet jednoznacznie scharakteryzować, lecz co najwyżej opisać w najbardziej typowych jego przejawach z punktu widzenia człowieka religijnego.

⁵⁷ Krytykę scjentyistycznego redukcjonizmu przeprowadza np. A. R. Peacocke, (*God and the New Biology*. San Francisco 1986). Relacja między prawdą i nauką jest również centralnym zagadnieniem filozoficznej hermeneutyki H.-G. Gadamera, który głosi potrzebę poszerzenia prawdy metodycznej i apofantycznej o inne jej wymiary (*Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen 1960, 1986⁵).

⁵⁸ Por. odnośną wypowiedź K. R. Poppera: „Tylko świadomość omylności nauki różni naukowca od scjentyisty” (K. R. P o p p e r, K. L o r e n z. *Die Zukunft ist offen*. München–Zürich 1985 s. 48).

⁵⁹ Wśród wyróżników postawy naukowej wymienia się m.in. empiryzm, obiektywizm, racjonalizm i krytycyzm, odmawiając równocześnie tych cech postawie religijnej.

⁶⁰ Skrajnym przykładem mentalności scjentyistycznej jest żądanie W. Krajewskiego, by problem prawdziwości chrześcijaństwa rozstrzygać eksperymentalnie za pomocą sprawdzalnych cudów i skuteczności modlitwy (W. K r a j e w s k i. *O empirycznej sprawdzalności twierdzeń filozoficznych*. W: *Teoria i doświadczenie*. Warszawa 1966 s. 209-223).

Historycznie biorąc, rzeczywiście rozwojowi nauki w kulturze europejskiej towarzyszyły określone procesy desakralizacji. Jak jednak stwierdzić, czy jest to zbieżność istotna, wynikająca z samej natury rozwoju nauki, czy przypadkowa?⁶¹ Osłabienie i zanik zainteresowania tzw. pytaniami egzystencjalnymi (o „sens życia”) może tłumaczyć się wieloma innymi przyczynami, a nie tylko wzrostem prestiżu nauk przyrodniczych i – jak pokazuje historia – powtarza się dość cyklicznie.

Również jeśli chodzi o zarzut dehumanizującej roli nauki (wysuwali go np. Feuerbach, a później Nietzsche) trudno wyraźnie stwierdzić, czy nauki przyrodnicze, a ściślej: zbudowana na ich fundamencie techniczna cywilizacja ma wydźwięk antyhumanistyczny, stanowiąc ze swej istoty zagrożenie dla osobowych wartości człowieka. Zarzut dehumanizacji może wypływać z bezkrytycznych i przesadnych oczekiwań wobec nauki oraz rozczarowania, że nie potrafi ona rozwiązać wszystkich teoretycznych i praktycznych problemów człowieka, łącznie z metafizycznymi. Fakt, że nauka nie przyniosła, jak obiecywała, lub raczej jak bezpodstawnie obiecywali jej bezkrytyczni wielbiciel, powszechnego dobrobytu i szczęścia całej ludzkości, nie oznacza, że jest ona pozbawiona wszelkiej wartości.

3) Z faktu lepszego rozumienia natury wielu wcześniejszych sporów doktrynalnych między teologią i naukami przyrodniczymi nie wynika wniosek, że teologia może nie interesować się naukami.

Byłoby rzeczą niedobłą, gdyby teologia skazała siebie na dobrowolną i całkowitą izolację od nauk szczegółowych. Uczyniłoby to ją niewrażliwą na nowe odkrycia i, co gorsza, na wszelką pozateologiczną krytykę. W teologii tylko treści Objawienia nie podlegają do końca racjonalnej kontroli. Oprócz tego są w niej całe partie prawd podatnych na racjonalną krytykę, zwłaszcza wtedy, gdy w rozważaniach nad wiarą korzysta ona z filozofii i nauk szczegółowych⁶². Nauki przyrodnicze, dostarczając ciągle nowych teorii świata i człowieka, konkurują z religijną wizją świata (np. ewolucyjna teoria antropogenezy czy teoria pozaczasowego pochodzenia wszechświata) i obowiązkiem teologa jest ich zrozumienie, dostrzeżenie teologicznych konsekwencji, wykrycie przesadnych uproszczeń i błędnych założeń⁶³.

⁶¹ Por. H e l l e r. *Wszechświat i Słowo* s. 25.

⁶² „Tradycyjna teologia zawsze wymagała pewnego minimum wiedzy racjonalnej jako oparcia dla wiary, pewnego minimum zmysłowej percepcji jako oparcia dla poznania” (O. C. de B e a u r e g a r d. [Głos w dyskusji]. W: *Nauka i technika a wiara* s. 65).

⁶³ Por. *Kann man Gott aus der Natur erkennen? Evolution als Offenbarung*. Hrsg. von C. Bresch, S. M. Daecke, H. Riedlinger. Freiburg i. Br. 1990; *Evolution und Gottesglaube. Ein Lese- und Arbeitsbuch zum Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie*. Hrsg. von W. Böhme. Göttingen–Zürich 1988; G. V. C o y n e. *Filozoficzne i teologiczne implikacje nowych kosmologii*. „Przegląd Powszechny” 1993 nr 3 s. 376-387.

5. S t a n o w i s k o K o ś c i o ł a. Radykalne separowanie teologii (religii) i nauk przyrodniczych wywoływało niejednokrotnie sprzeciw Kościoła, który oceniał takie stanowisko jako irracjonalne, agnostyczne. Nie godził się on nigdy na strategię uchylania konfliktów za pomocą (awerroistycznej) teorii dwu prawd: prawdy religijnej i prawdy naukowej, tzn. na oddanie sfery zjawisk duchowych teologom, a świata materialnego – naukowcom.

W czasach współczesnych Kościół katolicki zwracał niejednokrotnie uwagę na potrzebę harmonizowania wiary i teologii z wynikami nauk przyrodniczych. Sobór Watykański I (1870) ograniczył się do powtórzenia znanej zasady, że między nauką a wiarą nie może być sprzeczności. Bardziej specyficzny był Sobór Watykański II (1965), który podkreślił w *Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim* „*Gravissimum educationis*”⁶⁴ oraz *Konstytucji pastoralnej o Kościele w świecie współczesnym* „*Gaudium et spes*”⁶⁵ z jednej strony autonomię i swobodę badań naukowych, z drugiej (przeciwko izolacjonizmowi teologii) – potrzebę przekładu prawd wiary na język współczesnej nauki.

Również papieże, od Leona XIII do Jana Pawła II, wypowiadali się wielokrotnie w podobny sposób. Ważne znaczenie ma tu encyklika Piusa XII *Humani generis* (1950), zabierająca przełomowo głos w sprawie możliwości uzgodnienia teologicznego kreacjonizmu z przyrodoznawczym ewolucjonizmem. Szczególnie wiele dla zbliżenia teologii (wiary) i nauk przyrodniczych czyni Jan Paweł II. Organizuje on, podobnie jak Pius XII i Paweł VI, spotkania specjalistów z różnych dziedzin, znane jako konferencje w Castel Gandolfo⁶⁶. W liście z okazji

⁶⁴ Numer 10 tejże Deklaracji głosi, że Kościół „dba usilnie o to, aby poszczególne dyscypliny tak rozwijały się w oparciu o własne założenia, własną metodę oraz własną swobodę badania naukowego, iżby z dnia na dzień można było osiągać głębsze ich zrozumienie i aby po najdokładniejszym rozważeniu nowych problemów i badań bieżącej doby można najgłębiej poznać, w jaki sposób wiara i rozum prowadzą do jednej prawdy, podążając tu śladami Doktorów Kościoła, a szczególnie św. Tomasza z Akwinu” (*Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*. Poznań 1986 s. 321).

⁶⁵ „Święty Sobór, podejmując to, czego uczył Sobór Watykański I, głosi, że «istnieje dwojaki, różny porządek poznania», mianowicie wiary i rozumu, i że Kościół nie wzbrania, «żeby w uprawianiu ludzkich umiejętności i nauk stosowano we własnym ich zakresie właściwe dla nich zasady i metody»; przeto «uznając ową słuszną wolność», potwierdza Kościół prawowitą autonomię kultury ludzkiej, a zwłaszcza nauk” (nr 59 – tamże s. 587).

„Badanie metodyczne we wszelkich dyscyplinach naukowych, jeżeli tylko prowadzi się je w sposób prawdziwie naukowy i z poszanowaniem norm moralnych, nigdy nie będzie się sprzeciwiać wierze – sprawy bowiem świeckie i sprawy wiary wywodzą swój początek od tego samego Boga” (nr 36 – tamże s. 563).

⁶⁶ Pierwsze (1987) z zorganizowanych przez Papieską Akademię Nauk sympozjów w Castel Gandolfo poświęcone było tematowi „Nauka, filozofia i teologia”, drugie (1991) odbyło się pod hasłem „Kwantowa wizja stworzenia wszechświata i początki praw przyrody” (por. *Der Mensch in den modernen Wissenschaften. Castengandolfo Gespräche 1983*. Hrsg. von K. Michalski. Stuttgart 1985). Należy też wspomnieć *Konstytucję apostolską Jana Pawła II o uniwersytetach katolickich*. [*Ex Corde Ecclesiae*] z 15 VIII 1990 r., która uchodzi za *magna charta* uniwersytetów katolickich.

300-lecia wydania *Principiów* I. Newtona papież podkreśla konieczność współpracy między przedstawicielami myśli chrześcijańskiej a współczesną nauką i filozofią. Wyrażając ubolewanie, że w przeszłości Kościół nie zawsze przestrzegał metodologicznej autonomii nauki, powtarza znany argument, że między prawdą objawioną i prawdami przyrody nie może być konfliktu, ponieważ pochodzą one z tego samego źródła.

6. S y t u a c j a w s p ó ł c z e s n a. Po burzliwych dyskusjach między teologami, filozofami i przyrodnikami w początkach XX w. sytuacja uległa dzisiaj pewnemu uspokojeniu. Współczesne przemiany w teologii i naukach przyrodniczych pozwoliły na inne niż w przeszłości widzenie ich wzajemnych relacji. Dwa czynniki okazały się decydujące: przesunięcie przyczyn konfliktów oraz ich widoczne osłabienie.

1) W relacji między teologią i naukami doszło do charakterystycznego przesunięcia konfliktów: a) z płaszczyzny teoretycznej na praktyczną, b) z dogmatyki do teologii moralnej oraz c) z fizyki do biologii i nauk społecznych.

W drugiej połowie XIX w. miejscem klasycznego konfliktu teologii z naukami przyrodniczymi był biologiczny i filozoficzny ewolucjonizm⁶⁷. Pogląd o zmienności gatunków (ewolucjonizm biologiczny) i dynamicznym charakterze wszechświata (ewolucjonizm kosmiczny⁶⁸) nie spotkał się wprawdzie nigdy z wyraźnym (jak w wypadku heliocentryzmu) potępieniem ze strony Kościoła katolickiego, ale długo panował wśród teologów klimat niechęci wobec stanowiska, że ciało ludzkie mogło powstać w wyniku ewolucji⁶⁹.

Dostrzegając z biegiem czasu potrzebę syntezy teologicznego i naukowego obrazu człowieka, teolodzy bali się relatywizujących konsekwencji ewolucjonizmu dla teologii oraz sfery społecznej i etycznej. Trzeba było wiele czasu, by przyznali rację Galileuszowi, że „Biblia nie uczy, jak się niebo obraca, lecz jak się do niego dostać”. Jeśli właściwie pojąć związki Boga z przyrodą, wówczas okazuje się, że teologia i nauka posługują się odmiennymi językami i obrazami przyrody. W biologicznym ewolucjonizmie nie ma miejsca na Boga, bo nie mieści się on w jego sposobie widzenia. Co więcej, w pewnym sensie teoria ewolucji jest dla religii bez znaczenia, gdyż zajmuje się gotowym światem, gdy

⁶⁷ Na ten temat por. G. A l t n e r. *Die Evolutionstheorie als historische und aktuelle Grundlage für das Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaften*. W: *Die andere Hälfte der Wahrheit. Naturwissenschaft, Philosophie, Religion* s. 56-71.

⁶⁸ Por. H e l l e r. *Wszechświat i Słowo* s. 97.

⁶⁹ Toczone na ten temat dyskusje obrosły obszerną literaturą, gdzie ważne miejsce przypada pracom Teilharda de Chardin.

tymczasem teoria stworzenia odnosi się do aktu stwarzania z nicości (kard. J. Ratzinger)⁷⁰.

Chociaż tradycyjne spory teoretyczne między redukcjonizmem i witalizmem, mechanicyzmem i organicyzmem, materializmem i spirytualizmem, ewolucjonizmem i kreacjonizmem nie straciły swego fundamentalnego znaczenia, konfrontacja teologii z naukami przyrodniczymi przybrała dzisiaj częściowo nowy charakter, głównie w związku z problemami, które stawia przed teologią burzliwy rozwój nauk biologicznych i ich praktyczno-technicznych możliwości⁷¹.

Jeszcze czterdzieści lat temu można było mówić o czasach dominacji nauk fizykalnych, podczas gdy dzisiaj nauki biologiczne osiągnęły podobną im ogólność i ścisłość. Na naszych niejakich oczach powstały takie dyscypliny, jak: genetyka i inżynieria genetyczna (z technicznymi możliwościami manipulowania genami), biologia molekularna, biofizyka, biochemia i socjobiologia. Teolodzy mają również do czynienia z „nową fizyką”⁷², „nową gnozą” (F. Capra, I. Prigogine), teorią systemów, cybernetyką, inżynierią wiedzy (*knowledge engineering*), badaniami nad sztuczną inteligencją (*AI = artificial intelligence*), naukami kognitywnymi (*cognitive science*), chaosologią, teorią fraktali, teorią katastrof (R. Thom⁷³) i wieloma innymi „nowymi” naukami o dużym ładunku światopoglądowym. Zwłaszcza biologia molekularna, wyjaśniając redukcyjnie istotę życia (biogenezę), uzyskała zasadnicze znaczenie filozoficzne i teologiczne⁷⁴.

Przykładem współczesnego konfliktu poznawczego między teologią i nauką jest darwinizm społeczny socjobiologii (E. Wilson, R. Dawkins)⁷⁵. Podejmując stary problem roli kultury i natury w procesie wychowywania, projektuje ona, podobnie do behawioryzmu, naturalistyczny obraz człowieka, uwarunkowanego bez reszty „biologicznym imperatywem genów”⁷⁶. Obraz ten wyraźnie koliduje z etyką miłości bliźniego oraz chrześcijańskim poglądem o wolnej woli człowieka, zdolnego do realizowania „wyższych” (altruistycznych) wartości.

⁷⁰ *Interpreting the Universe as Creation. A Dialogue of Science and Religion*. Ed. V. Brümmer. Kampen 1991.

⁷¹ Por. P e a c o c k e. *God and the New Biology*.

⁷² P. C. W. Davies. *God and the New Physics*. London 1983.

⁷³ R. Thom (*Parabole i katastrofy. Rozmowy o matematyce, nauce i filozofii z Giulio Giorello i Simoną Morini*. Przełożył i przedmową opatrzył R. Duda. Warszawa 1991) ma filozoficzne wręcz ambicje ogólnego wyjaśniania świata za pomocą matematycznej teorii katastrof.

⁷⁴ Por. np. B.-O. K ü p p e r s. *Geneza informacji biologicznej. Filozoficzne problemy powstania życia*. Warszawa 1991.

⁷⁵ E. O. W i l s o n. *On Human Nature*. Harvard 1978 (przekład pol.: *O naturze ludzkiej*. Tłum. B. Szacka. Warszawa 1988 s. 206).

⁷⁶ Por. F. M. W u k e t i t s. *Zur philosophischen Relevanz der Soziobiologie*. „Philosophischer Literaturanzeiger” 38:1985 s. 61-70. W czasach Oświecenia La Mettrie twierdził, że człowiek jest jedynie wyżej rozwiniętym zwierzęciem.

Nauka stawia dzisiaj przed teologią również trudne problemy etyczne, związane z moralnym aspektem różnych eksperymentów naukowych oraz praktyczną aplikacją ich wyników. Ścisły związek nauki z techniką wywołuje zupełnie nowe sytuacje etyczne, wymagające praktycznych rozstrzygnięć i wskazań nie tylko na płaszczyźnie etycznej i religijnej, lecz również społecznej i politycznej. Tutaj naturalnym poniekąd miejscem spotkania teologów, naukowców i polityków mogłaby być etyka nauki, wykorzystująca m. in. ustalenia etyki religijnej dla przedyskutowania moralnego wymiaru nauki i moralnej odpowiedzialności naukowców⁷⁷.

Poznanie naukowe nie jest wartością autonomiczną i jak każde inne działanie ludzkie podlega ocenie moralnej. Badacz, jeżeli jest człowiekiem wierzącym, musi respektować w swym postępowaniu naukowym nie tylko przykazania metodologii i etyki nauki, lecz również teologii moralnej. Kwalifikacji moralnej może podlegać: 1) wybór tematu badań, 2) sposoby uzyskiwania wiedzy naukowej, 3) jej teoretyczne wyniki oraz 4) praktyczne (techniczne) zastosowania.

Uprawianie etyki nauki rodzi szereg problemów natury teoretycznej i praktycznej, jak np. godzenia ingerencji etyków i teologów w naukę z jej postulatem wolności. Istnieją tematy i procedury badawcze, które badacz musi odrzucić ze względów moralnych. Jak dalece może jednak sięgać zawodowa odpowiedzialność naukowców za użytki czynione z ich wiedzy, skoro nie zawsze mogą oni przewidzieć wszystkie jej praktyczne konsekwencje i, co gorsza, rzadko kiedy mogą się przeciwstawić niemoralnemu użytkowi swej wiedzy?⁷⁸

Do samych uczonych przede wszystkim należy decyzja o ograniczaniu się w badaniach lub ogłaszaniu ich wyników, chociaż prawo uczestnictwa w dyskusjach nad etyką nauki mają wszyscy kompetentni orędownicy praw człowieka, a więc także teolodzy. Muszą się oni jednak strzec przed arbitralnym zakreśleniem granic badań naukowych oraz samowolnym narzucaniem, jakimi problemami winni lub nie powinni się zajmować naukowcy⁷⁹. Decyzje takie muszą być wynikiem wspólnych dyskusji wszystkich kompetentnych osób: uczonych, etyków, filozofów i teologów⁸⁰.

⁷⁷ Por. np. czasopisma „Bioethics” (Blackwell) oraz „Biology and Philosophy” (Kluwer); R. R o y. *Experimenting with Truth: The Fusion of Religion with Technology, Needed for Humanity's Survival*. Oxford 1981.

⁷⁸ Por. np. P. S c h o t s m a n s. *Schöne neue Welt – zum Greifen nahe? Die Herausforderung der Ethik durch die Genetik*. „Concillium” 25:1989 s. 248-258.

⁷⁹ Kiedy teolog podaje wskazania etyczne, odwołuje się do sumienia wierzących, którzy są naukowcami, nie narzucając im niczego we własnym imieniu, lecz Objawienia.

⁸⁰ Teolog, „dążąc do przeniknięcia zasadami religii wszystkich form życia społecznego, ma prawo do wypowiedzenia się w kwestii zgodności etyki zawodowej uczonego z etyką religijną, jeśli czyni to z poszanowaniem kardynalnych praw środowiska ludzi nauki” (G ó ł k o w s k i, jw. s. 22).

2) Na zmniejszenie antagonizmów poznawczych między teologią a naukami przyrodniczymi złożyło się szereg powodów:

a) Ze strony teologii są to m. in. zmiany w Kościele i teologii katolickiej po II Soborze Watykańskim. Nastawienie kerygmaticzne, powiązane z brakiem szerszego i głębszego zainteresowania poznawczym wymiarem religii, zaowocowało poglądem, że jedynym zadaniem Kościoła i duchowieństwa jest bezpośrednia praca duszpasterska. W „nowej” teologii, zainteresowanej bardziej praktycznymi, a mniej dogmatycznymi aspektami religii (rozumianej głównie jako sposób przewycięzania ludzkiej przygodności), widoczne są wyraźne nieraz akcenty antyintelektualne (głównie przeciwko teologii i filozofii racjonalnej, „spekulatywnej”). W niektórych kręgach naukową działalność duchownych uważa się niemal za zdradę „właściwego” ich powołania.

W rezultacie u znanych teologów znajdziemy mało zainteresowania dla nauk przyrodniczych i ich problemów oraz dla praktycznych prób dialogu. Tłumaczą oni, że orędzie chrześcijańskie skierowane jest do przeciętnego człowieka, dla którego to, co dzieje się w nauce, pozostaje niezrozumiałe. W ten sposób, przez odcięcie się teologii od nauk przyrodniczych, konflikt między obu dyscyplinami rozwiązuje się niejako automatycznie. Co stanie się jednak z teologią, gdy zabraknie ludzi znających się gruntownie zarówno na aktualnych problemach teologii, jak i nauk przyrodniczych?⁸¹

b) Do osłabienia konfliktów między teologią i naukami przyrodniczymi przyczyniło się w pewnej mierze nowe metodologiczne rozumienie nauki. Współczesna postanalityczna (postempiryczna) filozofia nauki odrzuciła pozytywistyczno-scjentyistyczne⁸² pojęcie nauki z jego poznawczym ekskluzywizmem i totalitaryzmem, tj. przekonaniem, że istnieje tylko jeden – właśnie naukowy, tzn. przyrodoznawczy – sposób poznawania świata. Zakwestionowała ona m.in. przekonanie, że poznanie naukowe jest absolutne, bezproblemowo racjonalne i realistyczne, że istnieją wyróżnione kryteria naukowości oraz że istnieje tylko jeden – naukowy i przyrodoznawczy – sposób poznania.

Na zmianę stosunku teologii do nauk przyrodniczych wpłynęły również „treściowe” modyfikacje w samej nauce, która stała się skromniejsza zarówno w swych obietnicach poznawczych, jak i praktycznych. Nie rości już ona sobie naiwnie – jak w w. XIX – pretensji do czystej, niezależnej od kultury i podmiotu obiektywności (ateoretycznego języka obserwacyjnego). Odeszła od uproszczonego realizmu podejścia mechanicystycznego w kierunku krytycznego realizmu („istnienie świata jako realistyczna hipoteza”). Zadaniem nauki nie jest

⁸¹ O. S c h a t z, H. S p a t z e n e g g e r. *Wovon werden wir morgen geistig Leben? Mythos, Religion und Wissenschaft in der „Postmoderne“*. Regensburg 1986.

⁸² Na temat różnych znaczeń terminu scjentyzm zob. J. K m i t a. *Scjentyzm i antyscjentyzm*. W: *Poznanie, umysł, kultura*. Pod red. Z. Cackowskiego. Lublin 1982 s. 140-186.

żaden p r a w d z i w y opis lub wyjaśnienie realnego świata (co oznacza np. określenie r e a l n y w fizyce kwantowej?), lecz lepsze lub gorsze przybliżanie się do prawdy (*verisimilitude*) przez konstruowanie teoretycznych modeli świata, do których nie odnosi się klasycznie rozumiana prawdziwość. Teorie naukowe nie są ani prawdziwe, ani fałszywe, lecz są one wygodnymi instrumentami do uogólniania danych doświadczenia.

Przy kontekstualnym i holistycznym rozumieniu prawdy naukowej⁸³ nie może dojść do konfliktu poznawczego między teologią i naukami przyrodniczymi, gdyż są one w najlepszym wypadku dwoma różnymi płaszczyznami (*frames of referance*) poznania lub grami językowymi⁸⁴. Relatywizacja prawdy do pewnej dziedziny sprawia, że wierzenia religijne (*religious beliefs*) nie przeciwstawiają się już tak ostro wiedzy naukowej (*scientific knowledge*)⁸⁵. W sytuacji, kiedy racjonalność poznania naukowego jest jednym z najżywiej dyskutowanych problemów współczesnej filozofii nauki⁸⁶, zarzut irracjonalizmu pod adresem teologii traci na swej ostrości⁸⁷. Skromniejsi w swych roszczeniach poznawczych stali się również teolodzy, gdyż uświadomili sobie swe historyczne uwarunkowania: teza, że nie istnieje nie zinterpretowane doświadczenie, odnosi się również do teologicznej interpretacji Objawienia.

Oslabienie pojęcia prawdy i racjonalności naukowej nie powinno jednak zbyt cieszyć teologów, którzy nacierpieli się w przeszłości od scjentyistycznego paradygmatu nauki. Atak na racjonalność poznania naukowego stanowi bowiem

⁸³ Już P. Duhem dowodził, że każda teoria naukowa jest testowana razem z siecią jej pomocniczych założeń i hipotez. Współczesna, holistyczna teoria nauki przyjmuje, że sens terminów i twierdzeń wyznacza teoria, w której one występują. Odmienny pogląd wyraża teoria tzw. sztywnych desygnatorów S. Kripkego i H. Putnama, w myśl której teoria nie ustala referencji terminów, gdyż jest ona niezależna od ich znaczenia.

⁸⁴ Kryteria prawdy w nauce i teologii omawia np. M. Hesse (jw. s. 235 n.). Jej zdaniem konflikt prawdziwościowy między tymi dziedzinami jest niemożliwy.

⁸⁵ Współcześnie problem dwu prawd znalazł swe osobliwe rozwiązanie w osłabieniu pojęcia prawdy naukowej lub wręcz jej negacji. Holistyczna (postkuhnowska) filozofia nauki podsuwa inne jeszcze rozumienie teorii podwójnej prawdy, uzależnienie znaczenia każdego pojęcia i twierdzenia od właściwej im teorii pociąga za sobą relatywizm, teologia i nauki przyrodnicze pozostają zamknięte w ramach własnych systemów, między którymi wszelka dyskusja jest z góry wykluczona. Po tej linii idzie propozycja M. A. Krapca. Ponieważ „teorie naukowe nie są ani prawdziwe, ani fałszywe [...] można przyjmować za prawdziwe zasady wiary i równocześnie uznawać jakąś naukową teorię (nauk czysto empirycznych) niezgodną z wiarą, gdyż intelekt naukowca wcale nie «wierzy» tej teorii, lecz jedynie posługuje się nią tak długo, jak długo nie okazuje się ona sprzeczna z faktami. Rzecz jasna, że z punktu widzenia psychologicznego taki stan rzeczy może być niebezpieczny dla wiary, gdyż naukowiec może się zbyt sugerować teorią, którą posługuje się dla wytłumaczenia faktów” (*Człowiek, kultura, uniwersytet* s. 214).

⁸⁶ Wydaje się niekiedy, mówiąc żartobliwie, że to nie teologia, lecz właśnie nauka wymaga dzisiaj obrony.

⁸⁷ S. J. T a m b i a c h, A. H a r r i s. *Magic, Science and Religion and the Scope of Rationality*. Cambridge 1990.

zagrożenie samej racjonalności. Nie da się obronić teologii lub religii, umniejszając znaczenie racjonalności w nauce lub filozofii. Poznanie naukowe (zwłaszcza przyrodnicze) pozostaje bowiem wzorcowym sposobem realizowania się ludzkiej racjonalności i obiektywności⁸⁸. Porzucenie racjonalności w jednej dziedzinie (nauki) nie pozostaje nigdy bez skutków dla racjonalności w drugiej (teologii). Nie można budować wiary na gruzach rozumu. Teolodzy, odrzucając naukę, odrzucają również rozum i w rezultacie pozostaje im postawa fideistyczna lub agnostyczna.

c) Przemiany w teorii nauki uświadomiły, że wiele konfliktów między teologią i naukami przyrodniczymi polegało w przeszłości na nieporozumieniu. Fałszywe wyobrażenie o naturze poznania teologicznego lub naukowego prowadziło do przekraczania kompetencji poznawczych przez obie strony. I tak np. traktowano (fałszywie) niektóre wypowiedzi religijne jako *quasi*-przyrodnicze twierdzenia o genezie i rozwoju kosmosu oraz odwrotnie: nadawano niektórym twierdzeniom naukowym charakter *quasi*-religijny. Wybitni naukowcy stawiali często na marginesie swych badań przyrodniczych pytania bardziej ogólne, jednoznacznie filozoficzne i religijne, dając nie zawsze fachowe odpowiedzi.

Do szczególnie gwałtownych konfliktów prowadziło monopolizowanie prawdy przez teologię lub nauki przyrodnicze, gdy przypisywały one sobie prawo do kompetentnego wyjaśniania całej rzeczywistości we wszystkich jej aspektach. Uchybiały pod tym względem obie strony: teolodzy, kiedy dążąc do ustanowienia hegemonii autorytetu religijnego nad każdym rodzajem poznania, pouczali naukowców, co jest prawdą naukową, oraz naukowcy, kiedy stawiając sobie za cel wyeliminowanie, w imię „postawy naukowej”, religii z obszaru poznania i kultury, zarzucali teologom ignorancję.

Gdy zgodzono się z tym, że teologia i nauki przyrodnicze stanowią dwie różne dziedziny o własnych regułach metodologicznych i własnym języku, treściowe zagadnienia sporu: wiara–nauka zostały, jeśli nie zasadniczo rozwiązane, to przynajmniej lepiej zrozumiano ich źródło.

Akceptacja metodologicznej i epistemologicznej odrębności teologii i nauk przyrodniczych nie oznacza, że w przeszłości wszystkie konflikty polegały tylko na nieporozumieniu i miały swój wyłączny powód w mieszaniu różnych płaszczyzn poznania. Innymi słowy: z metodologicznie poprawnego rozdziału obu dyscyplin nie można uczynić sloganowej zasady obrony teologii przed wszystkimi możliwymi jej konfliktami z nauką w przyszłości.

⁸⁸ Chętnie przytaczam w tym miejscu zdanie K. R. Poppera: „Mimo wszystko nauki przyrodnicze pozostają naszą największą nadzieją. Jeżeli chcemy się uratować z bagna, w które wpadliśmy, to tylko dzięki nauce. [...] Uważam naukę, obok muzyki, poezji i malarstwa, za największe osiągnięcie ducha ludzkiego” (P o p p e r, L o r e n z. *Die Zukunft ist offen* s. 47).

d) Istotny wpływ na zmniejszenie konfliktów między teologią a naukami przyrodniczymi wywarła zmiana społecznej i światopoglądowej sytuacji nauki. Socjologicznie pozycja nauk przyrodniczych wygląda tak, że z jednej strony zdominowały one wszystkie aspekty życia ludzkiego, z drugiej – w porównaniu np. z w. XIX – straciły wyraźnie na światopoglądowej atrakcyjności⁸⁹. Na sytuację tę złożyło się wiele, trudno niekiedy uchwytnych czynników, m. in. zrezygnowanie przez samą naukę z całościowego wyjaśniania świata, jak również przekonanie, że jest ona odpowiedzialna za różne (ekologiczne) *calamitates* ludzkości. Scjentystyczny zachwyt nad naukami przyrodniczymi osłabł pod wpływem widocznych negatywnych skutków jednostronnego rozwoju cywilizacji technicznej. Twierdzi się, że nauki przyrodnicze przynoszą korzyść tylko bogatym narodom, w małej mierze uwzględniając problemy narodów ubogich⁹⁰.

e) Pewną rolę odegrała tu także postępująca profesjonalizacja i specjalizacja nauki. Rozwój nauk przyrodniczych poprzez ekspansję na coraz nowe obszary z jednej strony oraz wzrastająca rola czynników teoretycznych i tworzenie własnego nieoglądowego (abstrakcyjnego) języka z drugiej – doprowadziły do tego, że nie tylko „zwykli” ludzie (a wśród nich teolodzy), lecz również naukowcy pracujący w różnych dziedzinach mają trudności ze zrozumieniem i przyswojeniem sobie współczesnej wiedzy naukowej⁹¹. Dialog między teologami i przyrodnikami utrudnia również fakt, że częściowo podobne procesy tworzenie specjalistycznego żargonu zachodzą także w teologii.

Wymienione zjawiska doprowadziły do znacznego osłabienia światopoglądowej atrakcyjności nauki, która poza tym sama zrezygnowała z uniwersalnego wyjaśniania świata. Opinia publiczna przyzwyczaiła się poniekąd do naukowych rewolucji i odkryć, chociaż są one niekiedy tak samo albo nawet bardziej przełomowe niż w przeszłości. Nie wywołują one kolejnych „szoków światopoglądowych”, jakie wywołał heliocentryzm Kopernika, mechanika Newtona, ewolucjonizm Darwina czy psychoanaliza Freuda. Żadna ze stron nie czuje się szczególnie sprowokowana lub zagrożona: ani teologowie „nową” fizyką lub biologią, ani fizycy „nową” teologią i nikt nikogo nie ma zamiaru posyłać na stos. Zaakceptowano między innymi fakt, że nauka nie rozwiązuje problemów egzystencjalnych i pozostawiono je religii, filozofii lub literaturze.

⁸⁹ Por. H. L ü b b e. *Nach der Aufklärung. Über den kulturellen Bedeutsamkeitsverlust wissenschaftlicher Weltbilder*. W: *Die andere Hälfte der Wahrheit. Naturwissenschaft, Philosophie, Religion* s. 96-112 oraz H. A l b e r t. *Wissenschaftliche Erkenntnis und religiöse Weltauffassung*. W: tamże s. 113-133 (krytyczne uwagi o poglądach H. Lübbego).

⁹⁰ Doszły do tego różnorodne procesy sekularyzacyjne, które generalnie osłabiły zainteresowanie zagadnieniami religijnymi i teologicznymi.

⁹¹ Wiedza w poszczególnych dyscyplinach jest tak obszerna, że poszczególny uczoney porusza się swobodnie na małym tylko jej obszarze.

f) I wreszcie, uświadomiono sobie, że krytyka instytucjonalnej religii niekoniecznie oznacza krytykę chrześcijaństwa lub religii jako takiej. Odpowiednio – krytyka pewnej doktryny teologicznej nie musi jeszcze oznaczać krytyki samej religii lub wiary chrześcijańskiej.

7. *Z a d a n i a t e o l o g i i*. Chociaż żadna religia nie zajmuje się wprost naukami przyrodniczymi, muszą one z wielu powodów – doktrynalnych, kerygmatacznych, światopoglądowych – interesować teologów. Fakt, że radykalny konflikt między religią i nauką, względnie teologią i naukami przyrodniczymi, stracił dzisiaj na ostrości, nie zwalnia teologów od zajmowania się nimi. Nauka porusza bowiem problemy zbyt ważne dla człowieka, religii i teologii, by pozostawiać je samym naukowcom.

Wyniki nauk przyrodniczych są dla teologii z jednej strony wyzwaniem, z drugiej wymagają interpretacji w świetle Objawienia. Ponieważ nadto uprawianie teologii uwarunkowane jest m. in. panującym w danym okresie obrazem świata i nauki, teolog powinien znać nie tylko współczesne nauki szczegółowe, lecz również ich metodologiczne i filozoficzne teorie.

Nauczanie Kościoła dokonuje się zawsze w konkretnej kulturze, a ta jest dzisiaj zdominowana przez rozwój nauk przyrodniczych⁹². Teolodzy muszą reagować na zmiany w świecie, uprzystępniając naukę chrześcijańską w sposób uwzględniający naukowo-techniczną mentalność współczesnego człowieka i jego sposób rozumienia świata, ukształtowany przez przyrodznawstwo⁹³. Dodatkowo, prawdy wiary nie są dane w postaci gotowej, lecz wyrażone w języku metaforycznym⁹⁴, osadzonym w pewnym historycznym kontekście i dlatego wymagają interpretacji.

Jest oczywiste, że wyniki nauk przyrodniczych, proponując nowe, konkurencyjne w stosunku do religii i teologii, widzenie np. problemów kosmo- i antropogenezy, odgrywają zasadniczą rolę światopoglądową. Rewolucjom naukowym towarzyszą przemiany ideologiczne, prowadząc do przewartościowania

⁹² „Do podstawowych zadań teologii należy przekazywanie wiary naszej współczesnej kulturze, przenikniętej całkowicie naukowym sposobem myślenia” (J. H. W r i g h t. *Theology, Philosophy, and the Natural Sciences*. „Theological Studies” 52:1991 s. 652). Teologia musi się rozwijać „między dwoma biegunami: z jednej strony stałymi dogmatami wiary, z drugiej strony zmieniającą się sytuacją kulturalną” (W i l d e r s, jw. s. 173).

⁹³ „Myśl chrześcijańska dopiero zaczyna dostosowywać się do sytuacji panującej na jej nowo powstałej granicy – granicy uformowanej przez gwałtownie ekspandujące obszary przyrodniczej wiedzy człowieka i świat kreowany metodą naukową. Jestem głęboko przekonany, że dopóki wiara chrześcijańska nie nauczy się penetrowania tej granicy i poruszania się na terenie za nią leżącym, to jej możliwości rozwoju, a nawet utrzymania się w jej własnym kulturowym i społecznym środowisku będą w najwyższym stopniu zagrożone” (P e a c o c k e. *Teologia i nauki przyrodnicze* s. 148).

⁹⁴ J. S o s k i c e. *Metaphor and Religious Language*. Oxford 1985.

dotychczasowego obrazu świata i człowieka. Nierzadko z chwilą pojawienia się nowej teorii naukowej podnoszono ją do rangi najważniejszego wydarzenia naukowego, próbując tłumaczyć za jej pomocą wszystkie zjawiska. Kategorie naukowe zaczynają funkcjonować ideologicznie i – jak w wypadku ewolucjonizmu – zostają wykorzystane do wsparcia postawy ateistycznej. Przykładem może być J. Monod, który z jednej strony przypisuje poznaniu naukowemu najwyższą obiektywność, z drugiej – usiłuje dowieść na podstawie biologii, że człowiek znajduje się sam w pustym wszechświecie, w którym nie ma miejsca na Boga, nie ma celu życia i sensu śmierci⁹⁵.

W tej sytuacji ciągłym i ważnym zadaniem teologii, zwłaszcza wobec tych, którzy są równocześnie chrześcijanami i naukowcami, jest pokazywanie, że i jak możliwa jest (niesprzeczna) wiara i w jaki sposób harmonizować prawdy wiary z myślą naukową (w tzw. konkluzjach teologicznych), bez popadania w konflikt z własnym sumieniem. Teolog musi umieć stwierdzić, czy to, co głoszą nauki przyrodnicze, stanowi rzeczywiste zagrożenie dla wiary i religii, czy też, być może, wymaga to od niego samego zmiany własnego punktu widzenia.

8. P o d s t a y d i a l o g u. Tradycja chrześcijańska przytacza szereg racji, przemawiających za potrzebą dialogu teologii z naukami przyrodniczymi:

a) Bóg, który jest źródłem prawdy zarówno objawionej, jak i przyrodzonej, nie jest sam w sobie sprzeczny.

b) Świat stanowi jedność, co umożliwia obustronny przekład prawd teologicznych i naukowych⁹⁶.

c) Linia graniczna między treścią Objawienia a jej interpretacją nie jest bynajmniej w każdym wypadku wyraźna i nie daje się ustalić raz na zawsze, dlatego każde pokolenie musi na nowo podejmować trud uzyskania komplementarnej perspektywy wiedzy teologicznej i naukowej.

d) Skrajne przeciwstawianie teologii i nauk przyrodniczych ma swe podstawy w radykalnym oddzielaniu sfery *sacrum* i *profanum*, czego konsekwencją jest (średniowieczna) teoria podwójnej prawdy, prowadząca w nauce do scjentyzmu, agnostycyzmu lub ateizmu, a w religii – do irracjonalizmu i fideizmu. W języku T. Kuhna teologia i nauki przyrodnicze byłyby dwoma niewspółmiernymi (opozycyjnymi?) paradygmatami (dwoma różnymi sposobami widzenia świata), a przejście pomiędzy nimi byłoby możliwe tylko w drodze nawrócenia bez racjonalnych podstaw.

⁹⁵ J. M o n o d. *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*. Paris 1970.

⁹⁶ Por. *Science and Religion: One World – Changing Perspectives on Reality*. Ed. J. Fennema, I. Paul. Dordrecht 1990; R. A. C l o u s e r. *The Myth of Religious Neutrality. An Essay on the Hidden Role of Religious Belief in Theories*. Notre Dame–London 1991.

e) Nauki przyrodnicze mają dla teologii znaczenie światopoglądowe, gdyż mówią o świecie, stanowiącym naturalne środowisko każdego chrześcijanina. Język naukowy stał się wspólnym językiem wielu ludzi. I tak nowe, naukowe rozumienie przyrody i człowieka może pobudzić teologię do ponownego przemyślenia relacji między Bogiem i światem⁹⁷, a wyniki filozofii nauki przyczynić się do lepszego zrozumienia natury poznania teologicznego.

f) Człowiek, który ma naturalną, psychiczną potrzebę jedności, harmonii i syntezy, nie wytrzymuje na dłuższą metę schizofrenicznej sytuacji braku rozumienia, rezerwując jedne strony swej świadomości dla religii, a inne dla nauki⁹⁸.

9. I n t e g r a c j a. Akceptując ogólnie potrzebę integracji teologii i nauk przyrodniczych, trudniej dokładnie wskazać, na czym ma ona teoretycznie polegać lub jak ją praktycznie przeprowadzić. Niełatwo w konkretnych przypadkach jednoznacznie stwierdzić, w jakiej mierze teologia może i powinna korzystać z nauk przyrodniczych przy racjonalizacji wiary i rozwiązywaniu własnych problemów za pomocą twierdzeń naukowych oraz jaki charakter będą miały takie rozwiązania. Dlatego hasło integracji⁹⁹, w postaci ogólnikowych życzeń, powtarza wielu teologów, filozofów, niekiedy przyrodnicy, rzadziej jednak charakteryzują oni systematycznie jej możliwości, warunki, metody i typy¹⁰⁰.

Tradycyjnie cel syntezy upatrywano w łączeniu twierdzeń teologicznych i naukowych w jedną, harmonijną wizję świata. W zależności od tego, na jakim gruncie próbuje się ją przeprowadzić, można mówić o syntezie naukowej, filozoficznej lub teologicznej. Trudno jednak wyobrazić sobie globalną, indukcyjną lub hipotetyczną, syntezę w postaci nadrzędnej teorii, obejmującej całość wiedzy teologicznej i przyrodniczej¹⁰¹. Nie tylko dlatego, że – zarówno z powodu

⁹⁷ „Teologia i nauka wzajemnie siebie potrzebują, nie dla dawania odpowiedzi na pytania, które powstają w innej dziedzinie, lecz wzajemnego nadawania sobie sensu. [...] Dlatego nauka, jak wszystkie inne przedsięwzięcia ludzkie, wzbogaca teologię, dostarczając niektórych treści do bogatego kontekstu teologii. Z kolei teologia wzbogaca naukę, nadając jej treściom znaczenie, które jest istotne dla całego życia ludzkiego i poza nim” (W r i g h t. *Theology, Philosophy, and the Natural Sciences* s. 668).

⁹⁸ Por. teorię tzw. dysonansu poznawczego L. Festignera. Klasyczni metafizycy, podkreślając jedność poznania ludzkiego, głoszą tezę o wymienności transcendentálnych pojęć prawdy i jedności (*verum et unum convertuntur*).

⁹⁹ Operuje się tu ogólnie pojęciami: synteza, integracja, harmonizowanie, dialog, unifikacja, przekładanie, porozumienie, uzgadnianie, dopełnianie, wzajemne wzbogacanie, kontaktowanie itp.

¹⁰⁰ Na temat różnych sposobów integrowania wiedzy ludzkiej zob. S. K a m i Ń s k i. *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*. Lublin 1981 s. 251 n. Zob. także: L. K o j. *Integracja nauki*. W: *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny*. Wrocław 1987 s. 251-261 oraz recenzję T. Pszczołowskiego w: „Zagadnienia Naukoznawstwa” 25:1989 nr 2 s. 349-362.

¹⁰¹ Zasadniczo już w Średniowieczu (W. Ockham) porzucono myśl o jednolitości i jednorodności całej wiedzy ludzkiej. Jednak Odrodzenie nadal marzy o wiedzy uniwersalnej (*scientia universalis*), jednoczącej naukę i sztukę, a G. W. Leibniz tworzy swą *characteristica universalis*.

zakresu jak i specjalizacji wiedzy naukowej – definitywnie minęły czasy uczonych polihistorów, ale głównie dlatego, że jeżeli synteza taka ma być systemem metodologicznie spójnym, a nie mechanicznym zestawieniem twierdzeń teologicznych i przyrodniczych, to pojawia się kwestia pogodzenia zasadnego dążenia do całościowego obrazu świata z uznaniem autonomii teologii i nauk przyrodniczych¹⁰².

Przeprowadzane w przeszłości syntezy nauk przyrodniczych i teologii miały przeważnie charakter parcjalnych syntez światopoglądowych, pófilozoficznych i półteologicznych, na gruncie wybranej nauki (u Teilharda de Chardin – geologii i biologii, u B. Lonergana¹⁰³ – matematyki i fizyki, dzisiaj chętniej psychologii lub socjologii) albo fragmentu pewnej nauki lub teorii naukowej, jak np. teorii ewolucji.

Integracja teologii i nauk przyrodniczych jest możliwa tylko w przypadku wybranych fragmentów i polega ona na harmonizowaniu teologicznego i przyrodniczego obrazu świata przez pokazywanie, że nie ma między nimi zasadniczej epistemologicznej sprzeczności, mimo że może ona zachodzić między światopoglądami budowanymi na ich podstawie¹⁰⁴. Komplementarność porządku wiary i rozumu oznacza, że obie te autonomiczne dyscypliny mogą obok siebie współistnieć, nie zagrażając jedna drugiej, bo każda z nich ujawnia coś innego: nauki przyrodnicze prawidłowości w świecie, a teologia relację Boga do świata. Syntezy teologii i nauki mają charakter tymczasowy, gdyż w miarę rozwoju teologii i nauk przyrodniczych, pojawiania się nowych problemów muszą być one podejmowane na nowo.

Integracja teologii i nauk przyrodniczych nie oznacza w żadnym wypadku epistemologicznego i metodologicznego podporządkowania nauki teologii (*scientia ut ancilla theologiae*). Nie jest kompromisem, jednostronną rezygnacją z własnej prawdy, lecz ustaleniem własnej kompetencji i własnego stanowiska oraz zrozumieniem źródeł odmienności poglądów. Nie może prowadzić do ponownego zamazywania dwu porządków: wiary i rozumu, religii i nauki, teologii i nauk przyrodniczych.

Kiedy jednak w XIX i XX w. realizuje się hasło „jedności nauki” (różni pozytywiści), wiąże się to na ogół z redukcją i arbitralnym ograniczaniem ludzkiego poznania.

¹⁰² „Żadna wiedza nie może dziś rościć sobie prawa do scalenia innych dziedzin, ponieważ różnicowanie dotyczy nie tylko pojęć lub metod, ale tkwi u korzenia pracy tworzącej pojęcie” (J. L a d r i è r e. [Głos w dyskusji]. W: *Nauka, świat i wiara* s. 66).

¹⁰³ Zob. B. J. F. L o n e r g a n. *Insight. A Study of Human Understanding*. Toronto 1957 (1992⁵).

¹⁰⁴ Por. na ten temat: G. L u d w i g. *Gibt es Widersprüche zwischen Physik und Offenbarung?*. W: *Die andere Hälfte der Wahrheit* s. 39-55.

Racjonalizująca myśl chrześcijańska rolę łącznika między wiarą i rozumem, teologią i naukami wyznaczała zwykle filozofii¹⁰⁵. Realizację tego zadania utrudnia wielość koncepcji filozofii i chroniczny brak zgody między samymi filozofami co do najważniejszych spraw. Niemniej również dzisiaj filozofia może mieć ważne znaczenie w tym dialogu, wyjaśniając racjonalnie, choć być może nie ostatecznie i koniecznie – jako ontologia i epistemologia – naturę świata i poznania ludzkiego. Jeżeli więc teolog chce racjonalnie dowodzić np. istnienia Boga czy nieśmiertelności duszy, nie powinien uciekać się do nauki, gdyż ta – w tym, co istotne – ma tutaj niewiele do powiedzenia, lecz właśnie do filozofii¹⁰⁶.

10. W a r u n k i d i a l o g u. Dialog teologii z naukami przyrodniczymi, którego celem jest scharmonizowanie teologicznego i przyrodniczego obrazu świata, nie jest bynajmniej łatwy¹⁰⁷. Wymaga on od teologa, który go się podejmuje, spełnienia m. in. następujących warunków:

a) Respektowania epistemologicznej i metodologicznej autonomii zarówno teologii jak i nauk przyrodniczych¹⁰⁸. Teolog powinien jasno odróżniać między Objawieniem a intelektualnym (teologicznym) nad nim namysłem. Nie jest to proste, gdyż teologia, jako nauka, jest również dziełem ludzkim, podlegającym w swym historycznym rozwoju wielorakim wpływom, także ze strony nauki. Teologowi zagrażać może podwójne realne niebezpieczeństwo: zapominania, że prawdy wiary biorą swój początek w Objawieniu, oraz dyletanckiego posługiwania się (manipulowania) naukowymi „danymi” i teoriami¹⁰⁹.

Historyczna konfrontacja z naukami przyrodniczymi miała dla teologii pozytywne znaczenie w tym sensie, że z jednej strony dostrzegła ona lepiej swą metodologiczną swoistość i swe możliwości poznawcze, z drugiej - została poddana procesowi treściowego oczyszczenia, uwalniając się od wielu fałszywych

¹⁰⁵ *Religion and Philosophy*. Ed. M. Warner. Cambridge 1992.

¹⁰⁶ Nauki przyrodnicze nie są właściwym terenem dla rozpatrywania problemu istnienia Boga, gdyż zajmują się tylko wycinkiem rzeczywistości i to z pewnego punktu widzenia. Słusznie nie reje-strują one istnienia ducha w przyrodzie, gdyż ani problem ten nie mieści się w ich zakresie, ani nie dysponują one właściwymi metodami do jego rozwiązania.

¹⁰⁷ Trudności i założenia (*commitments*) takiego dialogu teologii z naukami przyrodniczymi omawia np. Ch. F. M o o n e y. *Theology and Science: A New Commitment to Dialogue*. „Theological Studies” 52:1991 s. 289-329.

¹⁰⁸ Dlatego nie bardzo wiadomo, jak rozumieć wysuwane niekiedy zadanie „przekładu prawd wiary na język współczesnej nauki”. Biorąc dosłownie, przekład taki, z powodu metodologicznej odmienności obu dyscyplin („doktryny nieprzekładalności”), jest z góry niemożliwy, natomiast rozumiany metaforycznie prowadzi do zagubienia swoistości poznania naukowego i teologicznego.

¹⁰⁹ Korzystam z uwag J. Goćkowskiego (jw. s. 14-28).

poglądów i pseudoprawd¹¹⁰. Rzadko który chrześcijanin będzie dzisiaj podtrzymywał naturalistyczne poglądy Biblii o niebie lub piekle¹¹¹.

Respektowanie metodologicznej odrębności teologii oznacza, że nie wolno jej uprawiać w oparciu o nauki przyrodnicze, gdyż fundament jej stanowią prawdy wiary i funkcja integrująca prawd objawionych i naukowych przypada tu ostatecznie wierze, a nie nauce¹¹². Jeżeli badanie teologiczne rozumieć jako racjonalizację prawd wiary, wówczas naukom przyrodniczym przypada rola pomocnicza, jeżeli natomiast pojąć je jako rewelacjonizację świata, wówczas jej przedmiotem mogą być również nauki przyrodnicze i ich wyniki.

Teolog musi unikać pokusy bezpośredniego ingerowania w badania naukowe i immanentną treść twierdzeń naukowych. Uprawianie nauk należy pozostawić naukowcom i wewnętrznej logice ich rozwoju, wiodącej od jednych odkryć naukowych do drugich¹¹³. Jeżeli teolog daje pewne moralne wskazania naukowcom, nie może mu w żadnym wypadku chodzić o stawianie granic ludzkim zainteresowaniom intelektualnym, lecz o odpowiedzialne uprawianie nauki¹¹⁴.

b) Dialog teologii z naukami przyrodniczymi wymaga ludzi, którzy znaliby się gruntownie na obu dyscyplinach i jedną z nich czynnie uprawiali. W przypadku teologa może to oznaczać dodatkowe lata trudnych studiów przyrodniczych¹¹⁵. Najlepiej, gdy integracja będzie wspólnym dziełem teologów i przyrodników.

Teolodzy winni umieć pokazać naukowcom, programowo krytycznym wobec różnych dogmatów i autorytetów oraz przyzwyczajonym do dynamicznej wizji świata, że teologia, jako część ludzkiego doświadczenia świata, jest poważnym,

¹¹⁰ Por. wypowiedź Jana Pawła II w liście do G. V. Coyne'ego: „Nauka może oczyścić religię z błędu i zabobonu; religia może oczyścić naukę z idololatrii i fałszywego absolutyzmu. Każda z nich może wciągnąć drugą w szerszy świat, w którym obie będą się bujnie rozwijać” (*Physics, Philosophy and Theology: A Common Quest for Understanding*. Ed. R. J. Russell, W. R. Stoeger, G. V. Coyne. Notre Dame 1988). Por. także: *John Paul II on Science and Religion: Reflections on the New View from Rome*. Ed. R. J. Russell, W. R. Stoeger, G. V. Coyne. Notre Dame 1991. Z procesem demitologizacji wiążą się dwa niebezpieczeństwa: z jednej strony apriorycznego uważania całego tego procesu jako ukrytego odchodzenia od wiary, z drugiej – generalnego traktowania wszystkiego, o czym mówi Biblia, jako mitu (M. H e l l e r. *Wszechświat i Słowo* s. 26).

¹¹¹ Fundamentalistyczne (purytańskie) wspólnoty religijne na południu USA domagają się jednak zakazu nauczania ewolucjonizmu w szkole (por. *Die verdrängte Freiheit. Fundamentalismus in den Kirchen*. Hrsg. von H. Kochanek. Freiburg 1991).

¹¹² „Chrześcijaństwo byłoby bardzo osobliwym tworem kulturowym, gdyby jego istnienie zależało od wyników badań jakichś archiwistów lub innych badaczy starożytności” (H. L ü b b e. [Głos w dyskusji]. W: *Wiederkehr von Religion?* s. 162).

¹¹³ „Jakkolwiek ingerencja religijnych autorytetów (dogmatów lub hierarchii) do twierdzeń wewnątrznaukowych zawsze okazywała się fatalna dla tych autorytetów...” (H e l l e r. *Wszechświat i Słowo* s. 25).

¹¹⁴ Por. wypowiedź J. Ratzingera pt. *Bioetyka w perspektywie chrześcijańskiej* („Przegląd Powszechny” 1992 nr 3 s. 407-420).

¹¹⁵ „Nauka ma to do siebie, że albo się jej poświęca całkowicie, albo niczego się w niej nie osiąga” (H e l l e r. *Wszechświat i Słowo* s. 10).

zasadnym i zasługującym na szacunek wysiłkiem poznawczym, gdzie nie wszystko ma charakter bezdyskusyjny i że chociaż „obiektywizm” twierdzeń teologicznych różni się od intersubiektywności tez naukowych, nie są one pozbawione jakiegokolwiek kontroli.

c) Teolog musi się strzec łatwego konkordyzmu i taniej apologetyki. Nie może on naśladować postępowania tych, którzy wykorzystywali naukę do atakowania religii i zestawiać naiwnie wyniki naukowe tak, by przemawiały na rzecz religii i teologii¹¹⁶.

Na niezrozumieniu natury postępowania teologicznego polega każda próba zastąpienia argumentów teologicznych naukowymi¹¹⁷. W dialogu teologii z naukami przyrodniczymi nie chodzi o wzmacnianie prawd objawionych tezami naukowymi, lecz lepsze tych prawd zrozumienie. Teolog musi sobie zdawać sprawę z tego, że jednostronne związanie się teologii z aktualną nauką (filozofią?) może mieć dla niej te same negatywne skutki, jak w Średniowieczu związanie z kosmologią Arystotelesa i systemem Ptolomeusza¹¹⁸.

Zainteresowanie teologów naukami przyrodniczymi nie może się sprowadzać do czysto instrumentalnego (światopoglądowego) wykorzystywania ich wyników w służbie ewangelizacji. W klasycznych podręcznikach apologetyki dowodono chętnie istnienia Boga *ex harmonia praestabilita in mundo*¹¹⁹. Jest to często ulubiony argument (w duchu zresztą scjentyzmu) różnych kaznodziei, wykorzystujących popularnie naukę przy głoszeniu wiary. Szczególnie chętnie przytaczają oni postaci wierzących naukowców, chociaż łatwo ten argument odwrócić, cytując przykłady naukowców niewierzących¹²⁰.

Teolog musi też unikać pokusy bezpośredniego wprowadzania Boga (*God of gaps*) w nauki przyrodnicze celem wypełnienia luk w naukowym wyjaśnianiu świata. Chodzi tu o sytuacje, gdy z faktu, że istnieją niewytłumaczalne zagadki i tajemnice przyrody, z którymi nauka nie potrafi się uporać, teologowie wyprowadzają wniosek o istnieniu Boga. Wprowadzania teologicznych komen-

¹¹⁶ W Polsce neutralności doktryny Kościoła o bezpośrednim stworzeniu człowieka w stosunku do wszelkich hipotez naukowych bronił np. K. Kłószak.

¹¹⁷ Odwołuję się tu do interesującego artykułu Ch. F. Mooney'a *Theology nad Science: A New Commitment to Dialogue* (jw. s. 313 n.).

¹¹⁸ Tak jak odpowiedział Laplace Napoleonowi. Już wcześniej Galileusz i Newton oponowali przeciwko „wykorzystywaniu” aniołów do wyjaśniania ruchu planet.

¹¹⁹ W apologetyce teologicznej usiłowano na podstawie praw zachowania energii ustalić historyczny moment stworzenia świata, dowieść Opatrzności Bożej w świecie na podstawie praw onto- i filogenezy, zinterpretować siedem dni stworzenia za pomocą epok geologicznych, wywieść z budowy mózgu istnienie duszy nieśmiertelnej.

¹²⁰ Przywoływanie uznanych autorytetów naukowych (apele do „umysłowej sprawności naukowców teistów”) ma charakter psychologicznego argumentu *ex auctoritate* i służy wywarceniu określonego wrażenia (skoro tak wybitny człowiek wierzy, to widocznie nie ma sprzeczności między nauką i religią).

tarzy (np. na temat mądrości Stwórcy, jak to często praktykowano w w. XVIII) w same nauki przyrodnicze zabrania metodologiczna autonomia obu dyscyplin. Już Leibniz w dyskusji z Samuelem Clarkiem zauważył, że z chwilą, gdy postęp naukowy wypełni dotychczasowe luki w naszej wiedzy (niewiedzy), to – co było argumentem na rzecz religii – może być wykorzystane przeciwko niej. Nauki przyrodnicze wyjaśniają świat immanentnie i nie potrzebują żadnej hipotezy Boga.

11. **U w a g i k o ń c o w e.** W odniesieniu do szczególnej sytuacji głoszenia Ewangelii w świecie współczesnym chciałbym poczynić następujące uwagi:

a) W dziejach misji chrześcijańskiej odkryć można dwie zasadnicze strategie, które określam upraszczająco ewangelizowaniem „bogaty” lub „ubogich”. W pierwszym wypadku traktowano wykorzystanie nauki (typowym przykładem są tutaj misje jezuickie w Chinach) oraz zakładanie katolickich szkół i uniwersytetów jako ważny (jeżeli nie pierwszorzędny) wkład w misyjne dzieło Kościoła (jako stadium preewangelizacji), m.in. dla kształcenia kleru tubylczego i przygotowania inteligencji katolickiej, od której zależeć będą dalsze losy kraju i religii. Od samych początków chrześcijaństwa, kiedy dialog ze starożytną myślą filozoficzną i naukową podjęli Ojcowie Kościoła, duchowieństwo i zakony traktowały uprawianie nauki jako formę służby Bożej i wypełnienie istotnych zadań Kościoła. W drugim wypadku zajmowano się bezpośrednio głoszeniem Ewangelii ubogim warstwom społeczeństwa (misje franciszkańskie), chociaż i tutaj nie pomijano sprawy religijnej i intelektualnej edukacji. Oba sposoby postępowania (które nie są zresztą rozłączne) miały swoje sukcesy oraz klęski i trudno jednoznacznie, niezależnie od konkretnych warunków stwierdzić, który z nich ma dla chrześcijaństwa większe znaczenie.

b) Konfliktów między teologią (religią) i naukami przyrodniczymi w krajach Trzeciego Świata nie można rozwiązywać utopijnie, proponując być może zrezygnowanie z uprawiania nauk przyrodniczych, gdyż równałoby się to rezygnacji ze związanego z nimi postępu technicznego, własnego przemysłu i tym samym degradacją tych krajów do poziomu niesamodzielnych krajów kolonialnych. Przeciwnie, zadaniem Kościoła i teologii jest pokazać, w jaki sposób kraje te mogą nawiązać do współczesnych osiągnięć nauki i techniki, wykorzystując je efektywnie dla swego dobra duchowego i materialnego tak, by uprawianie nauki nie stało się subtelniejszą formą kolonializmu.

c) W obliczu trwającej ekspansji nauk przyrodniczych i techniki na wszystkie obszary ludzkiego życia oraz dla lepszego wypełnienia swej misji w świecie Kościół katolicki powinien zabiegać o solidną edukację intelektualną we własnych szeregach oraz popierać wszechstronnie rozwój nauki przez zakładanie

wyższych uczelni i uniwersytetów katolickich z wydziałami teologicznymi, podejmującymi interdyscyplinarnie aktualne problemy, powstające na styku teologii i nauk przyrodniczych.

Teoretycznie wszystko niby jest w porządku, gdyż oficjalne enuncjacje Kościoła wyraźnie podkreślają ważność tych zadań. Praktycznie jednak zainteresowanie naukami przyrodniczymi znajduje mały wyraz w kształceniu duchowieństwa, duszpasterstwie i publikacjach teologicznych. Przy przygotowaniu kleru do przyszłych zadań duszpasterskich coraz mniej nacisku kładzie się na momenty intelektualne, a więcej na pragmatyczne, sprowadzając rolę księdza – jeżeli posłużyć się takim porównaniem – do funkcji technika, a nie mistrza życia duchowego. Również różne władze kościelne (ordynariusze diecezji, przełożeni zakonni) wysyłają coraz mniej swych podwładnych (młodych księży) na dalsze studia, a gdy nawet chcą to zrobić, napotykają na opór lub brak odpowiednich kandydatów.

Dobrze być może mieć te fakty w pamięci, gdy zacznie się narzekać na brak dostatecznego dialogu między teologią a naukami przyrodniczymi. Jego kształt zależy w znacznej mierze również od modelu edukacji seminaryjnej, a ta niewiele miejsca poświęca naukom szczegółowym i przyrodniczym¹²¹ (podobnie jak religia i teologia są nieobecne na studiach przyrodniczych). Coraz mniej teologów potrafi dialog taki kompetentnie poprowadzić¹²². Jak mówić o postawie życzliwości i otwarcia wobec nauk przyrodniczych, skoro teolodzy po prostu ich nie znają, a nie znając, nie rozumieją i stąd niekiedy po prostu się ich boją?¹²³

Nie chodzi o to, by każdy teolog znał się szczegółowo na naukach przyrodniczych i teorii nauki, ale można chyba oczekiwać, że będzie on ogólnie rozumiał, co dzieje się w nauce i potrafił w razie potrzeby pomóc tym, których wiara napotyka na trudności wraz z rozwojem nauki. Jest paradoksem, że w czasach, gdy nauki przyrodnicze tak decydująco kształtują myślenie współczesnego czło-

¹²¹ Uczę również od 25 lat kleryków w werbistowskim seminarium duchownym i znam także profil kształcenia w innych seminariach w Polsce: coraz mniej filozofii (w coraz bardziej wypełnionym innymi „pilnymi” przedmiotami planie studiów) na coraz niższym poziomie, gdzie dla nauk przyrodniczych i kosmologii nie ma zupełnie miejsca, a gdyby nawet było, to i tak nie miałby ich kto uczyć. Przebywając w 1991 r. na półrocznym stypendium naukowym w Bostonie mogłem się przekonać, że sytuacja w USA nie jest lepsza. Por. na ten temat: M. L a m b. *Will There Be Catholic Theology in the United States?* „America” May 26, 1990 s. 523-534 oraz P. W i l k i e s. *The Hands that Would Shape Our Souls*. „The Atlantic Monthly” December 1990 s. 59-88.

¹²² I niewiele tu zmieni fakt, że jakiś wybitny teolog napisze kolejny błyskotliwy esej na temat relacji wiary, teologii i nauk przyrodniczych.

¹²³ M. Heller zauważa, że „wielu teologów woli się jednak zajmować, powiedzmy, herezją Nestoriusza, bo to łatwiejsze niż problemy współczesne” ([Głos w dyskusji] s. 39).

wieka, tak mało teologów się nimi interesuje jako formą swego apostołatu¹²⁴. Czy nie tutaj kryją się źródła frustracji duszpasterzy działających w środowiskach akademickich?

d) Tradycyjnie miejscem spotkania różnych nauk były uniwersytety, dopóki je również nie zalała fala specjalizacji. Uniwersytety katolickie, zwłaszcza w krajach Trzeciego Świata, nadal mogą odgrywać ważną rolę przy spotkaniu teologii z naukami przyrodniczymi, inicjując i wspierając dyskusje nad aktualnymi problemami z pogranicza wiary, religii, teologii i nauki¹²⁵. Ludzie wierzący, którzy bezpośrednio ponoszą koszt utrzymania uniwersytetów katolickich, mają prawo oczekiwać od nich rozwiązywania problemów, które niesie z sobą rozwój cywilizacji i współczesnej nauki. Interdyscyplinarne dyskusje byłyby również z pożytkiem dla samej teologii, podsuwając jej aktualne tematy i dając okazję do nowych przemyśleń. Niestety, na całym świecie widać, jak uniwersytety katolickie coraz bardziej tracą swój konfesyjny chrześcijański charakter, a tym samym – swą identyczność i poniekąd rację bycia.

BEMERKUNGEN ZUM THEMA:
„DIE THEOLOGIE UND DIE NATURWISSENSCHAFT“

Z u s a m m e n f a s s u n g

Die Relation der Theologie zu den Naturwissenschaften ist ein besonderer Fall der Relation der Theologie zur Wissenschaft und ist durch die dynamischen Begriffe der Theologie, der Wissenschaft und der Naturwissenschaften bedingt und kann daher nicht ein für allemal bestimmt werden. Ich beschäftige mich hier mit der Situation der Begegnung der Theologie mit den Naturwissenschaften vom Standpunkt ihrer gegenseitigen Wahrheitsansprüche. Das große Fragenkomplex wird in mehreren Schritten analysiert. Nach einführenden und geschichtlichen Bemerkungen und Begriffsbestimmungen wird systematisch die Relation der Theologie zu den Naturwissenschaften und die diesbezügliche heutige Situation untersucht, wie auch die offizielle Stellung der Kirche (eine radikale Trennung von Theologie [Religion] und Wissenschaft hat immer Protest der katholischen Kirche hervorgerufen), die Motive für den Dialog und die Integration und ihre Bedingungen dargestellt. Das Problem des Verhältnisses zwischen der Theologie (Religion) und den Wissenschaften ist typisch für das Christentum und anderen Religionen eigentlich

¹²⁴ Sytuacja ta jest również przedmiotem troski Jana Pawła II, który np. wyraża w liście do G. Coyne'a swój żal, że w przeszłości teolodzy jako grupa uczyniła tak mało dla zrozumienia znaczenia różnych odkryć naukowych (w: *Physics, Philosophy and Theology: A Common Quest for Understanding*).

¹²⁵ „Uniwersytet katolicki jest także tym środowiskiem ludzkim, gdzie wiara, nauka i filozofia oświecając się wzajemnie i łącząc się w jednym podstawowym natchnieniu, w przeżywaniu tej samej odpowiedzialności, w świadomości tej samej misji, powinny móc się przyczynić do stworzenia wielkich planów działania, jakiego wymaga dzisiejsza sytuacja Kościoła i świata” (L a d r i è r e. [Głos w dyskusji]. W: *Nauka, świat i wiara* s. 71).

unbekannt. Die Kirchengeschichte liefert viele Beispiele direkten Konfliktes, in dem beide Seiten viele schwerwiegende Fehler begangen haben. So wie das Christentum auf bestimmten geschichtlichen Ereignissen (der Geburt, dem Tod und der Auferstehung Christi) aufbaut, so ist auch die Theologie an der Wahrheit ihrer Thesen interessiert. Schon im christlichen Altertum sind die klassischen und grundsätzlichen Positionen unter den Theologen entstanden: 1) einer radikalen Opposition und Verwerfung der Wissenschaft, 2) des Dialogs, der Versöhnung und gegenseitigen Ergänzung oder 3) der Gleichgültigkeit. Seitdem nimmt der Konflikt oft eine doppelte Gestalt an: eine institutionelle und eine doktrinaire (oder weltanschauliche). In Hinsicht auf den Charakter der doktrinären Konflikte und der Methode ihrer Lösung muß man deutlich zwei Arten unterscheiden: den Konflikt zwischen den Glaubensartikeln (Dogmen) und naturwissenschaftlichen Theorien und den zwischen den theologischen und naturwissenschaftlichen Theorien. Im ersten Fall ist ein authentischer Widerspruch wegen der Differenz der Gegenstände und Methoden ausgeschlossen. Im zweiten Fall ist die Situation komplexer, weil von sich aus weder die theologische noch die wissenschaftliche Theorie unfehlbar ist. Einen eventuellen Konflikt zwischen ihnen kann man mit der Strategie der (radikalen) Separation oder des Dialogs aufzuheben versuchen. In den Diskussionen kann man zwar theoretisch den Glauben, die Religion und die Theologie auseinanderhalten, aber praktisch kommen hier viele andere Probleme in Frage: der Relation zwischen Glauben (göttlicher Weisheit) und Vernunft (menschlicher Erkenntnis), Glauben und Wissenschaft, Religion und Wissenschaft, Religion und Theologie..., die nicht immer klar abgegrenzt werden können. Die gegenwärtigen Veränderungen in der Theologie und den Naturwissenschaften erlauben ihre gegenseitige Relation anders als in der Vergangenheit zu sehen. Zwei Faktoren sind dabei ausschlaggebend geworden: die Verschiebung der Ursachen der Konflikte (von der theoretischen auf die praktische Ebene, von der Dogmatik in die Moralthologie und von der Physik in die Biologie und die Sozialwissenschaften) und ihre sichtbare Abschwächung (infolge der Veränderungen in Kirche und Theologie nach dem II. Vatikanischen Konzil in Richtung auf die *Praxis* und *Kerygma* und durch das neues methodologische Verstehen der Wissenschaft in der postanalytischen Wissenschaftstheorie), was zu einer klaren Anerkennung der epistemologischen und methodologischen Autonomie der beiden Disziplinen beigetragen hat. Nach den stürmischen Diskussionen der Theologen, Philosophen und Naturwissenschaftler zu Beginn des 20. Jh. hat sich die Situation heute in gewissem Grade beruhigt. Infolge der Änderungen in der allgemeinen Atmosphäre braucht die Relation zwischen der Religion und den Wissenschaften nicht von vorneherein antagonistisch abgestempelt zu werden. An und für sich sind die Naturwissenschaften weder theistisch noch atheistisch, sondern sie werden es erst durch die Interpretation ihrer Ergebnisse. Direkt wird die Religion durch die wissenschaftlichen Thesen und Theorien weder befürwortet noch gefährdet, da die übernatürliche Wirklichkeit und das Problem der Gottesexistenz außerhalb des Interesses und der Methoden der Wissenschaften liegen. Die wissenschaftlichen Resultate können aber sekundär (eben ideologisch) zur Affirmation oder Negation der Gottesexistenz gebraucht werden. Heute hat der Konflikt zwischen der Theologie und den Naturwissenschaften meistens die globale Gestalt der Mentalitätskonflikte angenommen: er wechselte von der Erkenntnisebene auf die Plattform der Haltungen der (*respective*: religiösen oder wissenschaftlichen) Wirklichkeit (Welt) gegenüber. Es wird hier die Position vertreten, daß die Theologie aus mehreren Gründen (doktrinären, kerygmatischen und weltanschaulichen) sich für die Naturwissenschaften interessieren muß. Die Wissenschaft berührt Probleme, die für den Menschen, die Religion und Theologie viel zu wichtig sind, als daß sie der Wissenschaft allein überlassen werden könnten. Praktisch aber findet das Interesse an den Naturwissenschaften zu wenig Ausdruck in den theologischen Zeitschriften, bei der Priesterausbildung und in der Seelsorge. Es ist ein Paradox, daß in Zeiten, wo die Naturwissenschaften einen so entscheidenden Einfluß auf das Denken der heutigen Menschen ausüben, sich so wenig Theologen, die diese Welt evangelisieren sollen, mit der Wissenschaft als einer Form ihres Apostolats beschäftigen wollen.

Zusammengefaßt von Andrzej Bronk