

Ian G. BARBOUR

JAK UKŁADAJĄ SIĘ STOSUNKI MIĘDZY NAUKĄ A TEOLOGIĄ?

WPROWADZENIE

Jeżeli chodzi o wzajemne stosunki między nauką a teologią istnieje wielka różnorodność poglądów. Aby naszkicować obraz głównych stanowisk, zgrupowałem je pod czterema tytułami: konflikt, niezależność, dialog i integracja. Niekiedy trudno zaszeregować poszczególnych autorów do któregoś z tych tytułów; ktoś może się zgadzać z danym stanowiskiem, co do pewnych problemów, ale nie musi zgadzać się co do innych. W szczególności, pogląd, który nazwałem dialogiem, może występować łącznie zarówno z niezależnością, jak i z integracją. Po dokonaniu przeglądu tych czterech ogólnych stanowisk przedłożę racje przemawiające za dialogiem, i pod pewnymi warunkami, za niektórymi wersjami integracji.

Każdy pogląd na stosunki między nauką a teologią odzwierciedla jakieś filozoficzne założenia. Dlatego też nasza dyskusja musi wychodzić od trzech dyscyplin: od nauki (empiryczne studium przyrody) od teologii (krytyczna refleksja nad życiem i poglądami religijnej wspólnoty) i filozofii, zwłaszcza zaś epistemologii (analiza charakterystycznych cech badania i wiedzy) oraz metafizyki (analiza najbardziej ogólnych cech charakterystycznych rzeczywistości). Teologia ma do czynienia przede wszystkim z wierzeniami religijnymi, które zawsze należy rozpatrywać na szerokim tle tradycji religijnej, obejmującej Pismo Święte, rytuały wspólnoty, osobiste doświadczenia i normy etyczne. Szczególnie zainteresuję się epistemologicznymi założeniami występującymi u nowszych autorów zachodnich, którzy piszą na temat wzajemnych stosunków między nauką i wierzeniami religijnymi.

*UWAGA: Tekst został zrekonstruowany przy pomocy środków automatycznych; możliwe są więc pewne błędy, których sygnalizacja jest mile widziana (obi@opoka.org). Tekst elektroniczny posiada odrębną numerację stron.

1. KONFLIKT

Naukowy materializm, w stosunku do literalizmu biblijnego, znajduje się na przeciwnym krańcu teologicznego spektrum, ale oba te kierunki mają pewne wspólne cechy charakterystyczne, które sprawiają, że możemy wspólnie je omówić. Obydwa głoszą, że istnieją poważne konflikty pomiędzy współczesną nauką a tradycyjnymi wierzeniami religijnymi. Obydwa poszukują wiedzy, która miałaby całkowicie pewną podstawę, czy to logiczną i w oparciu o dane zmysłowe — w jednym przypadku, czy też w oparciu o nieomyślność Pisma Świętego — w drugim przypadku. Kierunki te twierdzą, że nauka i teologia formułują stwierdzenia odnośnie tej samej dziedziny, przyrody, dosłownie rywalizując ze sobą w taki sposób, że musi się dokonać wyboru jednego z nich.

Twierdzą, że obydwie te kierunki nadużywają pojęcia nauki. Popołniają one błąd nieprzestrzegania właściwych dla nauki granic. Naukowy materialista wychodzi od nauki, ale kończy na głoszeniu ogólnofilozoficznych stwierdzeń, natomiast literalista biblijny rozpoczyna od teologii a dochodzi do stwierdzeń o charakterze naukowym. W obydwu tych szkołach myślenia nie są należycie przestrzegane różnice między tymi dyscyplinami.

1.1. Materializm naukowy

Materializm naukowy czyni dwa założenia: (1) metoda naukowa jest jedyną godną zaufania drogą do wiedzy; (2) materia (lub materia i energia) jest fundamentalną rzeczywistością we wszechświecie.

Pierwsze z nich jest założeniem epistemologicznym lub metodologicznym dotyczącym cech charakterystycznych badania i wiedzy. Drugie jest założeniem metafizycznym lub ontologicznym dotyczącym rzeczywistości i świata. Te dwa założenia łączą się ze stwierdzeniem głoszącym, że jedynie przedmioty i przyczyny, z którymi ma do czynienia nauka, są rzeczywiste; tylko nauka może w sposób progresywny odkrywać naturę rzeczywistości.

Dodatkowo wiele form materializmu zawiera redukcjonizm. Redukcjonizm epistemologiczny głosi, że prawa i teorie całej nauki są, w zasadzie, redukowalne do praw fizyki i chemii. Redukcjonizm metafizyczny głosi, że składowe części jakiegokolwiek systemu tworzą jego najbardziej fundamentalną rzeczywistość. Materialista wierzy, że wszystkie zjawiska zostaną ostatecznie wyjaśnione za pomocą terminów działań materialnych składników, które są jedynymi działającymi przyczynami we wszechświecie. Analiza części jakiegoś systemu jest oczywiście niezmiernie użyteczna w nauce, ale nie

musi zamykać drogi do badania wyższych poziomów organizacyjnych większych całości. Naturalizm ewolucyjny unika niekiedy redukcjonizmu i utrzymuje, że poszczególne zjawiska wyłoniły się na wyższych poziomach organizacji, ale podziela on przekonanie, że naukowa metoda jest jedynym akceptowalnym sposobem badania.

Rozważmy stwierdzenie, że naukowa metoda jest jedyną, godną zaufania, formą zrozumienia. Nauka wychodzi od powtarzalnych danych powszechnie dostępnych. Formuluje teorie i testuje ich implikacje za pomocą eksperymentalnych obserwacji. Dodatkowe kryteria spójności, zwartości i owocności wpływają na wybór pomiędzy teoriami. W takim ujęciu religijne wierzenia nie są do zaakceptowania, ponieważ religii brak tego rodzaju danych powszechnie dostępnych oraz eksperymentalnego sposobu testowania i kryteriów oceny, jedynie nauka jest obiektywna, otwarta, powszechna, kumulująca wyniki i postępuje. Prawem kontrastu, twierdzi się, że religijne tradycje są subiektywne, ciasne, prowincjonalne, bezkrytyczne i podlegające zmianom. Zobaczmy, że w nowszych publikacjach z zakresu filozofii nauki, tego rodzaju wyidealizowany portret nauki został podważony, ale mimo to jest on przyjmowany przez wielu naukowców, którzy sądzą, że kwestionuje on wiarygodność wierzeń religijnych.

Wśród filozofów, głoszących pozytywizm logiczny w latach 20. i 40., utrzymywał się pogląd, że jedynie dyskurs naukowy dostarcza norm dla każdego sensownego języka. Jedynie sensownymi stwierdzeniami (poza abstrakcyjnymi relacjami logicznymi) są zdania empiryczne, sprawdzalne przez dane zmysłowe. Stwierdzenia z zakresu etyki, metafizyki i religii nie były uważane ani za prawdziwe, ani za fałszywe, lecz za pseudostwierdzenia, za wyrażenia pewnych emocji lub preferencji pozbawione poznawczego znaczenia. Całe obszary ludzkiego języka i doświadczenia były w ten sposób wyeliminowane z poważnych dyskusji, ponieważ nie poddawały się weryfikacji tego typu, jaki ma miejsce w nauce. Ale krytycy odpowiadali, że dane zmysłowe nie dostarczają niepodważalnego punktu wyjścia w nauce, ponieważ są zorganizowane pojęciowo i przesiąknięte teorią. Wzajemne oddziaływanie pomiędzy obserwacją a teorią jest znacznie bardziej złożone, niż zakładali to pozytywiści. Co więcej, pozytywiści odrzucali metafizyczne założenia, ale często przyjmowali metafizykę materialistyczną. Od czasu późniejszych pism Wittgensteina analitycy językowi zrozumieli, że nauka nie może być normą dla wszelkiego sensownego dyskursu, ponieważ język ma wiele różnych zastosowań i funkcji.

Wśród naukowców sukces biologii molekularnej w wyjaśnianiu podstawowych mechanizmów genetyki i aktywności biologicznej był uważany za argument przemawiający za podejściem redukcyjnym. Francis Crick, współodkrywca struktury DNA, pisał: „Ostatecznym celem współczesnych tendencji w biologii jest w rzeczywistości to, aby wyjaśnić całą biologię, używając pojęć fizyki i chemii”¹. Inne odkrycia naukowe sugerują, że rodzaj ludzki pozostaje sam w bezkresnym i bezosobowym Wszechświecie. Fizyk Steven Weinberg utrzymuje, że aktywność naukowa, sama w sobie, jest jedynym źródłem pocieszenia w tym bezsensownym Wszechświecie. Ziemia jest „jedynie maleńką cząstką w przytłaczającym i wrogim Wszechświecie”.

Im bardziej rozumiemy Wszechświat, tym mniej widzimy dla siebie nadziei. Jeśli nawet nie znajdujemy pociechy w owocach naszych badań, to wciąż jednak odczuwamy potrzebę poznawania [...] Wysilek ten jest jedną z niewielu rzeczy, które naszemu życiu nadają prawdziwie wzniosły wymiar².

Carl Sagan, w większości telewizyjnych serii i w książce *Cosmos*, przedstawia fascynujące odkrycia nowoczesnej astronomii, ale na marginesie dorzuca swój własny komentarz filozoficzny. „Kosmos jest tym wszystkim, co jest, co było i co kiedykolwiek będzie”³. Mówi on, że Wszechświat jest wieczny lub że jego źródło jest niepoznawalne. Sagan w wielu punktach atakuje chrześcijańskie idee Boga i twierdzi, że mistyczne i autorytatywne roszczenia zagrażają ostatecznemu charakterowi naukowej metody, która — jak twierdzi dalej — jest „powszechnie stosowalna”. Natura — wyraz ten pisze z dużej litery — wypiera Boga jako obiekt czci. Sagan daje wyraz swojego wielkiego podziwu dla ogromu i wzajemnego powiązania rzeczy w kosmosie. Siedząc przy konsoli, z której ukazuje nam cuda Wszechświata, jawi się jako nowy rodzaj wielkiego kapłana nie tylko odkrywającego tajemnice, ale mówiącego, jak powinniśmy żyć. Możemy rzeczywiście podziwiać wielką etyczną wrażliwość Sagana i jego głęboką troskę o elementarne przeżycie i zachowanie środowiska. Ale, być może, powinniśmy kwestionować jego bezgraniczne zaufanie do metody naukowej, na której — według niego — należy polegać, ażeby przybliżyć epokę sprawiedliwości i pokoju.

¹F. Crick, *Of Molecules and Men*, Seattle 1992, 10.5.

²S. Weinberg, *Pierwsze trzy minuty. Współczesny obraz początku Wszechświata*, Warszawa 1980, 178–179.

³C. Sagan, *Cosmos*, New York 1980 4. Patrz także T. M. Ross, *The Implicit Theology of Carl Sagan*, „Pacific Theological Review”, 18 (Spring 1985) 24–32.

Książka Jacques'a Monoda *Przypadek i konieczność* daje przejrzysty przegląd biologii molekularnej, w której znajdujemy obronę naukowego materializmu. Monod twierdzi, że biologia wykazała, iż nie ma celowości w naturze. „Człowiek wreszcie wie, że jest sam w bezdusznym, nieskończonym Wszechświecie, w którym pojawił się dzięki przypadkowi”⁴. „Jedynie przypadek jest źródłem wszelkiej nowości i kreatywności w biosferze”. Przypadek jest „ślepy” i „absolutny”, ponieważ przypadkowe mutacje są obojętne na potrzeby organizmu; przyczyny indywidualnej zmienności są całkowicie niezależne od sił środowiskowych i naturalnej selekcji. Monod głosi daleko idący redukcjonizm. „Wszystko może być zredukowane do prostych, jasnych mechanizmów oddziaływań. Komórka jest maszyną. Zwierzę jest maszyną. Człowiek jest maszyną”⁵. Świadomość jest epifenomenem, który w przyszłości zostanie wyjaśniony biochemicznie.

Monod utrzymuje, że ludzkie zachowanie jest zdeterminowane genetycznie; niewiele mówi o roli języka lub kultury w życiu ludzkim. Sądy dotyczące wartości są całkowicie subiektywne i dowolne. Sama ludzkość jest twórcą wartości; założenie, przyjmowane niemal przez wszystkich poprzednich filozofów, że wartości są zakorzenione w naturze rzeczywistości, zostało podważone przez naukę. Ale Monod nalega na nas, abyśmy uczynili wolny wybór aksjomatyczny, że tylko wiedza będzie dla nas najwyższą wartością. Broni „etyki wiedzy”, ale nie pokazuje, na czym ona mogłaby się opierać, oprócz wsparcia ze strony nauki.

Redukcjonizm Monoda nie jest wystarczający, aby wyjaśnić celowe zachowanie i świadomość u zwierząt i u ludzi. Istnieją inne interpretacje, w których oddziaływanie przypadku i prawa ujmowane jest w sposób bardziej złożony, niż to ma miejsce w obrazie Monoda, i które są do pogodzenia z pewnymi formami teizmu. Na przykład Artur Peacocke przypisuje przypadkowi pozytywną rolę w wyjaśnianiu potencjalności zawartych w stworzonym porządku, które mogłyby być spójne z ideą celu Bożego (jakkolwiek nie z ideą całkowicie z góry zdeterminowanego planu)⁶. Teraz jednak jesteśmy zainteresowani próbą Monoda, by wyłącznie oprzeć się na metodach nauki (plus dowolny wybór aksjomatów etycznych). Głosi on, że nauka dowodzi braku celowości w przyrodzie. Z pewnością należy bardziej podkreślać

⁴J. Monod, *Chance and Necessity*, New York 1972, 180.

⁵J. Monod, *BBC Lecture*, quoted in John Lewis (red.), *Beyond and Necessity*, London 1979, IX. Ta sama książka zawiera sporo interesującej krytyki poglądów Monoda.

⁶A. Peacocke, *Creation and the World of Science*, Oxford 1979, rozdz. 3.

to, że nauka nie zajmuje się boskim celem i że nie jest to owocne pojęcie w rozwijaniu naukowych teorii.

Jako ostatni przykład rozważmy wyraźną obronę materializmu naukowego podjętą przez socjobiologa E. O. Wilsona. Jego pisma śledzą genetyczne i ewolucyjne źródła zachowania się insektów, zwierząt i istot ludzkich. Wilson zadaje pytanie, w jaki sposób mogło powstać i przetrwać samopoświęcające się zachowanie występujące u takich istot społecznych jak mrówki, jeżeli ich zdolność reprodukcyjna jest przy tym niszczone. Wilson ukazuje, że tego typu „altruistyczne” zachowanie się umożliwia przeżycie bliskim krewnym o podobnych genach (na przykład w mrowisku) i uwydatnia wybiórcze naciski, które nakłaniają do tego rodzaju samopoświęcenia się. Wierzy on, że całe ludzkie zachowanie może być zredukowane do mechanizmów biologicznych i wyjaśnione przez swoje pochodzenie biologiczne oraz obecną strukturę genetyczną. „Nie jest przesadą, gdy mówi się, że socjobiologia i inne nauki społeczne, na równi z naukami humanistycznymi, są ostatnimi gałęziami biologii, które mogą zostać włączone do Nowoczesnej Syntezy”⁷. Umysł zostanie kiedyś wyjaśniony jako epifenomen neurologicznej maszynerii mózgu.

Wilson utrzymuje, że praktyki religijne były pożytecznymi mechanizmami zapewniającymi przetrwanie we wczesnej historii człowieczeństwa, ponieważ przyczyniły się do większej spójności grupy. Ale kiedy, jak twierdzi dalej, potęga religii zaniknie na zawsze, wtedy zostanie ona wyjaśniona jako produkt ewolucji i zastąpiona przez filozofię „materializmu naukowego”⁸. (Jednak Wilson nie tłumaczy, dlaczego potęga nauki nie zostanie podważona, gdy również i nauka zostanie wyjaśniona jako produkt ewolucji. Czy początki ewolucyjne mają cokolwiek wspólnego z prawomocnością którejkolwiek z tych dziedzin?) Utrzymuje on, że moralność jest skutkiem głębokiego impulsu zakodowanego w genach i że „jedyną dającą się uzasadnić funkcją moralności jest utrzymanie genów w całości”.

Pisma Wilsona zostały skrytykowane z różnych stron. Na przykład antropologowie zwrócili uwagę, że większość systemów ludzkich grup nie jest zorganizowana według czynników genetycznego podobieństwa i że Wilson nawet nie zastanawia się nad kulturowymi wyjaśnieniami ludzkich zachowań. Wolałbym raczej powiedzieć, że opisał on ważną dziedzinę biologii, która sugeruje pewne ograniczenia, wewnątrz jakich dokonuje się ludzkie zachowanie, zbyt jednak uogólnił i rozciągnął je jako wszechobejmujące

⁷E. O. Wilson, *Sociobiology: The New Synthesis*, Cambridge 1975, 4.

⁸E. O. Wilson, *On Human Nature*, Cambridge 1979, rozdz. 8, 9.

wyjaśnienie, nie pozostawiając żadnego miejsca dla przyczynowości innych czynników ludzkiego życia i doświadczenia.

Każdy z wyżej omówionych autorów zakłada, że istnieje tylko jeden sposób wyjaśnienia, taki, że wyjaśnienie odwołujące się do początków astronomicznych, do mechanizmów biologicznych, czy do ewolucyjnego rozwoju wyklucza wszelkie inne wyjaśnienia. Pewne pojęcia naukowe zostały rozciągnięte i ekstrapolowane poza ich naukowe zastosowania; nabrały one cech wszechogarniających filozofii naturalnych. Pojęcia naukowe i teorie uznano za wystarczające do opisu rzeczywistości, a wybiórczy charakter nauki został zignorowany. Whitehead nazywa to „błędem źle umiejscowionej konkretności”. Można to również uznać za „czynienie metafizyki z metody”. Ale ponieważ naukowy materializm odwołuje się do naukowych idei, wywiera on znaczne wpływy w epoce, która żywi wielki szacunek dla nauki.

1.2. Literalizm biblijny

W historii myśli chrześcijańskiej istniała różnorodność poglądów na Pismo Święte i jego stosunek do nauki. Augustyn utrzymywał, że jeśli pojawi się konflikt pomiędzy potwierdzoną wiedzą naukową a literalnym odczytaniem Biblii, ta ostatnia winna być zinterpretowana metaforycznie, jak to ma miejsce w przypadku pierwszego rozdziału Księgi Rodzaju. Pismo nie interesuje się „formą czy kształtem niebios”; Duch Święty „nie chciał uczyć ludzi rzeczy nie odnoszących się do zbawienia”⁹. Średniowieczni autorzy potwierdzili różnorodność form literackich i poziomów prawdy w Piśmie i dawali figuratywną oraz alegoryczną interpretację wielu trudniejszych fragmentów. Luter i anglikanie kontynuowali tę tradycję, chociaż część późniejszych luteran i kalwinów opowiedziała się za interpretacją dosłowną.

Interpretacja biblijna odegrała pewną rolę w potępieniu Galileusza. Galileusz utrzymywał, że Bóg objawia się zarówno przez „Księgę Natury”, jak i „Księgę Pisma”. Te dwie księgi nie mogą pozostawać w konflikcie — jak twierdził — gdyż obie pochodzą od Boga. Utrzymywał on także, że pisarze biblijni interesowali się tylko sprawami istotnymi dla zbawienia i że w swoich pismach musieli dostosowywać się do możliwości zwykłych ludzi oraz do sposobu wyrażania się w tamtych czasach. Jednak teorie Galileusza weszły w konflikt z interpretacją literalną pewnych fragmentów i podważyły system Arystotelesa, który Kościół zaadoptował w systemie tomistycznym.

⁹Cytowane przez E. McMulina, *How Should Cosmology Relate to Theology?*, w: Arthur Peacocke (red.), *The Sciences and Theology in the Twentieth Century*, Notre Dame 1981, 21.

W 350. rocznicę publikacji *Dialogów*, papież Jan Paweł II powiedział, że od tych wydarzeń „bardziej doceniono metody właściwe dla różnych porządków poznania”. Kościół — mówił papież — „składa się z jednostek o ograniczonych możliwościach i ściśle związanych z kulturą czasów, w których żyją [...] Tylko przez pokorne i pilne badanie Kościół uczy się oddzielać niezbędne elementy wiary od systemów naukowych danego czasu, zwłaszcza gdy kulturalnie zabarwione rozumienie Biblii zdaje się być połączone z obowiązującą kosmologią”¹⁰. W 1984 roku komisja watykańska przyznała, że „dostojnicy kościelni pobłądzili potępiając Galileusza”¹¹.

W czasach Darwina ewolucję pojęto jako wyzwanie dla pewnego obrazu natury i ludzkiej godności (zakładając, że nie ma wyraźnej linii oddzielającej ludzkie i zwierzęce formy życia), a pewne grupy potraktowały ją także jako wyzwanie rzucone Pismu. Pewni ludzie bronili biblijnej wolności od błędów i całkowicie odrzucili ewolucję. Jednak większość tradycyjnych teologów z wahaniem, i czasem dopiero zrobiwszy wyjątek dla istot ludzkich, zaakceptowała ideę ewolucji, argumentując, że dusza ludzka jest niedostępna dla badania naukowego. Teologowie liberalni przyjmowali już analizę historyczną tekstów biblijnych („wyższy krytycyzm”), która tropiła wpływ kontekstu historycznego i założeń kulturowych na pisma biblijne. Traktowali oni ewolucję jako zgodną z ich optymistyczną wizją historycznego postępu i mówili o ewolucji jako o bożym sposobie stwarzania.

W XX w. Kościół Rzymsko-Katolicki i główne wyznania protestanckie utrzymywały, że Pismo jest świadectwem podstawowego objawienia dokonującego się w życiu proroków i Jezusa Chrystusa. Wielu tradycjonalistów i ewangelików podkreślało centralne miejsce Chrystusa bez akcentowania bezbłędności dosłownej interpretacji Biblii. Jednak mniejsze grupy fundamentalistów i duża część pewnych większych wyznań protestanckich w Stanach Zjednoczonych, jak np. Południowi Baptystyci, utrzymywała, że Pismo jest w całości dosłownie bezbłędne. Lata 70. i 80. były świadkami liczebnego wzrostu fundamentalistów i ich politycznego wpływu. Dla wielu członków *New Right* i *Moral Majority* Biblia dostarcza nie tylko pewności w czasach gwałtownych zmian, lecz również podstawy do obrony tradycyjnych wartości w czasach moralnej dezintegracji (permissywizm moralny, używanie narkotyków, wzrastająca przestępczość).

¹⁰ *Origins*, „NC Documentary Service”, 13 (1983) 50–51.

¹¹ *Origins*, „NC Documentary Service”, 16 (1986) 122. Zob. Cardinal P. Poupard (red.), *Galileo Galilei: Toward a Resolution of 350 Years of Debate. 1633–1983*, Pittsburg 1987.

W procesie w Scopes w 1925 argumentowano, że nauka ewolucji w szkołach publicznych winna być zakazana, gdyż jest przeciwna Pismu. Ostatnio nowy kierunek zwany „kreacjonizmem naukowym” lub *creation science* twierdził, że istnieją dowody naukowe stworzenia świata nie dawniej jak kilka tysięcy lat temu. Prawo promulgowane w Arkansas w 1981 roku wymaga, żeby teoria kreacjonizmu była traktowana na równi z teorią ewolucjonizmu w klasach i podręcznikach biologii dla szkół średnich. Miała ona jednak być przedstawiana z punktu widzenia czysto naukowego, bez odwoływania się do Boga czy Biblii.

Sąd Najwyższy Stanów Zjednoczonych obalił prawo z Arkansas w 1982 roku, ponieważ faworyzowało ono pewien szczególny pogląd religijny, gwałcąc tym samym konstytucyjne oddzielenie państwa od Kościoła. Choć projekt ustawy nie czynił wyraźnego odniesienia do Biblii, wiele zdań i idei było wziętych z Księgi Rodzaju. Pisma przywódców ruchu kreacjonistycznego odsłoniły ich cele religijne¹². Wielu świadków w procesie przeciwko projektowi ustawy było teologami lub przywódcami kościołów, które nie podzielały jego teologicznych założeń¹³.

Sąd orzekł też, że *creation science* nie jest prawdziwą nauką. Dodano jeszcze, że o statusie teorii naukowych winna decydować społeczność naukowa, a nie instancje legislacyjne czy sądowe. Wykazano, że zwolennicy *creation science* nie tylko nie publikowali swoich teorii, ale wręcz nie przesyłali ich do naukowych czasopism. W trakcie procesu świadkowie–naukowcy wykazali, że długa historia ewolucji zajmuje miejsce centralne we wszystkich niemal gałęziach nauki, włączając astronomię, geologię, paleontologię, biochemię, jak również większość gałęzi biologii. Zajęli też stanowisko wobec rzekomych dowodów naukowych, na które powoływali się kreacjoniści. Wykazali, że twierdzenia o istnieniu geologicznych dowodów powszechnego potopu, o nieistnieniu skamielin dokumentujących przejściowe formy życia między gatunkami są wątpliwe¹⁴. W 1987 roku Sąd Najwyższy Stanów Zjednoczonych obalił prawo kreacjonistyczne w Luizjanie orzekając, że ta-

¹²H. Morris, *A History of Modern Creationism*, San Diego 1984. Tekst orzeczenia sądowego, *McLean v. Arkansas*, razem z artykułami napisanymi przez wielu uczestników rozprawy jest opublikowany, w: „Science, Technology, and Human Values” 7 (Summer, 1982).

¹³Zob. L. Gilkey, *Creationism on Trial*, Minneapolis 1985; R. Frye (red.), *Is God a Creationist: The Religious Case Against Creation-Science*, New York 1983.

¹⁴W związku ze sprawozdaniami na temat rozprawy wzmiankowanej wyżej, zob. P. Kitcher, *Abusing Science: The Case Against Creationism*, Cambridge 1982; M. Ruse, *Darwinism Defended*, Reading 1982.

kie prawo ograniczyłyby wolność akademicką i faworyzowałyby pewien konkretny religijny punkt widzenia¹⁵.

Tak więc *creation science* stanowi zagrożenie dla wolności zarówno religijnej, jak i naukowej. Można wprawdzie zrozumieć, że w okresie moralnego zamieszania i gwałtownych kulturowych przemian, chęć poszukiwania pewności przyczyniła się do wzrostu biblijnego liberalizmu. Gdy jednak absolutystyczne poglądy prowadzą do nietolerancji i zmierzają w pluralistycznym społeczeństwie do narzucenia innym pewnego konkretnego religijnego światopoglądu, zachodzi potrzeba przeciwstawienia się temu właśnie w imię religijnej wolności. Te same siły przyczyniły się do odrodzenia islamskiego fundamentalizmu i wzmocnienia ortodoksji w Iranie i w innych miejscach.

Można też dostrzec niebezpieczeństwo dla nauki, gdy zwolennicy pewnych ideologii starają się użyć siły państwa, aby wymuszać zmiany w nauce, gdziekolwiek by to było, w nazistowskich Niemczech, stalinowskiej Rosji, Iranie Chomeiniego, czy wśród kreacjonistów w USA. Z pewnością naukowcy podlegają wpływowi kulturowych uwarunkowań, metafizycznych przedzałożeń, czy sił ekonomicznych; w znacznej mierze wpływy te determinują kierunek naukowego rozwoju. Społeczność naukowa nigdy nie jest całkowicie autonomiczna, wyizolowana z kontekstu społecznego, ale musi być ona chroniona przed naciskiem politycznym, który chciałby dyktować naukowe wnioski. Wykładowcy muszą być wolni od tych nacisków w nauczaniu.

Kreacjoniści jednak słusznie oburzają się, gdy ewolucjoniści przemycają naturalistyczne filozofie, jakby były one częścią nauki. Błądzą jednak utrzymując, że teoria ewolucji jest z natury ateistyczna; w ten sposób umacniają fałszywe przekonanie o konieczności wyboru pomiędzy nauką a religią. Cała ta kontrowersja odzwierciedla niedoskonałość i fragmentaryczność wykształcenia specjalistycznego. Przygotowanie do zawodu naukowca rzadko obejmuje refleksję z dziedziny historii i filozofii nauki, zamyślenie nad relacjami pomiędzy nauką a społeczeństwem, etyką czy myślą religijną. Z drugiej strony duchowni bardzo słabo znają się na nauce i nie kwapią się do dyskusowania spornych kwestii na ambonie.

2. NIEZALEŻNOŚĆ

Można uniknąć konfliktu pomiędzy nauką i religią, jeśli uzna się je za niezależne i autonomiczne. Każde posiada swą własną wyróżniającą się dziedzinę i charakterystyczne metody, które mogą być usprawiedliwione na bazie

¹⁵ „Washington Post”, June 20, 1987, A1.

stawianych przez siebie warunków. Zwolennicy tego poglądu powiadają, że istnieją dwie jurysdykcje i żadna strona nie powinna zaglądać do ogrodu sąsiadki. Każda winna zajmować się swoimi sprawami i nie wtrącać się do spraw innych. Każdy sposób badania jest selektywny i ma swe własne ograniczenia. Podział na „wodoszczelne przegrody” jest motywowany nie tyle przez pragnienie uniknięcia niekoniecznych konfliktów, ile przez pragnienie wiernego respektowania różnic charakteryzujących każdą dziedzinę życia i myśli. Przyglądnijmy się najpierw przeciwstawnym metodom i dziedzinom w nauce i religii. Potem zajmiemy się ich odmiennymi językami i funkcjami.

2.1. Przeciwstawne metody

W historii myśli Zachodu było oczywiście wielu pisarzy, którzy opracowywali przeciwieństwa między wiedzą religijną i naukową. W średniowieczu kontrast dotyczył prawdy objawionej i ludzkiego odkrycia. Boga można w pełni poznać tylko jako objawionego przez Pismo i tradycję. Z drugiej strony, struktury przyrody są dostępne samodzielnemu rozumowi i obserwacji. W „teologii naturalnej” przejawiała się jednak pewna przestrzeń pośrednia; twierdzono, że istnienie Boga (ale nie wszystkie jego atrybuty) można udowodnić za pomocą argumentów racjonalnych, włącznie z argumentem o celowości w naturze.

Ta epistemologiczna dychotomia była wsparta przez metafizyczny dualizm ducha i materii lub duszy i ciała. Jednak dualizm ów był łagodzony przez fakt, iż rzeczywistość ducha przenikała rzeczywistość materialną. Podczas gdy transcendencja Boga była mocno podkreślana, czyniono też sporo odniesień do Boskiej immanencji, a Duch Święty — twierdzono — działa w przyrodzie tak samo jak w ludzkim życiu i historii. Św. Tomasz utrzymywał, że Bóg interweniuje cudownie w czasach szczególnych, ale nieustannie podtrzymuje porządek naturalny. Bóg jako przyczyna pierwszorzędna działa poprzez przyczyny drugorzędne, poznawane przez naukę; te dwa rodzaje przyczyn układają się na całkowicie różnych poziomach.

W XX wieku neoortodoksja protestancka starała się nawiązać do nacisku Reformacji na centralność Chrystusa i pierwszeństwo objawienia, w pełni akceptując też rezultaty nowoczesnych badań biblijnych i naukowych. Według K. Bartha i jego następców Bóg może być poznany tylko jako objawiony w Chrystusie i przyjęty przez wiarę. Bóg jest transcendentny, całkiem inny, niepoznawalny z wyjątkiem tego, co sam o sobie ujawnia. Teologia naturalna jest podejrzana, gdyż polega na ludzkim rozumie. Wiara religijna jest całkowicie zależna od Boskiej inicjatywy, a nie od ludzkich odkryć po-

dobnych do tych zachodzących w nauce. Sferą działania Boga jest historia, a nie przyroda. Naukowcy są wolni w prowadzeniu swoich badań bez ingerencji teologii, i *vice versa*, ponieważ ich metody i przedmiot są całkowicie niepodobne. Istnieje tu wyraźny kontrast. Nauka opiera się na ludzkiej obserwacji i myśleniu, podczas gdy teologia — na Boskim objawieniu¹⁶.

Zgodnie z tym poglądem Biblię trzeba brać na serio, ale nie dosłownie. Pismo samo w sobie nie jest objawieniem. Jest ludzkim omylnym zapisem świadczącym o wydarzeniach objawienia. Miejscem Bożego działania nie było dyktowanie tekstu, ale życie osób i wspólnot: Izrael, prorocy, osoba Chrystusa i ci z pierwotnego Kościoła, którzy poszli za Nim. Pisma biblijne odzwierciedlają różne interpretacje tych wydarzeń; musimy uznać ludzkie ograniczenia ich autorów i wpływ kulturowy na ich myślenie. Ich opinie, dotyczące problemów naukowych, odzwierciedlają przednaukowe spekulacje starożytnych czasów. Winniśmy odczytać pierwsze rozdziały Księgi Rodzaju jako symboliczny portret podstawowych odniesień ludzkości i świata do Boga, jako przesłanie o ludzkiej stworzonoci i dobroci porządku naturalnego. Te znaczenia religijne mogą być oddzielone od starożytnej kosmologii, w ramach której były wypowiedziane.

Egzystencjalizm — to inny ruch, który optuje za ostrym oddzieleniem sfer nauki i religii. Kontrast dotyczy tu rzeczywistości własnej osobowości i świata obiektów nieosobowych. Pierwsza jest znana tylko poprzez subiektywne zaangażowanie, drugą poznaje się w obiektywnym oderwaniu, typowym dla naukowca. Przekonanie, wspólne wszystkim egzystencjalistom, ateistycznym i teistycznym, głosi, że autentyczne życie ludzkie można poznać tylko poprzez osobowe zaangażowanie niepowtarzalnych jednostek, podejmujących wolne decyzje. Sens życia jest odkrywany w zaangażowaniu i czynie, nigdy w spektakularnej, racjonalistycznej postawie naukowca, szukającego abstrakcyjnych pojęć ogólnych i powszechnych praw.

Egzystencjaliści wierzący twierdzą, że Boga można spotkać tylko w bezpośrednim i osobowym uczestnictwie w związku JA–TY, a nie w oderwanej analizie i manipulowanej kontroli, która charakteryzuje relacje JA–TO spotykane w nauce. Rudolf Bultmann uznaje, że Biblia, mówiąc o działaniu Boga, często używa języka obiektywnego, ale — twierdzi dalej — my zawsze możemy utrzymać oryginalne, doświadczalne znaczenie tego rodzaju tekstów przez ich przekład na łatwo zrozumiały ludzki język, język nadziei i lęków, wyborów i decyzji oraz nowych możliwości dla naszego życia. Sfor-

¹⁶Dobre wprowadzenie stanowi: K. Barth, *Dogmatics in Outline*, New York 1949; Zob. też: W. A. Whitehouse, *Christian Faith and the Scientific Attitude*, New York 1952.

mułowania teologiczne muszą być wyrażeniami o przemianie ludzkiego życia poprzez nowe zrozumienie osobowej egzystencji. Takie twierdzenia nie mają żadnego związku z teoriami naukowymi dotyczącymi zjawisk zewnętrznych świata, w którym panuje bezosobowy porządek wyznaczany przez stałe prawa¹⁷.

Langdon Gilkey zajmuje się wieloma z tych tematów w swoich wcześniejszych pismach i w swym wystąpieniu na rozprawie sądowej w Arkansas. Robi on następujące rozróżnienie: (1) Nauka szuka wyjaśnienia obiektywnych, publicznych, powtarzalnych danych. Religia pyta o piękno i porządek w świecie i o doświadczenia naszego wewnętrznego życia (takie jak wina, trwoga i bezsens z jednej strony, a przebaczenie, zaufanie i pełnia z drugiej); (2) nauka stawia obiektywne pytania typu JAK. Religia stawia osobowe pytania DLACZEGO dotyczące sensu i celu, ostatecznego pochodzenia i przeznaczenia; (3) Podstawą autorytetu w nauce jest logiczna zwartość i eksperymentalna adekwatność. Ostatecznym autorytetem w religii jest Bóg i objawienie, tłumaczone przez osoby, którym dane było oświecenie i wgląd, potwierdzone w ich własnym doświadczeniu. (4) Nauka czyni ilościowe predykcje, które można testować eksperymentalnie. Religia musi używać symbolicznego i analogicznego języka, ponieważ Bóg jest transcendentny¹⁸.

W kontekście rozprawy sądowej podkreślanie, że nauka i religia stawiają bardzo różne pytania i używają różnych metod, okazało się strategią efektywną. Dało bowiem metodologiczne podstawy do krytykowania zamiaru biblijnych literalistów, którzy chcieli z Pisma Świętego wyprowadzać naukowe wnioski. Dokładniej Gilkey dowodził, że doktryna o Stworzeniu nie jest dosłownym twierdzeniem o historii przyrody, ale symbolicznym twierdzeniem, że świat jest dobry, uporządkowany, zależny od Boga w każdym momencie czasu; twierdzenie to jest zasadniczo niezależne zarówno od przednaukowej biblijnej kosmologii, jak i od nowoczesnej naukowej kosmologii.

W innych swoich pismach Gilkey rozwinął tematy, które później rozważymy pod tytułem *Dialog*. Powiada on, że w pasji naukowca, żeby wiedzieć, istnieje „wymiar ostateczności”, zaangażowanie w poszukiwanie prawdy i wiara w racjonalność i jednostajność natury. Czynniki te stanowią dla naukowca, jak to określa Tillich, „ostateczne zatroskanie”. Jednak Gilkey twierdzi, że grożą niebezpieczeństwa: gdy nauka zastąpi całą filozofię naturalną lub gdy nauce i technologii przypisze się odkupieńczą i zbawczą

¹⁷R. Bultmann, *Jesus Christ and Mythology*, New York 1958.

¹⁸L. Gilkey, *Creationism on Trial*, 108–116. Tego samego autora *Maker of Heaven and Earth*, Garden City 1959.

moc, jak to ma miejsce w liberalnym micie postępu przez naukę. Zarówno nauka jak i religia mogą stać się demoniczne, z chwilą gdy zostaną wprężone w służbę osobliwych ideologii i gdy zignoruje się zagadkowość natury ludzkiej¹⁹.

T. Torrance jeszcze dalej rozwinął pewne rozróżnienia w neoortodoksji. Teologia jest wyjątkowa — powiada — ponieważ Bóg jest jej przedmiotem. Teologia jest „dogmatyczną lub pozytywną i niezależną nauką rozwijającą się w zgodzie z wewnętrznym, swoim własnym, prawem istnienia, kształtującą własne, charakterystyczne, sposoby badania i swoje istotne formy myśli zdeterminowane przez właściwy jej przedmiot”²⁰. Bóg nieskończenie wykracza poza całą stworzoną rzeczywistość „i może być poznany tylko, gdy sam objawia siebie”, zwłaszcza w osobie Chrystusa. My możemy jedynie odpowiedzieć w wierności temu, co zostało nam dane, i pozwolić, aby nasze myślenie było określone darem. W nauce rozum i doświadczenie mogą odsłonić strukturę rzeczywistego, choć przygodnego, świata. Torrance specjalnie ceni einsteinowską, realistyczną interpretację mechaniki kwantowej i broni realistycznej epistemologii tak w nauce, jak i teologii.

2.2. Różniące się języki

Jeszcze bardziej skutecznym sposobem oddzielenia nauki od religii jest interpretowanie ich jako języków, które są całkowicie niezależne i nie pozostające w żadnej relacji do siebie, ponieważ ich funkcje są całkowicie różne. Neopozytywiści uważali stwierdzenia naukowe za normę dla każdego dyskursu i traktowali jako bezsensowne każde stwierdzenie, które nie może być poddane weryfikacji empirycznej. Późniejsi analitycy podkreślali w odpowiedzi, że odmienne typy języka służą różnym funkcjom nie dającym się zredukować do innych. Każda gra językowa (jak Wittgenstein i jego następcy to nazywali) wyróżnia się swoim używaniem w kontekście społecznym. Nauka i religia służą zupełnie innym celom i żadna z tych dziedzin nie może być oceniana za pomocą standardów właściwych dla drugiej. Język naukowy jest stosowany przede wszystkim do przewidywań i kontroli. Teoria jest użytecznym narzędziem do podsumowywania danych, korelowania prawidłowości w zaobserwowanych zjawiskach i tworzenia zastosowań technologicznych. Nauka stawia dokładnie określone pytania dotyczące zjawisk naturalnych. Nie powinniśmy oczekiwać od nauki, by podejmowała zada-

¹⁹L. Gilkey, *Religion and the Scientific Future*, New York 1970, rozdz. 2. Także jego *Creationism on Trial*, rozdz. 7.

²⁰T. Torrance, *Theological Science*, Oxford 1969, 281.

nia, do których nie została powołana, np. by dostarczała globalnego obrazu świata, filozofii życia, norm etycznych. Naukowiec przestaje być mądrzejszy od zwykłych ludzi, z chwilą gdy opuszcza swoje laboratorium i snuje rozmyślenia poza obszarem swojej naukowej pracy.

Według filozofów analitycznych szczególną, wyróżniającą się funkcją języka religijnego jest zalecanie sposobu życia, wzbudzanie pewnych postaw i zachęcanie do przyjęcia pewnych szczególnych zasad moralnych. Duża część religijnego języka jest związana z rytuałem i praktykami kultowymi społeczności. Może on także spełniać funkcję wyrażania i prowadzić do osobistych doświadczeń religijnych. Jedną z wielkich zasług ruchu lingwistycznego jest to, że nie koncentruje się on na religijnych wierzeniach jako abstrakcyjnych systemach myślowych, ale rozpatruje sposób, w jaki religijny język jest rzeczywiście używany w życiu poszczególnych ludzi i społeczeństw. Filozofowie analityczni opierają się na studiach religii dokonywanych przez socjologów, antropologów, a także na literaturze tworzonej w nurtach różnych religijnych tradycji.

Niektórzy uczeni studiowali różne kultury i doszli do wniosku, że religijne tradycje są przede wszystkim praktycznymi i normatywnymi wyznacznikami drogi życia. Opowiadania, rytuały i religijne praktyki łączą indywidualia w społeczności, związane wspólnym przekazem, założeniami i strategiami życia. Inni uczeni twierdzą, że pierwszorzędnym celem religii jest przemiana osoby. Literatura religijna mówi wiele o doświadczeniach wyzwolenia z winy w przebaczeniu, o przewyciężaniach strachu, obawy w zawierzeniu albo o przejściu od rozbicia do harmonii. Wschodnie tradycje mówią o wyzwoleniu z więzów, z niewoli do cierpienia i skoncentrowania się na sobie w doświadczeniu pokoju, jedności i poświęcenia. Są to oczywiście działania i doświadczenia, które mają bardzo mało wspólnego z nauką.

George Lindbeck porównuje pogląd lingwistyczny z dwoma innymi poglądami na doktrynę religijną:

(1) Wedle *poglądu propozycjonalnego* doktryny są roszczeniami prawdy o obiektywnych realnościach. „Chrześcijaństwo w interpretacji tradycyjnej stwierdza, że jest prawdziwe, uniwersalnie ważne i nadprzyrodzenie objawione”. Jeżeli doktryny są albo prawdziwe, albo fałszywe i jeżeli rywalizujące ze sobą doktryny wzajemnie wykluczają się, to tylko jedna z nich może być prawdziwa. (Neoortodoksja utrzymuje, że doktryny są pochodnymi ludzkich interpretacji dotyczących zdarzeń niosących objawienie, ale ten pogląd traktuje również doktryny jako albo prawdziwe, albo fałszywe).

(2) Według *poglądu ekspresyjnego* doktryny są symbolami wewnętrznych doświadczeń. Liberalna teologia utrzymuje, że doświadczenie świętości znajduje się we wszystkich religiach. Jeżeli nawet mogą istnieć rozmaite symbolizacje tego samego podstawowego doświadczenia, wyznawcy różnych tradycji mogą jednak uczyć się jeden od drugiego. Ten pogląd dąży do podkreślenia prywatnej i indywidualnej strony religii z mniejszym uwypukleniem aspektów wspólnotowych. Jeżeli doktryny są interpretacjami doświadczenia religijnego, to nie jest rzeczą prawdopodobną, by wchodziły w konflikt z naukowymi teoriami dotyczącymi przyrody.

(3) Zgodnie z *poglądem lingwistycznym*, którego zwolennikiem jest sam Lindbeck, doktryny stanowią reguły wypowiedzi związanych z indywidualnymi i wspólnotowymi formami życia. Religie są przewodnikami życia; są one „drogami życia, których uczy się przez praktykowanie ich”. Lindbeck argumentuje, że indywidualne doświadczenie nie może być punktem wyjścia, ponieważ jest ono już kształtowane przez dominujące pojęciowe i lingwistyczne konteksty. Religijne opowiadania i rytuały formułują nasze samorozumienie się. To podejście pozwala nam akceptować wielość religijnych tradycji, nie czyniąc żadnych wyłączeń i powszechnych stwierdzeń, które by ich dotyczyły. Nie przyjmuje się żadnych założeń ani dotyczących powszechności prawdy, ani uniwersalności podstawowych doświadczeń; każdy kulturalny system jest samozwarty. Przez zminimalizowanie roli wierzeń i roszczeń prawdy pogląd lingwistyczny unika konfliktu pomiędzy nauką i teologią, jaki może pojawiać się w poglądzie propozycjonalnym, ale równocześnie unika indywidualizmu i subiektywności poglądu ekspresyjnego.

Podsumowując: trzy kierunki, które rozważyliśmy — neoortodoksja, egzystencjalizm i analiza lingwistyczna — pojmują religię i naukę jako niezależne, autonomiczne formy życia i myśli. Każda z tych dziedzin jest selektywna i posiada swoje ograniczenia. Każda dyscyplina abstrahuje z całości doświadczenia te cechy, którymi jest zainteresowana. Astronom Artur Eddington, wypowiedział kiedyś bardzo piękne porównanie o człowieku, który badał życie w głębi mórz, używając do tego celu sieci z okami o wielkości trzech cali. Po wielokrotnym wyciągnięciu sieci człowiek ten doszedł do wniosku, że w głębinach morskich nie ma ryb mniejszych niż trzy calowe. Nasza metoda łowienia ryb — sugeruje Eddington — determinuje to, co możemy złowić. Jeżeli nauka jest selektywna, nie może utrzymywać, że tworzy przez nią obraz świata jest zupełny.

Niezależność nauki od religii można traktować jako pierwsze dobre przybliżenie. Doktryna ta zachowuje specyficzny charakter każdego z tych przed-

siewzięć i jest użyteczną strategią pozwalającą odpowiedzieć na obydwa wyżej wymienione typy konfliktu. Religia rzeczywiście posiada swoje charakterystyczne metody, pytania, postawy, funkcje i doświadczenia, które są różne od analogicznych cech nauki. Ale każda z trzech wcześniej wymienionych szkół myślenia boryka się z poważnymi kłopotami.

Tak, jak ja to widzę, *neoortodoksja* słusznie podkreśla centralną pozycję Chrystusa i ważną rolę Pisma Świętego w tradycji chrześcijańskiej. Jest ona bardziej skromna w swoich twierdzeniach niż literalizm biblijny, ponieważ uznaje rolę ludzkiej interpretacji Pisma Świętego i doktryny. Ale w większości swoich wersji utrzymuje również, że objawienie i zbawienie zachodzi tylko poprzez Chrystusa, co wydaje mi się problematyczne w pluralistycznym świecie. Większość neoortodoksyjnych autorów podkreśla transcendencję Bożą, pozostawiając niewiele miejsca na immanencję. Przedział pomiędzy Bogiem i światem jest ostatecznie przewyciężony tylko we Wcieleniu. Kiedy Barth i jego zwolennicy opracowują doktrynę kreacji, to jednak ich główną troską jest doktryna o redempcji. Mają oni tendencję do traktowania przyrody jako nieodkupionego środowiska dla odkupienia człowieka, chociaż może ona uczestniczyć w eschatologicznym wypełnieniu na końcu czasów.

Egzystencjalizm słusznie podkreśla osobiste zaangażowanie jako centrum wiary religijnej, ale ostatecznie prywatyzuje i interioryzuje religię, zaniedbując jej aspekty wspólnotowe. Jeżeli Bóg działa wyłącznie w obszarze osobistym, a nie w obszarze przyrody, to porządek naturalny jest pozbawiony religijnego znaczenia poza tym, że stanowi nieosobową scenę dla dramatu osobistej egzystencji. Ten antropocentryczny kontekst, skupiający się tylko na człowieku, nie daje wystarczającej obrony przeciwko współczesnej eksploatacji przyrody, jako zbioru nieosobowych przedmiotów. Jeżeli religia dotyczy tylko Boga i człowieka, a nauka dotyczy przyrody, to co powiedzieć o relacjach Bóg–przyroda, człowiek–natura. Z pewnością religia dotyczy sensu osobistego życia, ale nie może wziąć rozbratu z wiarą w sensowny kosmos. Będę także sugerował, że egzystencjalizm wyolbrzymia kontrast między nieosobowym, obiektywnym stanowiskiem w nauce i osobowym zaangażowaniem, które jest istotne w religii. Osobisty osąd ingeruje w pracę naukowca, a racjonalna refleksja jest ważną częścią badania naukowego.

Wreszcie *teoria lingwistyczna* pomogła nam zobaczyć różnorodność funkcji religijnego języka. Religia jest rzeczywiście sposobem życia, a nie tylko zbiorem idei i wierzeń. Ale religijna praktyka społeczności, włączając w to kult i etykę, zakłada pewne konkretne wierzenia. W przeciwieństwie do instrumentalizmu, który dostrzega zarówno naukowe teorie, jak

i religijne wierzenia jako konstrukcje ludzkie użyteczne do specyficznych ludzkich celów, bronię krytycznego realizmu, który utrzymuje, że obydwie społeczności, religijna i naukowa, czynią roszczenia poznawcze dotyczące rzeczywistości poza ludzkim światem. Nie możemy zadowolić się wielością nieskorelowanych języków, jeżeli są to języki o tym samym świecie. Jeżeli poszukujemy spójnej interpretacji doświadczenia, nie możemy uniknąć poszukiwań zunifikowanego poglądu na świat. Jeżeli nauka i religia są całkowicie odrębne i niezależne, możliwość konfliktu jest oddalona, ale możliwość wzajemnego dialogu i konstruktywnego wzbogacania jest również wykluczona. Nie doświadczamy życia jako zgrabnie podzielonego na rozmaite przedziały, doświadczamy go w całości i wzajemnym powiązaniu, zanim rozwinie my szczególne dyscypliny, które studiuja różne jego aspekty. Istnieją również podstawy biblijne do przekonania, że Bóg jest raczej Panem całego naszego życia i przyrody, a nie Panem wydzielonej „religijnej” sfery. Stoi wreszcie przed naszą epoką krytyczne zadanie, a mianowicie wysłowienie teologii przyrody, która zachęcałaby do silnego zaangażowania w ochronę środowiska naturalnego. Sugeruję, że żadna z opcji rozważanych powyżej nie jest wystarczająca do tego celu.

[ciąg dalszy w następnym numerze]

*Przekład: Stanisław Cyran,
Jan Gębarowski,
Zbigniew Kępa,
Zbigniew Pabjan,
Zbigniew Wolak*

Ian G. BARBOUR

JAK UKŁADAJĄ SIĘ STOSUNKI MIĘDZY NAUKĄ A TEOLOGIĄ?

cz. II

3. DIALOG

Pozostawiając tezę o *niezależności*, w rozdziale tym nakreśliśmy pewne pośrednie powiązania między nauką i teologią, w które zaangażowane są kwestie graniczne i metody obydwu tych dziedzin. Czwarty rozdział, zatytułowany „Integracja”, będzie poświęcony bardziej bezpośrednim związkom, kiedy to naukowe teorie wywierają wpływ na wierzenia religijne i zarówno jedne, jak i drugie przyczyniają się do tworzenia spójnego poglądu na świat lub systematycznych metafizyk.

3.1. Kwestie graniczne

Kwestie graniczne odnoszą się do ogólnych założeń uprawiania nauki. Historycy zastanawiali się, dlaczego nauka nowożytna powstała w zachodnim świecie judeo-chrześcijańskim, a nie środowiskach innych światowych kultur. Może to wynikać z tego, że doktryna o stworzeniu pomogła przygotować grunt do naukowej działalności. Zarówno grecka, jak i biblijna myśl przedstawiała świat jako uporządkowany i dający się zrozumieć („inteligibilny”). Grecy utrzymywali jednak, że ten porządek jest konieczny i konsekwentnie, że jego strukturę można poznać przez dedukcję z pierwszych zasad. Nic więc dziwnego, że byli oni mocniejsi w matematyce i logice niż w naukach eksperymentalnych. Tylko myśl biblijna utrzymywała, że porządek świata jest przygodny. Jeżeli Bóg stworzył zarówno formę, jak i materię, to świat nie musi być taki jaki jest, stąd do odkrycia szczegółów jego po-

*UWAGA: Tekst został zrekonstruowany przy pomocy środków automatycznych; możliwe są więc pewne błędy, których sygnalizacja jest mile widziana (obi@opoka.org). Tekst elektroniczny posiada odrębną numerację stron.

rządku konieczna jest obserwacja. Co więcej, choć przyroda jest rzeczywista i dobra, nie jest sama w sobie boska, jak utrzymywały dawne kultury. A zatem eksperymentowanie na przyrodzie jest rzeczą dopuszczalną¹. Patrząc wstecz, widzimy, że „desakralizacja” przyrody, która zachęciła do badań naukowych, była tylko częściowym błogosławieństwem, ponieważ pozwoliła ona także na eksploatację przyrody, chociaż było również wiele innych ekonomicznych i kulturalnych czynników, które przyczyniły się do zniszczenia środowiska.

Winniśmy zachować ostrożność, aby nie przeceniać roli chrześcijańskiego myślenia w powstaniu nauki. Nauka arabska czyniła znaczące postępy w średniowieczu, wtedy gdy nauka zachodnia była hamowana przez zbytne podkreślanie roli zaświatów (choć rozwijały się wtedy ważne praktyczne technologie, zwłaszcza w zakonach). Z chwilą gdy nowoczesna nauka zaczęła rozwijać się w Europie, była wspomagana przez humanistyczne zainteresowania Renesansu, rozwój rzemiosła, handlu i wymiany towarowej oraz nowe wzory rozrywki i kształcenia. Wydaje się jednak, że idea stworzenia dała pewnego rodzaju religijne uwierzytelnienie badaniom naukowym. Newton i wielu jego współczesnych wierzyło, iż w swojej pracy odkrywali Boże myśli. Więcej, wydaje się, że kalwińska „etyka protestancka” wydatnie wsparła naukę. W Towarzystwie Królewskim, najwcześniejszej instytucji służącej postępowi naukowemu, 7 na 10 członków było purytanami, a wielu było duchownymi.

Sądzę, że argument za historycznym wkładem chrześcijaństwa do rozwoju nauki jest przekonujący. Jednak gdy nauka stała się faktem, jej własne sukcesy były wystarczającym usprawiedliwieniem dla wielu uczonych, bez potrzeby religijnego uprawomocnienia. Rzecz jasna, wiara teistyczna nie jest koniecznym przedłożeniem nauki, skoro wielu ateistycznych i agnostycznych naukowców tworzy naukę najwyższej klasy. Można po prostu zaakceptować przygodność i zrozumiałość przyrody, jako dane, i poświęcić wysiłki badaniom szczegółowej struktury i jej porządku. Chociaż, gdy ktoś stawia ogólniejsze pytania, jest bardziej podatny na religijne odpowiedzi. Dla wielu naukowców doświadczenie zarówno porządku wszechświata, jak i jego piękna i złożoności, jest okazją do podziwu i czci.

Jak widzieliśmy, współcześnie Torrance głosi charakterystyczne, neortodoksyjne rozróżnienie między ludzkim odkryciem i bożym objawieniem.

¹ Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World* (New York: The Macmillan Company, 1925), rozdz. 1; Stanley Jaki, *The Road of Science and the Ways to God* (Chicago: University of Chicago Press, 1978).

Jednak w najnowszych pismach mówi on, że na swoich granicach nauka stawia pytania religijne, na które sama nie odpowiada. Cofając się wstecz do najwcześniejszej historii kosmosu, astronomia zmusza nas do postawienia pytania, skąd wzięły się szczególnie warunki początkowe. Nauka ukazuje nam porządek, który jest zarówno racjonalny, jak i przygodny (to znaczy, jego prawa i warunki początkowe nie są konieczne). To właśnie kombinacja przygodności i racjonalności skłania nas do poszukiwania nieoczekiwanych form racjonalnego porządku. Teolog może odpowiedzieć, że Bóg jest kreatywną podstawą i racją dla przygodnego, ale racjonalnego i zunifikowanego, porządku wszechświata. „Korelacja z tą racjonalnością w Bogu idzie tak daleko, że pozwala dostrzec tajemniczą i zadziwiającą naturę zrozumiałości tkwiącej we wszechświecie i wyjaśnia głęboki sens religijnej czci, którą wyzwała w nas i która, jak mówi Einstein, jest głównym źródłem nauki”².

Wolfgang Pannenberg dokładnie badał zagadnienia metodologiczne. Przyjmował on stwierdzenie Poppera, że naukowiec proponuje testowalne hipotezy i potem stara się obalić je eksperymentalnie. Pannenberg uważa, iż teolog również może stosować uniwersalne, racjonalne kryteria, badając religijne wierzenia. Jednakże, jak mówi, paralele i wszelkie porównania ostatecznie załamują się, ponieważ teologia jest studium rzeczywistości jako całości; rzeczywistość zaś jest niezakończonym procesem, którego przyszłość możemy jedynie antycypować, gdyż ona jeszcze nie istnieje. Poza tym teologia jest zainteresowana w indywidualnych, nieprzewidywalnych wydarzeniach. Teolog dąży do tego, żeby odpowiedzieć na innego rodzaju graniczne pytanie, z którym naukowa metoda nie może mieć do czynienia; granica polega tu nie na początkowych warunkach lub ontologicznych podstawach, ale na otwarciu w stronę przyszłości³.

Trzej katolicki autorzy, Ernan McMullin, Karl Rahner i David Tracy, wydają się być zwolennikami *dialogu*, choć z różnymi rozłożeniami akcentu. McMullin rozpoczyna swoje rozważania od podkreślenia ostrego podziału

²T. Torrance, *God and Contingent Order*, „Zygon”, 14 (1979) 347. Patrz także jego *God and Contingent Order* (Oxford: Oxford University Press, 1981). Torrance broni także tezy o przypadkowości istniejącej wewnątrz stworzonego porządku (czyli nieprzewidywalności poszczególnych zdarzeń), która ujawnia się w nieokreślonościach mechaniki kwantowej. W tej sytuacji wyznaczenie Einsteina wydaje się być bardziej wątpliwe, jako że odnosiło się ono zarówno do deterministycznego, jak i do realistycznego poglądu na fizykę. Einstein był pewien, że kwantowe nieokreśloności zostaną usunięte, kiedy znajdziemy bardziej podstawowe prawa deterministyczne, które jego zdaniem powinny istnieć w racjonalnym świecie.

³Wolfgang Pannenberg, *Theology and the Philosophy of Science* (Philadelphia: Westminster Press, 1976).

między naukowymi i religijnymi stwierdzeniami, co bardzo przypomina stanowisko *niezależności*, ale ostatecznie kończy troską o zgodność, współbrzmienie i spójność. Bóg jako przyczyna pierwsza, działa przez przyczyny wtórne, które badają nauki, ale które znajdują się na radykalnie różnych poziomach, wewnątrz różnych porządków wyjaśniania. Na swoim poziomie naukowe badanie jest kompletne i bez żadnych braków. McMullin jest bardzo krytyczny wobec argumentów dowodzących istnienia Boga przy pomocy zjawisk nie wyjaśnionych przez naukę; ma on wątpliwości co do argumentu z celowości i z kierunkowości ewolucji. Luki w naukowym badaniu znikają zazwyczaj na skutek postępu wiedzy, a ostatecznie mogłyby one co najwyżej wskazywać na jakąś siłę kosmiczną, a nie na transcendentnego biblijnego Boga. Bóg podtrzymuje naturalny ciąg zjawisk i „jest odpowiedzialny jednakowo i równomiernie za wszystkie wydarzenia”. Teolog nie faworyzuje żadnych szczególnych teorii naukowych, i odnosi się to również do astrofizycznych teorii dotyczących wczesnego kosmosu⁴.

Niektórzy teologowie potraktowali gromadzące się argumenty na rzecz „wielkiego wybuchu” jako potwierdzenie biblijnego poglądu, że świat miał początek w czasie, co byłoby mile widzianą zmianą po konfliktach przeszłości. McMullin jednak utrzymuje, iż doktryna o stworzeniu nie jest w ogóle wyjaśnieniem kosmologicznych początków, ale twierdzeniem o całkowitej zależności świata od Boga w każdym momencie. Zamiarem Księgi Rodzaju nie było pouczanie o tym, że był pierwszy moment w czasie. Co więcej, teoria Wielkiego Wybuchu nie dowodzi, że był początek w czasie, ponieważ obecna ekspansja mogłaby być tylko fazą oscylującego lub cyklicznego wszechświata. Kończy on: „Nie można powiedzieć, po pierwsze, że chrześcijańska doktryna ‘wspiera’ model Wielkiego Wybuchu, a po drugie, że teoria Wielkiego Wybuchu ‘wspiera’ chrześcijańską doktrynę o stworzeniu”⁵. Ale mówi on, że dla Boga wybrać początkowe warunki i prawa wszechświata nie zakładałoby żadnych luk czy naruszania sekwencji naturalnych przyczyn. McMullin przeczy jakoby istniał bezpośredni logiczny związek między na-

⁴Ernan McMullin, *Natural Science and Christian Theology*, w: David Byers, ed., *Region and Search for Wisdom* (Washington, D. C.: National Conference of Catholic Bishops, 1987). Patrz także jego *Introduction: Evolution and Creation*, w: Ernan McMullin, ed., *Evolution and Creation* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1985) wydanie polskie: E. McMullin, *Ewolucja i stworzenie*, Ośrodek Badań Interdyscyplinarnych PAT, Kraków 1990 (przyp. red.).

⁵Ernan McMullin, *How Should Cosmology Relate to Theology?*, w: *The Sciences And Theology in the Twentieth Century*, ed. Arthur Peacocke (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981) 39.

ukowymi i religijnymi twierdzeniami, ale stara się znaleźć jakąś luźniejszą formę zgodności. Celem powinno być „współbrzmienie a nie implikacja”, co prowadzi do wniosku, że te dwie grupy twierdzeń nie są całkowicie niezależne:

„Chrześcijanin nie może swojej naukowej wiedzy oddzielać od teologii, jak gdyby te dziedziny poznania były z zasady niezdolne do wzajemnych oddziaływań. Z drugiej strony nauczył się on nie wierzyć prostym powiązaniom jednej z drugą. Chrześcijanin ma zmierzać w kierunku pewnego rodzaju spójności w poglądzie na świat, do której powinny przyczyniać się i nauka, i teologia oraz wiele innych rodzajów ludzkiej twórczości, takich jak: historia, polityka i literatura. Może on, a nawet musi, troszczyć się o to, aby jego teologia i jego kosmologia zgodnie przyczyniały się do formowania jego poglądu na świat. Ta zgodność jednak (jak pokazuje historia) jest relacją zawsze tymczasową, podlega nieustannemu badaniu, ciągle znajduje się w stanie ruchu”⁶.

Dla Karla Rahnera metody i zawartość nauki i teologii są niezależne, ale istnieją między nimi ważne punkty kontaktu i zgodności, które należy przebadać. Bóg jest poznawany głównie przez Pismo Św. i tradycję, ale również znany jest mgliście i nie wprost przez wszystkich ludzi jako nieskończony horyzont, wewnątrz którego każdy skończony obiekt jest poznawany. Rahner rozciąga kantowską metodę transcendentálną, analizując warunki, które umożliwiają wiedzę w pojęciowym kontekście filozofii neotomistycznej. Człowiek poznaje przez abstrahowanie form z materii; w czystym pragnieniu poznania przez umysł istnieje pęd poza każdy ograniczony przedmiot ku absolutowi. Autentyczne ludzkie doświadczenia miłości i uczciwości są doświadczeniami łaski; Rahner uznaje pewną ukrytą wiarę „anonimowego chrześcijanina”, który nie uznaje wprost Boga lub Chrystusa, ale jest cały oddany prawdzie i dobru⁷.

Rahner utrzymuje, że tradycyjne doktryny o naturze człowieka i chrystologii dobrze pasują do ewolucyjnego punktu widzenia. Ludzka istota jest jednością materii i ducha, które są odrębne, ale które mogą być zrozumiane tylko we wzajemnych relacjach. Nauka bada materię i daje tylko część pełnego obrazu, ponieważ znamy siebie jako wolne, świadomie działające istoty.

⁶Tamże, 52.

⁷Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith* (New York: Seabury, 1978); Gerald McCool, ed., *A Rahner Reader* (New York: Seabury Press, 1975); Leo O'Donovan, ed., *A World of Grace: An Introduction to the Themes and Foundations of Karl Rahner's Theology* (New York: Seabury, 1980).

Ewolucja od materii do życia, umysłu i ducha jest stwórczą akcją Boga za pośrednictwem naturalnych przyczyn, która osiąga swoje cele w ludzkości i we Wcieleniu. Materia rozwija się ze swojej wewnętrznej istoty w kierunku ducha, uzdolniona do osiągnięcia aktywnej samotranscendencji na wyższych poziomach bytu. Wcielenie jest równocześnie szczytowym punktem rozwoju świata i szczytowym punktem samoekspresji Boga. Rahner utrzymuje, że kreacja i inkarnacja są częściami jednego procesu samokomunikacji Boga. Chrystus jako prawdziwy człowiek jest pewnym momentem w biologicznej ewolucji, która została zorientowana na wypełnienie w Bogu⁸.

David Tracy również dostrzega wymiar religijny w nauce. Twierdzi on, że religijne zagadnienia powstają na horyzoncie granicznych sytuacji ludzkiego doświadczenia. W codziennym życiu granice te spotyka się w doświadczeniach cierpienia i konfrontacji ze śmiercią, a także w radości i w podstawowym zaufaniu. Opisuje on dwa rodzaje sytuacji granicznych w nauce: etyczne zagadnienia związane z zastosowaniami nauki i przedzałożenia lub warunki możliwości naukowych badań. Tracy utrzymuje, że zrozumiałość świata wymaga jakiejś ostatecznej podstawy racjonalnej. Dla chrześcijanina źródłami rozumienia tych podstaw są klasyczne religijne teksty i struktury ludzkiego doświadczenia. Wszystkie nasze sformułowania teologiczne są jednakże ograniczone i historycznie uwarunkowane. Tracy jest otwarty na zreformułowanie tradycyjnych doktryn według współczesnych filozoficznych kategorii; sympatyzuje on z wieloma aspektami filozofii procesu i nowoczesnymi pracami w dziedzinie lingwistyki i hermenetyki⁹.

Jak wiele miejsca w powyższych poglądach pozostaje dla zreformułowania tradycyjnych teologicznych doktryn w świetle odkryć naukowych? Jeżeli punkty kontaktu między nauką i teologią dotyczą tylko podstawowych przedzałożeń i kwestii granicznych, nie można oczekiwać żadnego zreformułowania. Jeżeli jednak istnieją pewne punkty kontaktu pomiędzy poszczególnymi doktrynami teologicznymi i poszczególnymi teoriami naukowymi (jak na przykład między nauką o stworzeniu a teorią ewolucji lub astronomią) i jeżeli uzna się, że wszystkie te doktryny są historycznie uwarunkowane, to będzie w zasadzie możliwy rozwój i zreformułowanie doktryn, a nie tylko ich korelacja czy współbrzmienie. Jaka jest natura i zasięg autorytetu tra-

⁸Karl Rahner, *Christology within an Evolutionary View of the World, Theological Investigations* Vol. 5 (Baltimore: Helicon Press, 1966); a także *Hominization: The Evolutionary Origin of Man as a Theological Problem* (New York: Herder and Herder, 1965).

⁹David Tracy, *Blessed Rage for Order* (New York: Seabury, 1975); a także *Plurality and Ambiguity* (San Francisco: Harper and Row, 1987).

dycji w teologii? Tomistyczna synteza myśli biblijnej i Arystotelesowskiej zajmowała dominującą pozycję w katolickiej tradycji przeszłości, ale dzięki pomocy nowszej wiedzy biblijnej, patrystycznej i liturgicznej możliwy stał się znaczący postęp w próbach nakreślenia orędzia biblijnego w mniejszej zależności od scholastycznych kategorii interpretacyjnych.

3.2. Paralele metodologiczne

Pożytywiści razem z autorami neoortodoksyjnymi i egzystencjalistycznymi przedstawiali naukę jako obiektywną, rozumiejąc przez to to, że teorie naukowe są potwierdzane przez jasno sformułowane kryteria i są testowane przez zgodność z niedyskutowanymi i niezależnymi od teorii danymi. Zarówno kryteria, jak i dane były traktowane jako niezależne od indywidualnych podmiotów i nieskażone przez kulturalne wpływy. Przeciwnie religia wydawała się *subiektywna*. Widzieliśmy, że egzystencjaliści podkreślali kontrast między obiektywnym niezaangażowaniem nauki i osobistym zaangażowaniem religii.

Począwszy od lat sześćdziesiątych ten ostry kontrast był coraz bardziej kwestionowany. Okazywało się, że ani nauka nie jest tak obiektywna, ani religia tak subiektywna, jak sądzono. Między tymi dziedzinami mogą istnieć różnice w rozłożeniu akcentów, ale nie są one tak absolutne, jak twierdzono. Dane naukowe są przesiąknięte teorią, a nie niezależne od teorii. Teoretyczne założenia ingerują w wybór, opis i interpretację tego, co uważa się za dane. Co więcej, teorie nie powstają przez logiczną analizę danych, ale przez akt twórczej wyobraźni, w której bardzo często ważną rolę odgrywają analogie i modele. Pojęciowe modele pomagają nam wyobrazić sobie to, co nie jest wprost obserwowalne.

Wiele z tych charakterystyk występuje również w religii. Jeżeli dane religijne obejmują doświadczenia religijne, rytuały i teksty skrypturystyczne, są one jeszcze bardziej przesiąknięte interpretacjami pojęciowymi. W religijnym języku ważną rolę odgrywają także metafory i modele, jak to zostało przedyskutowane w moich pismach, a także przez Sallie McFague i Janet Soskice¹⁰. Oczywiście, religijne przekonania nie dają się testować w sposób empiryczny, ale można je traktować w podobnym duchu, jak to ma miejsce

¹⁰Ian G. Barbour, *Myths, Models and Paradigms* (New York: Harper and Row, 1974); Sallie McFague, *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language* (Philadelphia: Fortress Press, 1982); Janet Soskice, *Metaphor and Religious Language* (Oxford: Clarendon Press, 1985).

w badaniu naukowym. Naukowe kryteria spójności, zrozumiałości i owocności mają swoje paralele w myśleniu religijnym.

Wpływowa książka Thomasa Kuhna *Struktura rewolucji naukowych* utrzymuje, że zarówno teorie, jak i dane w nauce są zależne od paradygmatów panujących w naukowej społeczności. Kuhn definiował paradygmat jako nagromadzenie pojęciowych, metafizycznych i metodologicznych przedzałożeń, wcielonych w tradycje pracy naukowej. Wraz z nowym paradygmatem stare dane są reinterpretowane i spostrzegane w nowy sposób, poszukiwane są także nowe rodzaje danych. Zmiana paradygmatu jest, według Kuhna, „radykalną przemianą naukową wyobraźni”, i „rewolucją naukową”, która nie jest wyłącznie produktem doświadczenia. W wyborze pomiędzy paradygmatami nie ma reguł, jak stosować kryteria naukowe, lub jak oceniać względną ważność. Ich ocena jest aktem osądu przez naukową społeczność. To społeczność definiuje paradygmat; społeczność ta pracuje wewnątrz pewnego zbioru uznawanych przez siebie założeń. Ustalony paradygmat jest odporny na falsyfikację, ponieważ niezgodności pomiędzy teorią i danymi mogą być odsuwane na bok jako anomalie, albo łagodzone przez wprowadzanie hipotez *ad hoc* (choć nagromadzenie anomalii i hipotez *ad hoc* może ostatecznie doprowadzić do zmiany paradygmatu)¹¹.

Na tradycje religijne również można patrzeć jako na wspólnoty, które uznają ten sam paradygmat. Paradygmat opiera się na danych podzielanych przez wspólnotę, takich jak doświadczenia religijne i pamięć o kluczowych zdarzeniach w historii, ale interpretacja tych danych jest jeszcze bardziej zależna od paradygmatu niż w przypadku nauki. W religii stosuje się jeszcze w większym stopniu założenia *ad hoc*, aby złagodzić zewnętrzne anomalie, takie jak istnienie zła, stąd też paradygmaty religijne są jeszcze bardziej odporne na falsyfikację. Ale zdarzają się zmiany paradygmatów w religii; w historii zjawisko to wystąpiło w takich ruchach, jak synteza tomistyczna i reformacja protestancka; zdarza się to także u pojedynczych ludzi, którzy dołączają się do innej wspólnoty paradygmatycznej¹².

Przemyślano także status obserwatora w nauce. Wczesne tłumaczenia identyfikowały obiektywność z oddzieleniem obserwatora od obiektu obserwacji. Ale w fizyce kwantowej wpływ procesu obserwacji na system obserwo-

¹¹Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, wyd. 2 (Chicago: University of Chicago Press, 1970).

¹²Patrz np. James W. Jones, *The Texture of Knowledge* (Washington, D. C.: University Press of America, 1981); Hans Küng, *Paradigm Change in Theology*, w: Hans Küng and David Tracy, eds., *Moving Toward a New Theology* (Edinburgh: T. and T. Clerk, 1988).

wany jest kluczowy. W teorii względności najbardziej podstawowe pomiary, takie jak pomiary masy, prędkości i długości obiektów zależą od układu odniesienia obserwatora. Stephen Toulmin prześledził przejście od założenia istnienia bezstronnego obserwatora do uznania partycypacji obserwatora; cytuje on przykłady z fizyki kwantowej, ekologii i nauk społecznych. Każdy eksperyment jest działaniem, w którym jesteśmy działającymi, a nie tylko obserwatorami. Obserwator jako podmiot jest uczestnikiem niemożliwym do oddzielenia od obiektu obserwacji¹³. Fritjof Capra i inni zwolennicy wschodnich religii dostrzegli w tym zjawisku paralele z tradycjami mistycznymi, które afirmują związek poznającego z poznawanym, pochodzący ostatecznie z uczestnictwa indywiduum w Absolucie¹⁴.

Michael Polanyi dopatruje się harmonii metod w całym zakresie wiedzy i twierdzi, że przewyżcza to rozdział na wiedzę rozumową i wiarę. Jednoczącą ideą jest osobowe uczestnictwo podmiotu w całej wiedzy. Gdy idzie o naukę, istotę odkrycia stanowi twórcza wyobraźnia, będąca bardzo osobistym aktem. Nauka wymaga umiejętności, których — podobnie jak sztuka jeżdżenia na rowerze — nie da się formalnie zdefiniować, lecz trzeba się ich uczyć przez naśladowanie przykładów i ćwiczenie. W każdym rodzaju wiedzy, na całym jej obszarze, musimy dostrzegać prawidłowości. Rozpoznając twarz przyjaciela lub stawiając medyczną diagnozę, stosujemy wiele kluczy, ale nie jesteśmy w stanie wyliczyć wszystkich szczegółowych cech, na podstawie których rozpoznajemy dany *Gestalt*.

Polanyi utrzymuje, że ocena argumentów jest zawsze głęboko osobowym sądem. Nie ma reguł, które by określały, czy niewyjaśniona niezgodność pomiędzy teorią a doświadczeniem powinna być uznana za anomalie, czy za argument obalający teorię. Zaangażowanie w racjonalność i jej powszechność, a nie bezosobowa obojętność, chroni tego rodzaju decyzje przed dowolnością. Działalność naukowa jest czymś osobowym, ale nie subiektywnym. Uczestniczenie w społeczności badawczej stanowi inny środek zaradczy przeciwko subiektywizmowi, choć nigdy nie uwalnia ono od ciężaru osobistej odpowiedzialności.

Polanyi twierdzi, że wszystkie te charakterystyki odgrywają jeszcze ważniejszą rolę w religii. Tu osobiste zaangażowanie jest głębsze, ale nie aż do wykluczenia racjonalności i poczucia jej powszechnej obowiązująności. Uczestnictwo w historycznej tradycji i obecnym doświadczeniu religijnej społeczności jest czymś istotnym. Jeżeli teologia ma być rozjaśnieniem

¹³Stephen Toulmin, *The Return to Cosmology*, cz. III.

¹⁴Fritjof Capra, *The Tao of Physics* (New York: Bantam Books, 1977).

konsekwencji wynikających z kultu, to poddanie się i zaangażowanie muszą być przedłożeniami rozumienia. Odpowiadając na zarzuty redukcjonizmu, Polanyi opisuje coraz wyższe poziomy rzeczywistości, zarówno w ewolucyjnej historii, jak i w dzisiejszym świecie: „Nawrócenie religijne wchłania całą naszą osobę i przemienia całą naszą istotę w stopniu, w jakim naturalna wiedza nigdy tego nie czyni. Ale z chwilą, gdy uzna się dynamikę wiedzy za jej główną zasadę, różnica wydaje się być tylko różnicą stopnia. [...] Ustala ona ciągle wznoszenie się od naszej osobistej wiedzy dotyczącej nieożywionej materii, przez naszą wiarygodną znajomość istot żywych i jeszcze wyżej, aż do odpowiedzialnego poznania drugiego człowieka. Sądzę, że na tym właśnie polega przejście od nauk przyrodniczych do humanistycznych, a także od znajomości praw przyrody do poznania osobowego Boga”¹⁵.

Kilku innych autorów powoływało się na podobne metodologiczne paralele. John Polkinghorne przytacza przykłady osobowych osądów i uteoretyzowanych danych występujących w obydwu dziedzinach i w odniesieniu do nich broni krytycznego realizmu. Danymi dla wspólnoty religijnej są jej przekazy skrypturystyczne, jej historia i jej religijne doświadczenie. Istnieją podobieństwa w obydwu dziedzinach w tym, że „każda z nich dopuszcza reformowalność przez właściwe skorelowanie teorii i doświadczenia i każda z nich jest w istotnym stopniu zaangażowana w byty, których niewyobrażalna rzeczywistość jest znacznie bardziej subtelna niż domagałby się tego naiwny realizm”¹⁶. Holmes Rolston utrzymuje, że wierzenia religijne interpretują i porządkują doświadczenie podobnie jak naukowe teorie interpretują i porządkują dane doświadczalne. Wierzenia dają się testować przez odwołanie się do kryteriów spójności i zgodności z doświadczeniem. Rolston przyznaje jednak, że osobowe zaangażowanie jest bardziej całościowe w przypadku religii, ponieważ jego głównym celem jest przeobrażenie osoby. Co więcej, istnieją także i inne różnice: nauka interesuje się przyczynami, podczas gdy religia osobowymi znaczeniami”¹⁷.

Tego rodzaju metodologiczne porównania wydają mi się pożyteczne, i to dla obydwu dziedzin. W takim podejściu istnieją jednak pewne niebezpieczeństwa: (1) W usiłowaniach uwierzytelnienia religii w epoce dominacji nauki pojawia się pokusa zwracania uwagi na podobieństwa i zbyt łatwego

¹⁵Michael Polanyi, *Faith and Reason*, „Journal of Religion”, 41 (1961) 244. Por. również jego *Personal Knowledge* (Chicago: University of Chicago Press, 1958).

¹⁶John Polkinghorne, *One World: The Interaction Of Science and Theology* (Princeton: Princeton University Press, 1987) 64.

¹⁷Holmes Rolston, III, *Science and Religion: A Critical Survey* (New York: Random House, 1987).

przechodzenia nad różnicami. Chociaż nauka jest rzeczywiście w większym stopniu ludzkim przedsięwzięciem niż uznawali to pozytywiści, jest ona jednak bardziej obiektywna niż religia, i to we wszystkich znaczeniach, jakie powyżej były wzmiankowane. Rodzaj danych, do których sięga religia, jest radykalnie odmienny od rodzaju danych ważnych dla nauki, a możliwość testowania przekonań religijnych jest znacznie bardziej ograniczona; (2) Reagując na podkreślanie absolutnej różnicy uznawanej przez zwolenników doktryny *niezależności*, pomijanie cech wyróżniających religię byłoby pójściem na łatwiznę. W szczególności, traktując religię jako system rozumowy i mówiąc jedynie o przekonaniach religijnych, można zniekształcić bogatą charakterystykę religii jako sposobu życia, tak trafnie opisaną przez filozofów analityków lingwistycznych. Przekonania religijne należy zawsze rozpatrywać w kontekście życia religijnej wspólnoty i w odniesieniu do celu, jakim jest przemiana osobowości; (3) Rozważania metodologiczne są ważnym, ale jedynie wstępnym, etapem w dialogu nauki z teologią. Rozważania takie stają się zwykle zbyt abstrakcyjne i z tej racji bardziej interesują filozofów nauki i filozofów religii niż naukowców lub teologów i ludzi wierzących. Niemniej jednak analizy metodologiczne słusznie zaczęły być doceniane przez obydwie społeczności. Co więcej, jeżeli uznamy metodologiczne podobieństwa, wzrośnie prawdopodobieństwo, że zwrócimy uwagę na problemy rzeczowe. Jeżeli teologia, w jej najlepszym rozumieniu, opiera się na refleksji, która może pogłębiać się i wzrastać, to winna być ona otwarta na nowe idee, również i te, które wywodzą się z naukowych teorii.

4. INTEGRACJA

Ostatnia grupa autorów dostrzega znaczenie religijne w treści określonych teorii i odkryć naukowych. Czy nauka i teologia mogą być zintegrowane bez ryzyka takiego konfliktu, od jakiego wszystko się zaczęło? Istnieją dwa typy tego rodzaju integracji. Pierwszy, gdy naukowe teorie mogą przyczynić się do zreinterpretowania doktryn teologicznych, których główne źródła leżą poza nauką. Drugi, kiedy nauka i religia mogą przyczyniać się wspólnie do sformułowania systematycznej syntezy: zwartego poglądu na świat, który by zawierał metafizykę.

4.1. Reinterpretacja doktryny

Minimalna rola nauki polegałaby na wykorzystaniu pojęć naukowych jako analogii do komunikowania tradycyjnych wierzeń. Tak na przykład pa-

radoksalny charakter języka o elektronie, który jest i falą, i cząstką, byłby podobny do paradoksalnego charakteru języka o Chrystusie, który ma równocześnie naturę ludzką i boską¹⁸. Podobnie, można przekładać tradycyjne pojęcia na terminy współczesne, aby uczynić je bardziej zrozumiałymi, bez zamierzenia zmieniania czegokolwiek w ich zasadniczym znaczeniu. Byłoby to wykorzystaniem nauki do celów apologetycznych, nie zaś znaczącą integracją idei.

Drugą skrajnością są te postacie teologii naturalnej, w których twierdzenia religijne wywodzi się wprost z nauki. Najnowszym sformułowaniem argumentu z celowości jest zasada antropiczna. Astrofizycy stwierdzili, że wartości wielu stałych fizycznych we wczesnym wszechświecie są bardzo wrażliwe; gdyby różniły się one choć trochę od obecnych wartości, powstanie życia we wszechświecie byłoby niemożliwe¹⁹. Hugh Montefiore zastosował tę zasadę i inne przykłady z celowości we wszechświecie, łącznie z kierunkowością ewolucji, w argumentacji na rzecz inteligentnego Projektanta. Niektóre z teorii przytaczanych przez niego, na przykład teoria Wielkiego Wybuchu, są powszechnie akceptowane. Inne, jak na przykład „Hipoteza Gai” (*Gaia Hypothesis*) Lovelock’a czy „pole morfogenetyczne” (*morphogenetic field*) Sheldrake’s są znacznie bardziej kontrowersyjne i nie znajdują wielkiego poparcia we wspólnocie naukowej. Montefiore nie twierdzi, że te argumenty dowodzą istnienia Boga, sądzi tylko, że czynią je bardziej prawdopodobnym niż inne wyjaśnienia²⁰.

Czymś pośrednim między apologetyką a teologią naturalną jest integracja, która ma miejsce wtedy, kiedy tradycyjne doktryny przeformułowane są w taki sposób, iż biorą one pod uwagę teorie naukowe. Nauka i religia są tu traktowane jako względnie niezależne źródła idei, które jednak posiadają pewne wspólne pole swoich zainteresowań. W szczególności, osiągnięcia naukowe mogą wywierać wpływ na doktrynę o stworzeniu, o opatrności, o naturze ludzkiej. Teolog będzie czerpać głównie z ogólnych cech ustalonych przez naukę, które są powszechnie akceptowane, a nie podejmować ryzyko wiązania się z ograniczonymi lub spekulatywnymi teoriami, które najprawdopodobniej w przyszłości zostaną zarzucone. Tutaj celem byłaby raczej teologia natury, bardziej istotnie uzależniona od nauki. Ale jeżeli wie-

¹⁸ John Polkinghorne, op. cit., 84; Ian G. Barbour, 1974, op. cit., ch. 5. Patrz także eseje Roberta Johna Russella w niniejszym tomie.

¹⁹ John Barrow i Frank Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle* (Oxford: Clarendon Press, 1986).

²⁰ Hugh Montefiore, *The Probability of God* (London: SCM Press, 1985).

rzenia religijne mają pozostawać w harmonii z wiedzą naukową, to należy oczekiwać pewnych przystosowań.

W szczególności, nasze zrozumienie ogólnych cech przyrody wywrze wpływ na nasze modele stosunku Boga do świata. Przyrodę rozumie się dziś jako dynamiczny proces ewolucyjny, długą historię emergujących struktur, którą charakteryzuje przypadek i prawa przyrody. Porządek naturalny jest ekologiczny, wielopoziomowy i wszystko w nim jest wzajemnie powiązane.

Te charakterystyki zmodyfikują nasze przedstawienie stosunku zarówno Boga, jak i ludzkości do pozaludzkiej reszty przyrody. To z kolei wpłynie na nasze postawy wobec przyrody i będzie miało praktyczne konsekwencje dla etyki środowiskowej. Problem zła należący do teodycei będzie również widziany inaczej w świecie ewolucyjnym niż w świecie statycznym.

Dla Artura Peacocke'a początkiem teologicznej refleksji jest przeszłe i obecne doświadczenie religijne, razem z ciągle na nowo interpretowaną tradycją. Wierzenia religijne są testowane przez zgodę wspólnoty i przez kryteria zwartości, zrozumiałości i owocności. Peacocke przychylnie odnosi się do przeformułowania tradycyjnych przekonań w świetle współczesnej nauki. Szeroko zajmuje się on tym, jak przypadek i prawa przyrody współdziałają ze sobą w kosmologii, w fizyce kwantowej, w termodynamice stanów dalekich od równowagi i w ewolucji biologicznej. Opisuje on emergencję szczególnych form aktywności na wyższych poziomach złożoności w wielopłaszczyznowej hierarchii życia organicznego i umysłu. Peacocke przyznaje przypadkowi pozytywną rolę w eksplorowaniu i wyrażaniu potencjalności na wszystkich tych poziomach. Bóg stwarza za pośrednictwem całego procesu współdziałania praw i przypadku, a nie przez interweniowanie w lukach tego procesu. „Naturalny, przyczynowy, kreatywny związek pomiędzy zjawiskami jest sam w sobie kreatywną akcją Boga”²¹. Bóg stwarza „w i poprzez” procesy naturalnego świata, które nauka odkrywa.

Peacocke roztacza bogate obrazy ilustrujące działanie Boga w świecie przypadku i praw. Mówi on o przypadku jako o radarze Boga przeglądającym całą skalę możliwości i aktualizującym różne możliwości systemów naturalnych. W innych swoich obrazach jak do analogii odwołuje się on do twórczości artystycznej, w której nieustannie są obecne celowość i otwartość. Peacocke określa swoje stanowisko jako *panenteizm* (nie panteizm). Bóg jest w świecie, ale świat jest także w Bogu, w tym sensie, że Bóg jest

²¹Arthur Peacocke, *Intimations of Reality* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984) 63; patrz także *Creation and the World of Science*.

czymś więcej niż świat. W pewnych fragmentach Peacocke sugeruje, jakoby świat był ciałem Boga, a Bóg był umysłem albo duszą świata.

Sympatyzuję z pozycją Peacocke'a w wielu punktach. Daje on bardzo żywe obrazy ilustrujące stosunek Boga do naturalnego porządku, relację, której cechy ujawniła nauka. Sądzę jednak, że oprócz obrazów, które sugestywnie ukazują związek między nauką a religijną refleksją, potrzebujemy również kategorii filozoficznych, które by nam pomogły w bardziej systematyczny sposób zunifikować naukowe i teologiczne stwierdzenia.

Istnieją także pewne zagadnienia teologiczne, które domagają się wyjaśnienia. Czy pewne zreformułowanie klasycznej idei wszechmocy Boskiej jest potrzebne? Teologowie oczywiście borykali się z ludzką wolnością i istnieniem zła oraz cierpienia. Ale pojawia się nowy problem, postawiony przez rolę, jaką odgrywa przypadek w różnych dziedzinach nauki. Czy mamy bronić tradycyjnej idei Boskiego panowania i utrzymywać, że to wszystko, co naukowcom uważa za przypadek, w rzeczywistości jest opatrnościowo kontrolowane przez Boga? Albo czy zarówno wolność ludzka, jak i przypadek w przyrodzie są jakimś samoograniczeniem nałożonym na Boską przedwiedzę i moc? Przymuszalnie takie samoograniczenie byłoby wymagane przez stworzenie tego rodzaju świata.

Jak przedstawiamy działanie Boga w świecie? Tradycyjne rozróżnienie pierwszorzędnych i drugorzędnych przyczyn gwarantuje integralność łańcucha drugorzędnych przyczyn, który badają nauki. Bóg nie ingeruje, ale działa poprzez drugorzędne przyczyny, które na swoim poziomie dają całkowite wyjaśnienie wszystkich zdarzeń. Mielibyśmy tu nachylenie w kierunku deizmu, gdybyśmy twierdzili, że Bóg zaplanował wszystkie rzeczy od początku w taki sposób, że rozwijają się one (deterministyczne i probabilistyczne) na mocy swych własnych struktur i to tak, by osiągnąć zamierzone cele. Czy biblijny obraz, w którym to Boże działanie jest zawsze wyjątkowe, ma zostać zastąpiony przez obraz ciągłego współdziałania Boga z naturalnymi przyczynami? Czy nie powinniśmy zatem mówić jedynie o jednym Bożym działaniu, o całości kosmicznej historii?

4.2. Systematyczna synteza

Bardziej systematyczna integracja może zaistnieć, gdy zarówno religia, jak i nauka wniosą swój wkład do spójnego światopoglądu, opracowanego w ramach jakiejś racjonalnej metafizyki. Metafizyka jest poszukiwaniem zbioru takich ogólnych kategorii, przy pomocy których można interpretować różne typy doświadczenia. Poszukuje się takiego schematu koncepcyj-

nego, który mógłby reprezentować podstawowe charakterystyki wszystkich zdarzeń. Metafizyka jako taka jest dziedziną bardziej filozofa niż naukowca czy teologa, ale może ona służyć jako teren wspólnej refleksji. Tomistyczna wizja dała taką metafizykę, ale w tej metafizyce, jak sądzę, dualizmy: duch–materia, umysł–ciało, ludzkość–natura i wieczność–czas zostały tylko częściowo przezwyciężone.

Filozofia procesu jest dzisiaj obiecującą kandydatką do roli pośrednika, ponieważ została ona sformułowana pod wpływem myśli naukowej i religijnej w odpowiedzi na uporczywe problemy zachodniej historii filozofii (jak na przykład problem umysł–ciało). Alfred North Whitehead był najbardziej znaczącym przedstawicielem filozofii procesu, chociaż implikacje teologiczne w większym stopniu badał Charles Hartshorne, John Cobb i inni. Biologia i fizyka mają oczywisty wpływ na procesowy obraz rzeczywistości jako dynamicznej pajęczyny powiązanych ze sobą zdarzeń. Naturę charakteryzuje się tu przez zmianę, przypadek, nowość i porządek. Jest ona niedopełniona i w stanie ciągłego stawania się. Myśliciele procesowi są bardzo krytyczni w stosunku do redukcjonizmu; bronią oni kategorii organicznych, które stosują do aktywności na wyższych poziomach organizacji. Istnieje ciągłość, ale są także różnice pomiędzy poziomami rzeczywistości; właściwości każdego poziomu mają swoje podstawy we wcześniejszych i niższych poziomach. Przeciwno dualizmowi materii i umysłu, albo materializmowi, w którym nie ma miejsca dla umysłu, myśl procesowa podkreśla dwa aspekty wszystkich wydarzeń, jako widzianych z zewnątrz i od wewnątrz. Ponieważ istnieje pewnego rodzaju ciągłość między ludzkością a resztą natury (pomimo wyjątkowości samoświadomości refleksyjnej), doświadczenie ludzkie może być wykorzystane jako wskazówka do interpretacji doświadczenia innych istot. W ewolucyjnej historii pojawiają się oryginalnie nowe zjawiska, ale podstawowe metafizyczne kategorie odnoszą się do wszystkich zdarzeń.

Od strony religii Boga rozumie się jako źródło nowości i porządku. Kreacja jest długim i niezakończonym procesem. Pan Bóg pobudza samotworzenie się indywidualnych bytów, tym samym dopuszczając zarówno wolność i nowość, jak i porządek i strukturę. Bóg nie jest niezaangażowanym Absolutem, nie jest nieporuszalnym Poruszycielem, przeciwnie, stale oddziałuje ze światem i wpływa na wszystkie zdarzenia, chociaż nigdy nie jest wyłączną przyczyną tych zdarzeń. Metafizyka procesu traktuje każde nowe zdarzenie jako łączny produkt przeszłości tego wydarzenia, jego własnego działania i działania Boga. Tutaj Pan Bóg jest transcendentny w stosunku do świata, ale jest również immanentny w świecie w bardzo specyficzny spo-

sób w strukturze każdego zdarzenia. Nie mamy do czynienia z ciągiem czysto naturalnych zdarzeń poprzerrywanych dziurami, w których Pan Bóg sam wyłącznie działa. Myśliciele procesualni odrzucają ideę Bożej wszechmocy, wierzą w Boga perswazji raczej niż w Boga przymusu; przytoczyli również wiele trafnych analiz roli przypadku, ludzkiej wolności, zła i cierpienia we Wszechświecie. Chrześcijańscy teologowie procesualni podkreślają, że potęga miłości, egzemplifikowana na krzyżu, jest właśnie tą zdolnością wywoływania odpowiedzi przy pełnym respektowaniu integralności drugiego. Utrzymują również, że boska niezmiennosc nie jest cechą charakterystyczną biblijnego Boga, który pozostaje w sposób bardzo intymny powiązany z historią. Hartshorne rozwija dwubiegunową koncepcję Boga, niezmiennego w swoich celach i właściwościach, ale zmiennego w doznawaniu i w pozostawaniu w relacji do świata²².

Teilhard de Chardin w swoich pismach używa kategorii procesualnych, w wielu punktach podobnych do Whiteheadowskich. Niektórzy interpretatorzy traktują *Fenomen ludzki* jako pewną naturalną teologię, rodzaj argumentu z ewolucji na istnienie Boga. Sugerowałem, że bardziej właściwie należałoby interpretować to dzieło jako syntezę naukowych idei z religijnymi ideami wyprowadzonymi z chrześcijańskiej tradycji i doświadczenia. Inne pisma Teilharda ujawniają, jak głęboko był on inspirowany przez swoje dziedzictwo religijne i swoją własną duchowość. Jego pojęcie Boga zostało zmodyfikowane przez ewolucyjne idee, nawet jeśli nie było ono wprost wprowadzone z analizy ewolucji. Teilhard mówi o ciągłej kreacji i o Bogu obecnym w niedokończonym świecie. Jego pojęcie „wewnątrz rzeczy” pozostaje w ścisłej paraleli z myślą Whiteheada, chociaż pisma Teilharda bardziej posługują się wyobrażeniowymi obrazami niż analizą filozoficzną. Jego wizja ostatecznego zbiegania się wszystkiego do Punktu Omega jest zarówno spekulatywną ekstrapolacją ewolucyjnego ukierunkowania, jak i szczególną interpretacją chrześcijańskiej eschatologii, która różni się od poglądów przeważającej liczby myślicieli procesualnych²³.

W *The Liberation of Life* Charles Birch i John Cobb połączyli razem idee pochodzące z biologii, filozofii procesu i myśli chrześcijańskiej. Początkowe rozdziały rozwijają ekologiczny lub organizmalny model, w którym

²²Charles Hartshorne, *The Divine Relativity* (New Haven: Yale University Press, 1948).

²³Pierre Teilhard de Chardin, *The Phenomenon of Man* (New York: Harper and Row, 1959). Dyskutowałem z myślą Teilharda w: *Five Ways of Viewing Teilhard*, „Soundings”, 51 (1968), 115–145 i w: *Teilhard's Process Metaphysics*, „Journal of Religion”, 49 (1969) 136–159.

każdy byt jest ukonstituowany przez swoje oddziaływania z szerszym środowiskiem i wszystkie byty są podmiotami doświadczenia, które przebiega od prymitywnych odpowiedzi do refleksyjnej świadomości. Historia ewolucyjna pokazuje ciągłość, ale również emergencję nowości. Istnieje ciągłość pomiędzy ludzkością i resztą naturalnego porządku, którego jest ona częścią. Birch i Cobb rozwijają etykę, która unika antropocentryzmu. Cel powiększania bogactwa doświadczenia we wszystkich formach zachęca do troski o życie innych stworzeń bez traktowania wszystkich form życia jako jednakowo wartościowych. Tom ten przedstawia potężną wizję sprawiedliwego i godnego społeczeństwa we wzajemnej wspólnocie wszystkiego, co żywe²⁴.

Birch i Cobb mniej zwracają uwagi na idee religijne. Identyfikują oni Boga z zasadą życia, z kosmiczną potęgą obecną w naturze. W pewnym punkcie podkreślają, że Bóg kocha i wybawia nas, ale podstawa tego stwierdzenia nie została przez nich wyjaśniona. Wcześniejsze pisma tych autorów wskazują jednak na ich zaangażowanie w tradycję chrześcijańską i na ich wysiłek, aby zreformułować tę tradycję w kategoriach myśli procesualnej. Na przykład, pisząc razem z Davidem Griffinem, Cobb poszukuje „prawdziwie współczesnej wizji, która byłaby jednocześnie prawdziwie chrześcijańska”²⁵. Bóg jest rozumiany jednocześnie jako „źródło nowości i porządku” oraz jako „miłość twórczo-odpowiadająca”. Jezusa wizja miłości Bożej otwiera nas na twórczą przemianę. Autorzy ci również pokazują, że chrześcijańska teologia procesualna może zapewnić dobrą bazę dla etyki ochrony środowiska.

Ogólnie rzecz biorąc, zgadzam się z pozycją „doktrynalnego zreformułowania” połączoną z ostrożnym użyciem filozofii procesu. Jednak zbyt wielkie poleganie na nauce (w teologii naturalnej) lub na nauce i filozofii procesu (jak u Bircha i Cobba) może prowadzić do lekceważenia dziedzin doświadczenia, które uważam za najbardziej ważne pod względem religijnym. Według mnie, centrum chrześcijańskiego życia jest doświadczenie odkupienia, uleczenie naszej niemocy w nową całość i wyrażenie nowej relacji do Boga i bliźniego. Egzystencjaliści i filozofowie analityczni słusznie wskazują na prymat osobistego i społecznego życia w religii, a neoortodoksja słusznie powiada, że dla chrześcijańskiej wspólnoty odpowiedzią na osobę Chrystusa jest to, że nasze życie może być przemienione. Ale centralne znaczenie od-

²⁴Charles Birch and John B. Cobb, *The Liberation of Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

²⁵John B. Cobb and David Griffin, *Process Theology: An Introduction* (Philadelphia: Westminster Press, 1976) 94. Patrz także: L. Charles Birch, *Nature and God* (London: SCM Press, 1965).

kupienia nie musi prowadzić do pomniejszania roli stworzenia, bo nasze osobiste i społeczne życie jest intymnie związane z resztą stworzonego porządku. Jesteśmy zbawieni w świecie i ze światem, a nie od świata. Częścią naszego zadania jest zatem zbudowanie teologii natury, która winna czerpać zarówno z religijnych jak i naukowych źródeł.

W zdążaniu do tego celu systematyczna metafizyka może pomóc nam w osiągnięciu spójnej wizji. Ale chrześcijaństwo nigdy nie powinno być utożsamione z jakimkolwiek metafizycznym systemem. Istnieje niebezpieczeństwo, że albo naukowe, albo religijne idee zostają zniekształcone w tym celu, aby dopasować je do z góry przyjętych syntez, które roszczą sobie pretensje do obejmowania całej rzeczywistości. Zawsze musimy pamiętać o wielkim bogactwie naszego doświadczenia. Zniekształcamy je, jeśli dzielimy je na oddzielne obszary lub szczelne przegródki, ale również zniekształcamy je, jeśli zmuszamy je, by przystosowały się do eleganckich, intelektualnych systemów. Spójna wizja rzeczywistości może dopuszczać różnorodność odmiennych typów doświadczenia. Za przypomnienie tego powinniśmy być wdzięczni zwolennikom dialogu.

Ian G. Barbour

*Przekład: S. Cyran, J. Gębarowski,
Z. Kępa, Z. Pabian,
Z. Wolak, S. Wszolek*