

Michał Heller w rozmowie z Giulio Brottim. Bóg i nauka. Moje dwie drogi do jednego celu. Tł. Ewa Nicewicz-Staszowska. Kraków: Copernicus Center Press 2013 ss. 246.

Michał Heller z całą pewnością należy do grona tych uczonych, którzy od lat wytrwale przerzucają mosty między nauką a religią. Doskonałym przykładem tego rodzaju przerzucania mostów jest prezentowana tutaj książka *Bóg i nauka*, będąca zapisem wywiadu-rzeki, jaki z polskim uczonym przeprowadził w 2011 r. w Tarnowie włoski publicysta Giulio Brotti. Tekst „z założenia przeznaczony jest także dla czytelników niespecjalistów, ale zainteresowanych zagadnieniami relacji nauki i wiary” (s. 13). Na jego strukturę składają się cztery rozdziały. Pierwszy (*Podwójna przynależność*) podejmuje wątki biograficzne ks. Michała Hellera; drugi (*Nauka i teologia chrześcijańska: długotrwała relacja*) skupia się na momentach zwrotnych rozwoju zachodniej myśli naukowej, zwłaszcza gdy chodzi o jej związki z chrześcijaństwem; trzeci (*Zrozumiały wszechświat*) prezentuje niektóre najważniejsze tematy i zagadnienia naukowe, zwłaszcza z zakresu fizyki subatomowej i kosmologii; czwarty (*Możliwość dialogu*) kreśli perspektywę przyszłości, ukazując najistotniejsze punkty krytycznego dialogu między naukami przyrodniczymi a teologią. Całość poprzedza *Wstęp* autorstwa Brottiego, a kończy zredagowane dla wydania polskiego posłowie (*Krawat Giulia*) pióra Hellera.

W pierwszej części wywiadu Heller sporo uwagi poświęca sytuacji kryzysu, w jakiej znalazła się teologia katolicka po Soborze Watykańskim II. Podczas gdy przed soborem w teologii panowała metoda scholastyczna, opierająca się na filozofii tomistycznej, po soborze „nie opiera się już ona na żadnej filozofii” (s. 37). W efekcie refleksja teologiczna ucieka się do instynktu bądź sentymentalizmu, opierając się na wizji świata, w której poszczególne twierdzenia są oderwane od myślenia krytycznego. Tego rodzaju „rezygnacja teologii z racjonalnego punktu oparcia wzmaga dysonans pomiędzy nią a współczesną nauką” (tamże). By odnowić więź między kulturą naukową a kościelną potrzebne jest odnowienie stylu i podniesienie poziomu edukacji chrześcijańskiej, która obecnie, niestety, „zmierza w stronę prowizoryczności” (s. 39). Stawką jest – jak zauważa rozmówca Hellera – „integralność doświadczenia ludzkiego”, któremu grozi rozpad na „dwie niekomunikujące się półkule” (s. 40).

W centrum drugiej części wywiadu stoi pojęcie *logosu*, w którym Heller upatruje „«wrodzoną» cechę metody naukowej” (s. 61). Patrząc na całość historii myśli zachodniej można wnioskować, że to właśnie w nim należy dopatrywać się związków między nauką a teologią. Prolog Ewangelii wg św. Jana rozpoczyna się od słów: „Na początku był *Logos*”. Einstein mówił o „zamyśle Boga”, którego znaczenie przybliżone jest do znaczenia terminu *logos* w sensie teologicznym. *Logos* to rozum, porządek, racjonalność, którą umysł ludzki – na mocy uczestnictwa w tymże *logosie* – odkrywa w strukturze świata. Podczas gdy dzisiaj dużo miejsca poświęca się sytuacji konfliktu między nauką a religią, Heller podaje wiele przykładów na to, że teologie

i naukę przez długi czas łączyły stosunki „osmotyczne”. Jest to ciekawy a zarazem niezwykle ważny wątek książki, gdyż fakt zakorzenienia nowożytnej nauki w teologii i filozofii chrześcijańskiej jest zazwyczaj ignorowany. Tymczasem, jak pokazuje historia myśli zachodniej, istniała „nieprzerwana «migracja pojęć»: od teologii do filozofii, od filozofii do nauki, i na odwrót” (s. 82). Wystarczy wspomnieć takie terminy, jak „przyczyna”, „rozum” czy „wszechświat”. Nie znaczy to, rzecz jasna, że nie zmieniało się znaczenie tych pojęć. Nie mniej jednak przykłady te świadczą o wzajemnym oddziaływaniu teologii, filozofii i nauki. Nauka i chrześcijaństwo zawsze poruszały się w tym samym obszarze i właśnie dlatego dochodziło między nimi do konfliktów. Jest „to szczególnie aspekt historii i kultury zachodniej, którego nie obserwuje się nigdzie indziej” (s. 90).

Ogromne znaczenie dla rozwoju nauk przyrodniczych miała, zdaniem Hellera, biblijna doktryna stworzenia, będąca prawdziwą rewolucją wobec greckiej koncepcji kosmosu. Przejście od kosmologii platońskiej, arystotelesowskiej czy neoplatońskiej do chrześcijańskiej wizji stworzenia jako *creatio ex nihilo* (wyrażenie to nie ma bezpośredniego oparcia w Biblii, lecz powstało w dobie teologicznej refleksji nad relacją Boga do świata) „było niesłychanie ważne nie tylko dla relacji nauki i wiary, ale także ogólnie dla relacji między *myślą krytyczną* a religią” (s. 89). Pozwoliło bowiem na nowo przemyśleć i zinterpretować relację między Bogiem a stworzeniem oraz wiarą i rozumem. Doskonałym tego przykładem jest myśl św. Tomasza z Akwinu, który dopuszczał logiczną możliwość stworzenia (lepiej: stwarzania) świata przez Boga *ab aeterno*. Oznacza to, że akt stwórczy Boga może być odwieczny, czyli bez początku czasowego. W ten sposób wieczność świata i jego ontyczna zależność od Boga-Stwórcy nie muszą się wykluczać. Pytanie Leibniza: „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?” pozostaje zatem wciąż aktualne. Czy nauka zdoła na nie odpowiedzieć? Nasuwa się też inne pytanie, które często pojawia się w myśli Hellera, mianowicie: Czy granice nauki pokrywają się z granicami racjonalności?

W historii myśli zachodniej miały miejsce dwie wielkie rewolucje. Pierwsza nastąpiła w XIII wieku wraz z odkryciem (dzięki chrześcijaństwu) pism Arystotelesa za pośrednictwem kultury arabskiej. Albert Wielki i Tomasz z Akwinu zdołali „ochrzcić Arystotelesa” i dokonać syntezy jego myśli z myślą chrześcijańską. Być może – zauważa Heller – udało im się to „zbyt dobrze” (s. 115), gdyż w czasie gdy w XVI-XVII wieku nastąpiła kolejna rewolucja naukowa i na nowo pojawiła się konieczność syntezy jej treści z filozofią i teologią chrześcijańską, zabrakło intelektualistów tej rangi co Albert Wielki i Tomasz z Akwinu. Zamiast syntezy doszło do starcia, którego jednym z najgłośniejszych przejawów był proces Galileusza. Echa tego wydarzenia docierają do nas po dzień dzisiejszy. Stąd pytanie: „kto mógłby być «nowym Tomaszem?»” (s. 116). Zdaniem polskiego uczonego, dobrym kandydatem był Leibniz, który w swoim czasie znalazł odpowiedź na większość problemów, z jakimi musiało zmierzyć się nowożytne chrześcijaństwo. Niestety, nie zdołał on w wystarczającym stopniu obronić wyników swoich badań.

W części trzeciej rozmówcy poruszają wiele zagadnień szczegółowych, zwłaszcza z zakresu fizyki subatomowej i kosmologii, interesujących także dla filozofii i teologii. Jednym z takich zagadnień jest – używając określenia Hellera – „nowy materializm” (s. 139). W jego centrum stoi przekonanie, że „wszechświat w całej swojej

złożoności jest samowystarczalny” (tamże). Należy zauważyć, że stwierdzenie to nie kwestionuje istnienia Absolutu, lecz utożsamia go z kosmosem, ze światem fizycznym. Można się zatem spodziewać, że zasadniczym problemem, z jakim będzie musiała zmierzyć się teologia XXI wieku, to nie kwestia istnienia bądź nieistnienia Boga/Absolutu, lecz Jego natury. Fizyka subatomowa udziela nam lekcji na temat Tajemnicy, pozwala nam zrozumieć, że podstawowy poziom rzeczywistości fizycznej zasadniczo różni się od naszego doświadczenia świata makroskopowego, podprowadzając nas w ten sposób pod bramy teizmu. Niemniej jednak fizyka kwantowa nie daje nam żadnego dowodu transcendencji Boga względem świata. Zatem zasadniczy problem, z jakim trzeba się będzie zmierzyć w odniesieniu do nowego materializmu, to problem natury Absolutu i jego stosunku do świata materialnego: czy jest on z nim tożsamy, czy wobec niego transcendentny? Czy jest to istota świadoma, osobowa i wolna? Czy transcendentny Bóg/Absolut może działać w świecie? Jeśli tak, to jak należy rozumieć tego rodzaju działanie? Czy można je rozpoznać? Nie ulega wątpliwości, że są to fundamentalne pytania, z jakimi będzie musiała zmierzyć się teologia w konfrontacji z naukowym obrazem świata.

Czwarta część wywiadu poświęcona jest możliwości ponownego nawiązania dialogu między naukami przyrodniczymi a teologią. Nie znajdziemy w nim gotowego programu „pojednania” obydwu typów wiedzy. Rozmówcy są zgodni co do tego, iż należy wystrzegać się łatwych rozwiązań „konkordyzmu”, który zamiast niwelować problemy, jeszcze bardziej je potęguje. Dużą rolę w zażegnaniu rozłamu między kulturą humanistyczną, ku której niemal całkowicie zwróciła się teologia posoborowa, a naukami matematyczno-eksperymentalnymi, mają do odegrania instytucje edukacji związane z Kościołem, zwłaszcza seminaria duchowne oraz uniwersytety katolickie. Winny one tak przepracować obowiązujące *ratio studiorum*, by znalazło się w nim miejsce na prawdziwy dialog teologii z naukami empirycznymi. Podobnego otwarcia należałoby sobie życzyć ze strony przyrodznawców. Jeśli bowiem przyjąć, zauważa Heller, że „rzeczywistość jest depozytariuszem jakiegoś «sensu» – jak sugeruje sama nauka – trudno jest uniknąć konfrontacji z perspektywą teologiczną” (s. 220). Przywołanie „sensu” jako punktu styczności między nauką a teologią prowadzi rozmówców do „teologii nauki”. Jest to idea, którą polski uczony od lat rozwija i propaguje w swoich licznych publikacjach i wywiadach. Logicznego uzasadnienia „teologii nauki” upatruje on w fakcie, że „wszechświat widziany z perspektywy teologicznej okazuje się bogatszy niż widziany z perspektywy naukowej. Na przykład świadomość, że świat został stworzony przez Boga [...] pozwala teologii uchwycić niektóre cechy wszechświata, które są niedostępne dla nauki i filozofii nauki z powodu ich ograniczeń badawczych” (s. 221). Chodzi głównie o wartości, które nie wchodzą w zakres twierdzeń naukowych, a które stanowią istotny element naszego doświadczenia świata. Stąd zasadniczym zadaniem teologii nauki ma być właśnie „refleksja na temat wartości zakładanych przez naukę” (s. 222). Jedną z takich wartości, których nauka nie udowadnia, ale po prostu je zakłada, jest racjonalność (por. s. 59). Wybór *logosu* jako fundamentalnej wartości i podstawowego dobra leży u początku zachodniej filozofii i naukowego myślenia. Jest on także siłą napędową teologii. Stąd między nauką a teologią nie ma sprzeczności; są one raczej – jak głosi podtytuł omawianej publikacji – „dwoma drogami do jednego celu”. Celem tym jest „Tajem-

nica”, która przenika cały wszechświat i nim rządzi. Droga do niej to „autentyczna przygoda racjonalności” (s. 234). Książka jest godna polecenia tym wszystkim, którzy taką drogę podjęli bądź pragną jeszcze podjąć. Dla studentów teologii to lektura wręcz obowiązkowa. Daje ona dobry wgląd w niemal wszystkie ważne tematy i zagadnienia, z jakimi przyjdzie im się spotykać w konfrontacji z naukowym obrazem świata.

Ks. Krystian Kaluża
Instytut Teologii Fundamentalnej KUL

Klaus von S t o s c h. *Offenbarung*. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2010 ss. 124.

Pojęcie objawienia należy do podstawowych pojęć teologii chrześcijańskiej. Od czasów jego oświeceniowej krytyki teologia systematyczna – tak katolicka, jak protestancka – rozumiana jest zasadniczo jako „teologia objawienia” (*Offenbarungstheologie*). Podczas gdy tradycyjnie „objawieniami” nazywano różnego rodzaju fenomeny, takie jak ukazywanie się Boga, wizje, audycje, odczytywanie losów jako Bożych rozstrzygnięć itp. – od początku XIX wieku terminem „Objawienie” zaczęto posługiwać się w liczbie pojedynczej, odnosząc go do chrześcijaństwa jako całości. W ten sposób Objawienie stało się fundamentalną kategorią teologiczną oraz podstawowym kluczem hermeneutycznym, pozwalającym zrozumieć religię chrześcijańską jako wydarzenie absolutnego samoudzielenia się Boga człowiekowi (zbawienie). Roszczenie zawarte w tak rozumianym pojęciu Objawienia było i nadal jest poddawane krytyce. Stąd kwestia ukazywania i uzasadniania jego wiarygodności w obliczu wyzwań rozumu – tak teoretycznego, jak praktycznego – należy do podstawowych zadań teologii, zwłaszcza teologii fundamentalnej. Omawiana książka pragnie sprostać temu zadaniu, choć nie rości sobie pretensji do gruntownego i wyczerpującego opracowania wszystkich zagadnień ważnych dla problematyki objawieniowej. Ma ona raczej formę szkicu, dzięki któremu czytelnik uzyska podstawowe informacje na temat pojęcia Objawienia Bożego oraz będzie mógł podjąć dalszą refleksję na jego temat. Autor publikacji, dr hab. Klaus von Stosch (ur. 1971), prof. Uniwersytetu Paderborn, jest wykładowcą teologii systematycznej i dydaktyki w Instytucie Teologii Katolickiej i Kulturoznawstwa w Paderborn. Jest autorem licznych publikacji z zakresu teologii fundamentalnej, filozofii religii i teologii komparatywnej. Punkt ciężkości jego zainteresowań zdaje się spoczywać na tej ostatniej (zob. mój artykuł w niniejszym zeszycie).

Od strony formalnej książka spełnia wymogi publikacji podręcznikowej. Na jej strukturę składa się dziewięć rozdziałów, poprzedzonych krótkim wprowadzeniem. Lekturę ułatwiają schematy i zestawienia, pomagające zapamiętać i usystematyzować