

Andrzej Bronk

Religia i nauka: dwie prawdy?

Filozofia Nauki 14/1, 33-43

2006

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Andrzej Bronk

Religia i nauka: dwie prawdy?

1. PROBLEMATYKA

Dyskusje na temat relacji religii do nauki obrosły nieprzebraną literaturą.¹ Można odnieść wrażenie, że wszystko, co ważne, już w tej materii powiedziano. Ograniczę się do kwestii, według mnie, najważniejszych, warunkujących rozumienie konfliktu, bo o taką relację w czasach nowożytnych najczęściej chodzi. Mówiąc o religii, odnośzę się do chrześcijaństwa (niekiedy wąsko do Kościoła rzymskokatolickiego), natomiast w przypadku nauki mam na myśli szeroko zarówno nauki przyrodnicze, jak i społeczne (humanistyczne). Konflikt analizuję głównie w aspekcie napięcia między dwoma typami poznania i wiedzy: religijnej i naukowej i nie mniej zasadniczego konfliktu między dwoma postawami wobec świata i życia: postrzegania świata z pozycji wiary,² tj. wiedzy objawionej z jednej strony, oraz nauki, tj. wiedzy przyrodzonoj z drugiej. Podkreślmy, że chodzi o konflikt typowy dla kultury europejskiej i chrześcijaństwa, nieznanymi w takim wymiarze innym religiom i innym kulturom, chociażby dlatego, że nie wygenerowały one nauki i związanego z nią racjonalnego poglądu na świat.³ Dzisiaj, co najmniej potencjalnie, w związku z ekspansją nauki i naukowego poglądu na świat, inne religie również stają wobec podobnych wyzwań ze strony nauki, jak chrześcijaństwo.

¹ Georges Minois, *Kościół i nauka. Dzieje pewnego nieporozumienia*, przeł. Adam Szymanowski, T. I: *Od Augustyna do Galileusza*, Warszawa 1995; T. II: *Od Galileusza do Jana Pawła II*, Warszawa 1996.

² Wiara w znaczeniu teologicznym rozumiana jest trojako: jako czynność uznawania za prawdziwe tego, co Bóg objawił (wiara w sensie podmiotowym), jako całokształt prawd wiary (wiara w sensie przedmiotowym) oraz jako cnota nadprzyrodzona (obok miłości i nadziei).

³ W średniowieczu do konfliktu między religią (islamem) a nauką (filozofią) doszło również w świecie arabskim.

W czasach nowożytnych konflikt rozgrywa się między religią chrześcijańską, a nawet dokładniej rzymskokatolicką o rozbudowanej doktrynie religijnej i moralnej, oraz naukami przyrodniczymi. Od początku chrześcijaństwo chciało — podobnie jak nauka — być racjonalne i dawać racjonalną wykładnię świata. Warto przypomnieć tradycyjną dewizę chrześcijaństwa, że rozwijanie kultury i nauki jest nakazem Bożym, a rozum — ulubionym tworem Bożym. Należy zdać sobie sprawę z faktu, że problematyka relacji między religią i nauką ma swój ważny wymiar światopoglądowy, ideologiczny⁴ i osobisty. Na ogół najpierw jest się człowiekiem religijnym lub niereligijnym, a potem z pozycji wiary lub niewiary zajmuje się określone stanowisko w kwestii relacji religii i nauki. Opcja światopoglądowa rzutuje na dobór problematyki i sposób argumentacji. To, czy występuje się z pozycji człowieka wierzącego lub niewierzącego⁵ widać nie tylko w doborze argumentów, ale również języku.⁶

2. GENEZA KONFLIKTU

W lipcu 1925 r. odbyła się w Dayton/Tennessee (USA) rozprawa sądowa, która przeszła do historii jako tzw. małpi proces. Skazano 24-letniego nauczyciela gimnastyki na 100 USD kary za to, że nauczał teorii ewolucji w publicznej szkole, chociaż w marcu tego roku wydano w tym stanie prawo, zabraniające nauczania w szkołach publicznych teorii naukowych, pozostających w sprzeczności z dosłowną interpretacją słów Biblii. Dokładnie 80 lat później (7 lipca 2005) ukazał się w *New York Times* artykuł, sygnowany nazwiskiem austriackiego kardynała Christopha Schönborna, w którym stwierdzał, że ewolucja w sensie wspólnej genezy wszystkich istoty żywych jest wiarygodną hipotezą; nieprawdziwe jest natomiast jej rozumienie w sensie neodarwinizmu jako przypadkowej, bezcelowej zmiany w procesie naturalnej selekcji; każda konstrukcja myślowa, negująca istnienie w biologii pewnego projektu (*intelligent project/design*) lub próbująca go usunąć przez interpretację, jest ideologią, a nie nauką.

Do pierwszego konfliktu, bo taki charakter rychło przybrała relacja między religią a nauką, doszło na długo przed pojawieniem się chrześcijaństwa, bo w starożytnej Grecji, kiedy filozofowie w imię rozumu zaczęli się zdecydowanie wypowiadać o sprawach będących dotychczas domeną religii. Konflikt nabrał ostrości w czasach nowożytnych, kiedy nauki przyrodnicze zaczęły coraz śmielej wkraczać na teren prawd, rezerwowanych dotychczas dla religii. Genezy przekonania o niemożliwości pogodzenia postawy religijnej i naukowej należy szukać w Oświeceniu, traktującym

⁴ Nawiązuję tu do poglądów rozwijanych w moim artykule „Religia i nauka”, w: A. Bronk, *Podstawy nauki o religii*, Lublin 2003, s. 389-445.

⁵ Upraszczając, przez wierzącego lub niewierzącego rozumiem kogoś, kto już to przyjmując tezę o istnieniu osobowego Boga, już to ją odrzuca.

⁶ W zaangażowanym i emocjonalnym języku, pełnym inwektyw pod adresem wierzących („ciemnogrodu”), celują tzw. postępowi racjonałiści, jak sami siebie nazywają.

religię chrześcijańską jako źródło zacofania i przesądów, naukę zaś jako uosobienie postępu i racjonalności.⁷ Również dzisiaj utrzymująca się w niektórych środowiskach akademickich niechęć (czy nawet wrogość) wobec religii ma swe źródło w przekonaniu, że wiara religijna jest zasadniczo nie do pogodzenia z podejściem racjonalnym, modelowanym racjonalnością naukową.

Pogląd, że dzieje relacji między Kościołem i nauką są tylko dziejami konfliktu, jest uproszczony. Trudno tu wchodzić w dyskusję, czy Kościół hamował rozwój nauki, czy też jej sprzyjał, bo każdą tezę można poprzeć odpowiednimi przykładami. Nie można oczywiście przeczyć temu, że wykorzystując swą instytucjonalną pozycję, wywierał on w pewnych okresach negatywny wpływ na rozwój nauki, np. przez instytucję indeksu ksiąg zakazanych lub św. Oficjum. Były jednak okresy inne, wszechstronnego mecenatu nad nauką i sztuką, jak chociażby w średniowieczu, kiedy Kościół odegrał zasadniczą rolę przy odzyskiwaniu starożytnego dziedzictwa kultury i zakładaniu uniwersytetów.⁸ To, czy ostatecznie bilans ten wypada dla Kościoła pozytywnie, jak twierdzą apologetycznie nastawieni autorzy,⁹ to osobna kwestia. Daleki jestem od banalizowania konfliktu między religią i nauką. Można przypuszczać, że również w przyszłości rozwój nauki będzie wyzwaniem dla przekonań religijnych. Wiedza religijna i wiedza naukowa są wielkościami dynamicznymi, tj. zmieniającymi się w czasie, dlatego ich harmonizowanie pozostaje trwałym i nigdy niezakończonym zadaniem, z korzyścią, jak się wydaje, dla obu stron dialogu, jak chociażby przez stymulowanie wysiłku poznawczego.¹⁰

3. TYPY RELACJI

W przeszłości relacja między religią i nauką przybierała postać: konfliktu, dialogu lub obojętności. Konflikt przybierał różne, współzachodzące i zachodzące na siebie postacie (i strategie): instytucjonalną, światopoglądową i doktrynalną. Był konfliktem autorytetów, typów mentalności i postaw wobec świata. Przykładem konfliktu instytucjonalnego była u progu rodzącego się nowożytnego przyrodoznawstwa tzw. sprawa Galileusza,¹¹ w której stawką był autorytet papieża. Problem nie tyle polegał na tym, że Galileusz podtrzymywał poglądy, umieszczające słońce w centrum kosmosu, ile na tym, że głosił je w czasach, kiedy o tym, co należało uważać za

⁷ Wielu filozofów Oświecenia nie tyle było niechętnych religii w ogóle, ile głównie religii rzymskokatolickiej.

⁸ Krytycznie nastawieni autorzy uważają, że Kościół zakładał uniwersytety, ponieważ były dla niego instrumentem władzy, co jednak nie umniejsza ich kulturotwórczej roli.

⁹ Taką optymistyczną wizję rozciąga np. J. M. R. Morales SJ, *Kościół i nauka. Konflikt czy współpraca?*, przeł. S. Jędrusiak, Kraków 2003.

¹⁰ „Nauka bez religii jest chłama, religia bez nauki jest ślepa” (A. Einstein). W przeszłości np. rozwój nauk filologicznych i historycznych stymulował badania nad Biblią.

¹¹ W wydanej przez M. A. Finocchiaro w 1989 *The Galileo Affair: A Documentary History* (University of California Press) bibliografia wybranych źródeł zajmuje ponad 8 stron (s. 365-373).

prawdę, rozstrzygały autorytety kościelne. Od tego czasu po wiele razy każda ze stron — teolodzy lub naukowcy — odwoływała się do instytucji kościelnej lub państwowej dla zapewnienia sobie instytucjonalnej autonomii, a niekiedy przewagi poznawczej. Od rzeczywistych sprzeczności epistemicznych między religią i nauką należy więc odróżniać ideologiczne wykorzystywanie nauki do walki z religią (lub religii do walki z nauką) z innych powodów niż czysto poznawcze, często zresztą nie tyle przez samych naukowców, ile filozofów (niekiedy teologów).

Dzieje relacji między religią a nauką to także dzieje konfliktu określonych typów mentalności: *resp.* religijnej i naukowej. Mentalność naukowa, jako sposób myślenia i widzenia świata kształtowany przez naukę i oparty na jej twierdzeniach, podważa globalnie każdą religijną (teologiczną) interpretację świata. W XIX w. mentalność naukowa znalazła swój skrajny wyraz w postawie scjentyistycznej.¹² Chociaż samych naukowców trudno dzisiaj oskarżać o scjentyzm, a filozofowie nauki dawno dostrzegli immanentne granice poznania naukowego, postawa (mentalność) pozytywistyczno-scjentyistyczna nadal znajduje swój wyraz w przyzwyczajeniach językowych oraz popularnych poglądach na temat nauki jako jedynej źródła wiarygodnej wiedzy. Ta skłonność do scjentyistycznego i naturalistycznego postrzegania świata przez współczesnego człowieka nie dziwi. Postawa i mentalność człowieka jest wynikiem określonych procesów socjalizacyjnych, wśród których edukacja w zakresie wiedzy przyrodniczej zajmuje główne miejsce.

Nie tylko w przeszłości konflikt religii (teologii) i nauki (nauk przyrodniczych) polegał na przeciwstawianiu sobie światopoglądu religijnego i naukowego. Zwłaszcza tzw. naukowy ateizm odwołuje się chętnie do prestiżu (autorytetu) nauki dla krytyki religii i wykorzystuje wyniki nauk przyrodniczych do budowania laickiego, rozumianego jako naukowy, poglądu na świat. Teologia również — niejako z samej swej natury — ma charakter światopoglądowy.¹³ I ona próbuje niekiedy wykorzystać autorytet nauki do obrony prawd religijnych, zastępując wówczas argumentację religijną — naukową (lub *quasi*-naukową). Jednak w sprawach naukowych do naukowców należy „ostatnie słowo”, natomiast teolog, jak w przypadku tezy o wspólnej genezie wszystkich ludzi, może się czuć nakłaniany istniejącymi argumentami nauko-

¹² Termin scjentyzm ma różne znaczenia. Traktowany szeroko oznacza optymizm poznawczy, znajdujący swój wyraz m.in. w tezie o całkowitej poznawalności świata i w swoistym kulcie materii (monizm ontologiczny w postaci materializmu, fizykalizmu i naturalizmu). J. M. Bocheński nazywa go zabobonem: „Zabobon wielce rozpowszechniony w XIX wieku i dziś jeszcze często wyznawany w krajach zacofanych, a polegający na połączeniu dwóch zabobonów: pozytywizmu i wierzenia w bezwzględną pewność, osiągalną w naukach przyrodniczych” (*Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, Paryż 1987, s. 98).

¹³ Na światopogląd (pogląd na świat) pewnego człowieka składają się nie tylko przekonania, które zawdzięcza nauce (tzw. światopogląd naukowy, który byłby oparty tylko na nauce, jest fikcją), lecz szereg innych przeświadczeń, które zawdzięcza otoczeniu, wychowaniu, edukacji, lekturom, dzisiaj środkom masowego przekazu, wśród których przeświadczeń przekonania naukowe stanowią wprawdzie ważny, ale nie jedyny fragment.

wymi do opowiedzenia się za pewnym poglądem naukowym, wspierającym jego tezy teologiczne. Odmianą konfliktu światopoglądowego jest konflikt moralny, kiedy z tez religijnych *resp.* naukowych wyprowadza się opozycyjne wnioski (dyrektywy) praktyczne na temat zachowań, podlegających ocenie moralnej, jak w przypadku antykoncepcji, aborcji czy eutanazji.

4. KONFLIKT EPISTEMICZNY

Najgłośniejszą i najważniejszą postacią sporu między religią i nauką był i pozostaje konflikt poznawczy (epistemiczny). Wyrażano go historycznie za pomocą różnych opozycji: wiara (*fides*) — rozum (*ratio*), objawienie (wiedza nadprzyrodzona, religijna) — wiedza (wiedza przyrodzona, naukowa), teologia — nauka, doktryna teologiczna — wiedza (doktryna) naukowa, prawdy (dogmaty) religijne — prawdy (hipotezy) naukowe, światopogląd religijny — światopogląd naukowy, postawa religijna — postawa naukowa. Widziano go zarówno ogólnie jako konflikt między dwoma, zasadniczo opozycyjnymi dziedzinami wiedzy (religijną i naukową), jakimi są biblijny oraz naturalistyczny układ odniesienia, jak również partykularny konflikt między wybranymi twierdzeniami religii i nauki, np. tezą o stworzeniu świata przez Boga a tezą o czasowym początku kosmosu (w kontekście np. epistemologii kwantowej, S. W. Hawking). Konflikt epistemiczny ma miejsce w postaci skrajnej wówczas, gdy teologia i nauki przyrodnicze uważają się za wykluczające sposoby poznania (wyjaśniania, interpretowania, rozumienia) świata. Ponieważ zarówno dla teologii, jak i dla tradycyjnie rozumianej nauki dotarcie do prawdy jest głównym celem, do sprzeczności dochodzi wówczas, gdy teologia i nauka wypowiadają się sprzecznie (twierdzą coś) o tym samym przedmiocie (*obiectum formale*), na przykład o początku kosmosu lub genezie i przeznaczeniu człowieka. Religia nie redukuje się wprawdzie do wymiaru poznawczego, ale jest on ważny dla teologii, gdy usiłuje wiarygodnie wyklądać swą doktrynę. W przeszłości do konfliktu epistemicznego dochodziło np. wówczas, gdy z braku dostatecznej świadomości metodologicznej teologia nie odgraniczała wyraźnie treści Objawienia od twierdzeń naukowych (lub filozoficznych). Konflikt ten nadal jest możliwy w wypadku empirycznych konsekwencji teorii teologicznych lub przyrodoznawczych.

5. SPOSOBY UCHYLANIA KONFLIKTU

Konflikt poznawczy między religią i nauką uchylano lub rozwiązywano historycznie za pomocą strategii 1) dialogu i harmonizowania poglądów, 2) radykalnego przeciwstawiania oraz 3) jednostronnego lub obustronnego (z pewnych powodów) braku zainteresowania. Przy radykalnym oddzielaniu żadna ze stron nie ma drugiej nic do powiedzenia, co zwalnia je z obowiązku odnoszenia się do swych poglądów.

Wśród trzeciej strategii można umieścić zarówno postawę fideistyczną¹⁴ jak i agnostyczną.¹⁵ Człowiek wierzący i uprawiający naukę żyją w dwu różnych, radykalnie odseparowanych od siebie światach: ducha i przyrody, wiedzy religijnej i wiedzy przyrodzonej, między którymi nie ma (potrzeby) żadnej komunikacji. Również zajęcie postawy skrajnie scjentystycznej — przekonanie, że jedyną drogą do wiedzy wartościowej jest poznanie naukowe — separuje religię i naukę. W najlepszym wypadku religijne przekonania naukowca są jego osobistą sprawą, bez żadnego związku z jego poglądami naukowymi, podobnie jak naukowe zainteresowania teologa są jego sprawą prywatną bez większego znaczenia dla prowadzonych badań teologicznych.

Dążność do harmonizowania wiedzy, otrzymywanej z różnych źródeł, tutaj wiary i rozumu, oraz zlikwidowania dysonansów poznawczych,¹⁶ stanowi naturalną potrzebę człowieka. Harmonizowanie wiedzy religijnej i naukowej może się odbywać w drodze dostrzegania wielorakich związków (historycznych, heurystycznych, systematycznych) między obu dziedzinami wiedzy. Może też polegać na oddzielaniu dziedzin teologii i nauki przez postrzeganie ich epistemologiczno-metodologicznej autonomii (ze względu na przedmiot i metodę badania). Takim sposobem uchylania konfliktu między religią i nauką, wiarą i rozumem, jest tzw. doktryna dwu prawd, oddzielająca od siebie skrajnie (demarkacjonizm) wiedzę naukową i religijną.¹⁷ Znała od czasów średniowiecza (awerroizm) i obecna w większości systemów agnostycznych (np. w filozofii I. Kanta), służyła instrumentalnie filozofii i nauce w zwolnieniu się spod wpływu religii. Również dzisiaj jest ona niekiedy wykorzystywana dla obrony religii przed nauką.¹⁸ Problem polega m.in. na tym, że nie jest rzeczą łatwą wyznaczyć jednoznacznie obszar poznawczych kompetencji religii i nauki, wiary i rozumu.

¹⁴ Fideizm, także jako skrajny tradycjonalizm — kierunek teologiczno-filozoficzny, odrzucony przez Kościół rzymskokatolicki jako herezja, według którego Objawienie jest jedynym źródłem wszelkiej wiedzy przyrodzonej i nadprzyrodzonej.

¹⁵ Agnostycyzm powszechny jest poglądem o niepoznawalności prawdziwej strony zarówno świata zmysłowego, jak i rzeczywistości nadprzyrodzonej (Boga).

¹⁶ Problematykę tę podejmuje np. teoria dysonansu poznawczego Leo Festingera.

¹⁷ „W średniowieczu teoria ta służyła uniezależnieniu nauki od religii. Dzisiaj rola jej jest całkiem odmienna — uniezależnia ona religię od naukowej krytyki i to stanowi o jej bezwzględnej reakcyjności [...] jej funkcja polega... na światopoglądowej neutralizacji nauki, neutralizacji, której konsekwencją praktyczną jest całkowite oddanie problematyki światopoglądowej we władanie obskurantyzmu [...] niemniej jednak odmawia religii prawa ingerencji w kwestie naukowe, pozabiając tym samym kościół, teoretycznie przynajmniej, możliwości wtrącania się w postęp nauki i tępienia wszystkiego, co się nie godzi z jego doktryną” (L. Kołakowski, „Nauka przed sądem Ciemnogródu”, w: L. Kołakowski: *Szkice o filozofii katolickiej*, Warszawa 1955, s. 232-233).

¹⁸ Za dualizmem poznawczym w postaci tezy, że nauka i religia stanowią całkowicie odrębne dziedziny umysłowej aktywności, pomiędzy którymi nie ma logicznego konfliktu i wzajemnego podporządkowania, opowiada się — skądinąd zwolennik ewolucjonizmu — S. J. Gould, *Rocks of Ages. Science and Religion in the Fullness of Life*, New York 1999.

6. SYTUACJA WSPÓŁCZESNA

Po burzliwych dyskusjach między teologami, filozofami i przyrodnikami w poprzednich wiekach, sytuacja uległa pewnemu uspokojeniu.¹⁹ Na zmianę sytuacji wpłynęło wiele trudno uchwytnych powodów, między innymi różnorodne procesy sekularyzacyjne, które wyraźnie osłabiły zainteresowanie zagadnieniami religijnymi i teologicznymi ze strony naukowców. Na pełniejsze niż w przeszłości widzenie wzajemnych relacji religii (teologii) i filozofii nauki pozwoliły zmiany zachodzące w obu dziedzinach. W przeszłości raczej religia uzgadniała swe stanowisko z nauką, chociaż nauka (i filozofia) również stemperowała swe pierwotnie skrajnie negatywne nastawienie. Można wymienić kilka innych przyczyn osłabienia wcześniejszych antagonizmów między religią a nauką. Ze strony teologii jest nią m.in. lepsze zrozumienie własnej odrębności metodologicznej, a także odejście od literalnego rozumienia Biblii oraz zmiany w Kościele i teologii rzymskokatolickiej po II Soborze Watykańskim. Źródłem niektórych konfliktów w przeszłości było błędne lub zbyt dosłowne interpretowanie zarówno przez Kościół, jak i uczonych, słów Biblii. Ze strony nauki do osłabienia konfliktów z teologią przyczyniło się nowe i głębsze zrozumienie natury postępowania naukowego, między innymi porzucenie wcześniejszego, pozytywistycznego widzenia nauki. Problem dwu prawd — naukowej i religijnej — znalazł swe osobliwe rozwiązanie w osłabieniu lub wręcz porzuceniu pojęcia prawdy naukowej. Holistyczna (postkuhnowska) filozofia nauki podsuwa jeszcze inne rozumienie teorii podwójnej prawdy, uzależniające pojęcia i twierdzenia od właściwych im teorii i paradygmatów. W ten sposób teologia i nauka pozostają zamknięte w ramach własnych paradygmatów, między którymi nie ma komunikacji.

Zachodzące w filozofii nauki i historii nauki przemiany pokazały, że wiele konfliktów między religią i nauką polegało w przeszłości na nieporozumieniu. Błędne wyobrażenia o naturze poznania teologicznego lub naukowego prowadziły do przekraczania kompetencji poznawczych przez obie strony. Tak było, kiedy traktowano (fałszywie) niektóre wypowiedzi religijne jako *quasi*-przyrodoznawcze twierdzenia o genezie i rozwoju kosmosu oraz odwrotnie — niektórym twierdzeniom naukowym nadawano charakter *quasi*-religijny. Z kolei naukowcy stawiali na marginesie swych badań przyrodoznawczych pytania ogólne, jednoznacznie filozoficzne i religijne, nie zawsze dając na nie wiarygodne odpowiedzi. Konflikty wywoływały głównie próby

¹⁹ Nieco złośliwie Krzysztof Szymborski (*Wiedza i Życie* 1999, nr 12) stwierdza: „W połowie kwietnia 1999 roku Amerykańskie Towarzystwo Popierania Nauk (AAAS) zwołało w waszyngtońskim Narodowym Muzeum Historii Naturalnej konferencję pod hasłem *Kosmiczne pytania*, która stała się czymś w rodzaju kulminacyjnego epizodu w trwającej od jakiegoś czasu w Ameryce ożywionego dialogu pomiędzy wiarą a nauką. Był to, ogólnie rzecz biorąc, dialog przesycony duchem wzajemnej tolerancji i życzliwości, jakiej dwie zaangażowane strony nie okazywały sobie chyba przez jakieś 300 ostatnich lat. Nastrój pojednania i szacunku w tej duchowo-intelektualnej debacie osiągnął, prawdę mówiąc, takie nasilenie, że niektórzy jej uczestnicy, o bardziej radykalnych poglądach, manifestować zaczęli ostentacyjne znudzenie”.

monopolizowania prawdy już to przez teologię, już to przez nauki przyrodnicze, kiedy któraś ze stron przypisywała sobie wyłączne prawo do kompetentnego wyjaśniania całej rzeczywistości we wszystkich jej aspektach. Uchybiały obie strony: teologowie, kiedy dążąc do ustanowienia hegemonii autorytetu religijnego nad każdym rodzajem poznania, pouczali naukowców, co jest prawdą naukową, oraz naukowcy, kiedy stawiając sobie za cel wyeliminowanie w imię „postawy naukowej” religii z obszaru poznania i kultury, zarzucali teologom ignorancję i postawę irracjonalną.²⁰ Wpływ na złagodzenie konfliktów między teologią a nauką wywarły zmiany w społecznym i światopoglądowym odbiorze wiedzy naukowej. Chociaż z jednej strony nauki przyrodnicze zdominowały wiele dziedzin życia ludzkiego, z drugiej — w porównaniu na przykład z wiekiem XIX — straciły wyraźnie na światopoglądowej atrakcyjności.²¹ Nauka zrezygnowała z bycia uniwersalnym światopoglądem: z wyjaśniania wszystkich dziedzin życia i aspektów świata. Dzisiaj nie wierzy się, by istniało coś takiego, jak ogólny, naukowy obraz świata, obowiązujący wszystkich przedstawicieli nauki.

Pewną rolę w osłabieniu konfliktów odegrała postępująca profesjonalizacja i specjalizacja nauki. Wiedza naukowa w każdej dziedzinie stała się tak obszerna, że poszczególny uczony porusza się swobodnie na małym tylko jej obszarze. Rozwój nauk przyrodniczych poprzez ekspansję na kolejne obszary oraz wzrastająca rola czynników teoretycznych i tworzenie własnego nieoglądowego (abstrakcyjnego) języka doprowadziły do tego, że nie tylko przysłowiowy szary człowiek (lub teolog), lecz również naukowcy, pracujący w odmiennych dziedzinach, mają trudności ze zrozumieniem i przyswojeniem sobie wyników badań naukowych. Być może dlatego niewielu teologów jest zainteresowanych problemami, jakie rodzą wyniki badań naukowych. Dialog utrudnia również fakt, że procesy tworzenia własnego, specjalistycznego języka dokonują się także w teologii.

Akceptacja metodologicznej odrębności teologii i nauk przyrodniczych nie oznacza jednak, że wszystkie konflikty w przeszłości polegały wyłącznie na nieporozumieniu, na mieszanii płaszczyzn poznania lub naiwnym braniu potocznych sformu-

²⁰ Charakterystyczna jest wypowiedź R. Rorty’ego: „Skoro jednak religia stawia sobie inne cele niż zaspokojenie naszej potrzeby przewidywania i sprawowania kontroli, nie jest aż tak jasne, czy pomiędzy religią a ortodoksyjną nauką, tą, która zajmuje się atomami i próżniami, istotnie musi występować sprzeczność, a przynajmniej większa niż między literaturą a nauką. [...] Nauka pozwala nam przewidywać i sprawować kontrolę, religia natomiast oferuje nam nadzieję większą, a zatem i cel życia. Być może pytanie «która z tych dwóch egzegez wszechświata jest prawdziwa?» ma w sobie równie mało sensu co pytanie «czy prawdziwy obraz stołu oferuje nam stolarz, czy specjalista od fizyki cząstek elementarnych?»” („Wiara religijna, odpowiedzialność intelektualna i romantyczność”, w: T. Buksiński (red.), *Współnotowość wobec wyzwania liberalizmu*, Poznań 1995, s. 15, 19).

²¹ Por. H. Lübbe, „Nach der Aufklärung. Über den kulturellen Bedeutsamkeitsverlust wissenschaftlicher Weltbilder”, w: J. Audretsch (Hg.), *Die andere Hälfte der Wahrheit. Naturwissenschaft, Philosophie, Religion*, München 1992, s. 96-112; H. Albert, „Wissenschaftliche Erkenntnis und religiöse Weltauffassung”, w: Audretsch, *Die andere Hälfte der Wahrheit...*, s. 113-133.

łowań Pisma świętego za dosłowne. Innymi słowy: z metodologicznie słusznego rozdzielania obu dyscyplin nie można uczynić sloganowej zasady obrony teologii przed wszystkimi możliwymi jej konfliktami z nauką w przyszłości. Trudno utrzymywać, że konflikt między religią i nauką należy do przeszłości. Z jednej strony zdano sobie sprawę z faktu, że krytyka instytucjonalnej postaci religii czy wybranej doktryny teologicznej nie musi oznaczać krytyki samego chrześcijaństwa lub religii w ogóle. Z drugiej strony pojawiły się nowe źródła i obszary konfliktów. Sytuacja religii i teologii zmieniła się m.in. dlatego, że praktyczne i techniczne możliwości nauk i wynikające stąd zagrożenia dla człowieka są nieporównywalnie większe niż w przeszłości. O ile wcześniej zagrożenie religii płynęło ze strony nauk fizykalnych, o tyle dzisiaj wywołuje je częściej burzliwy rozwój nauk biologicznych (np. ewolucjonizm *contra* fundamentalistyczny kreacjonizm²²) i związanych z nimi praktyczno-technicznych możliwości (biogenetyka, inżynieria genetyczna).²³ Zasadnicze znaczenie filozoficzne (i teologiczne) zyskała biologia molekularna, wyjaśniająca redukcynnie istotę życia (biogeneza).²⁴ „Grającym rolę Boga” biologom udało się ustalić kod genetyczny człowieka (genomu), a biotechnikom podjąć badania nad klonowaniem człowieka.

Nie mniej istotne znaczenie ma dla teologii dyskusja z teoriami, powstającymi na gruncie nauk humanistycznych, których oddziaływanie światopoglądowe bywa większe od oddziaływania nauk przyrodniczych.²⁵ Wystarczy przypomnieć filozoficzne poglądy Hegla, Feuerbacha, Marksa, Sartre’a, filozoficznie interpretowane poglądy Darwina, Freuda traktowanie religii jako kolektywnej nerwicy, dyskusje religioznawcze nad pochodzeniem religii, naturalistyczny obraz człowieka w psychoanalizie czy socjologiczny determinizm nauk społecznych, ograniczający zakres wolnej woli. Wynikami nauk humanistycznych (filozofii) podpierają się orędownicy małżeństw homoseksualnych, sztucznej regulacji urodzin, aborcji, eutanazji czy pozyskiwania komórek macierzystych z embrionów.

7. KOMPLEMENTARNOŚĆ?

Od lat mniej więcej sześćdziesiątych XX wieku teolodzy, filozofowie i przyrodnicy zaczęli sobie zdawać sprawę, że na religię i naukę można spojrzeć jako na komplementarne, niezagrażające sobie sposoby poznania. Sama w sobie nauka nie jest

²² Por. K. Jodkowski, „Demystyfikacja sporu kreacjonizm-ewolucjonizm”, *Przegląd Filozoficzny* 1999, nr 3 (8), s. 77-94.

²³ Por. A. R. Peacocke, *God and the New Biology*, San Francisco 1986.

²⁴ B.-O. Küppers, *Geneza informacji biologicznej. Filozoficzne problemy powstania życia*, Warszawa 1991.

²⁵ O ile relacja teologii do nauk przyrodniczych ma bogatą literaturę, o tyle brak bardziej całościowego opracowania dziejów relacji między teologią i naukami humanistycznymi. Być może u podstaw pomijania przez teologię zagrożenia ze strony nauk humanistycznych leży pozytywistyczne przekonanie, że jako nauki mniej rzetelne nie zasługują na większą uwagę.

w swej wymowie ani teistyczna, ani ateistyczna. Staje się taką w wyniku ideologicznej interpretacji jej wyników. Podobnie tezy i teorie naukowe wprost ani nie wspierają religii, ani jej nie zagrażają, chociażby dlatego, że problem istnienia Boga i rzeczywistości nadprzyrodzonej leży poza jej granicami. Argumentem na rzecz zasadniczo światopoglądowej neutralności nauk może być fakt, że na ich wyniki powołuje się zarówno religia, jak i ateizm: psychoanalizą Freuda równie dobrze można wyjaśniać genezę ateizmu, jak i teizmu (co dla K. Poppera jest świadectwem pseudonaukowego charakteru psychoanalizy).

Dokonane w średniowieczu przez teologię (filozofię chrześcijańską) odgraniczenie dziedziny wiary i dziedziny wiedzy przyrodzonej (św. Anzelma i św. Tomasza) nie oznacza jednak ich totalnej, pod każdym względem separacji, zapewniającej im rodzaj immunitetu poznawczego. Zrozumienie natury sporów doktrynalnych między teologią i naukami przyrodniczymi w przeszłości, nie oznacza, że religia może się nie interesować wynikami badań naukowych. Skazałoby ją to na izolację i uczyniło niewrażliwą na wszelką krytykę, wychodzącą spoza samej teologii. W teologii rzymskokatolickiej tylko treści Objawienia nie podlegają do końca racjonalnej kontroli, są w niej jednak całe partie prawd podatnych na krytykę w świetle (naukowego) rozumu, zwłaszcza gdy korzysta ona wprost w swych rozważaniach z filozofii i nauk szczegółowych. Wymiar poznawczy był zawsze istotny dla chrześcijaństwa, jak chociażby w przypadku faktu zmartwychwstania Chrystusa.²⁶ Dostarczając nowych teorii świata i człowieka, nauki „konkurują” z religijną wizją świata, jak w przypadku ewolucyjnej teorii antropogenezy czy teorii pozaczasowego pochodzenia wszechświata.²⁷ Drugi Sobór Watykański oświadcza wprost: „Chociaż wiara jest ponad rozumem, nie może jednak zachodzić rzeczywisty rozdźwięk między wiarą i rozumem, ponieważ ten sam Bóg, który objawia tajemnice i wlewa wiarę, daje również ludzkiemu rozumowi światło rozumu” („Konstytucja o wierze katolickiej”, R. IV). A Jan Paweł II stwierdza w encyklice *Fides et Ratio* (1998, 35): „prawda ukazana nam przez Objawienie jest zarazem prawdą, którą mamy pojmować w świetle rozumu”.²⁸ Zdaniem teologów również nauka może i winna się uczyć od religii. Podczas debaty z Jürgenem Habermasem w 2004 r. kard. Joseph Ratzinger, wówczas prefekt Kongregacji Nauki Wiary, stwierdził²⁹: „Rozum musi się nauczyć gotowości słuchania tego, czego można się nauczyć z wielkich religijnych przekazów ludzkości. Jeśli nauka w pełni się wyemancypuje i to odrzuci, stanie się siłą niszczącą. Nauka i wiara.

²⁶ Św. Paweł w pierwszym liście do Koryntian (15,39) stwierdza: gdyby nie było faktem, że Chrystus zmartwychwstał, daremna byłaby wiara chrześcijańska.

²⁷ Związek sfery religijnej z nauką widać na przykładzie zagadnienia mono- i poligenezy człowieka oraz transmisji grzechu pierworodnego.

²⁸ „Wiara i rozum (*fides et ratio*) są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy. Sam Bóg zaszczerpił w ludzkim sercu pragnienie poznania prawdy, którego ostatecznym celem jest poznanie Jego samego” (*Fides et ratio*).

²⁹ J. Habermas, J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Mit einem Vorwort herausgegeben von F. Schuller, Freiburg, Basel, Wien 2005.

rozum i religia są powołane do wzajemnego oczyszczania się i uzdrawiania. Nawzajem się potrzebują i muszą to wzajemnie uznać”.

Podjmując trud harmonizowania religii z nauką, wierzeń religijnych z teoriami naukowymi, zadanie teologa polega m.in. na dostrzeganiu ich teologicznych konsekwencji, filozoficznych założeń i uproszczonych interpretacji. Rola nauki w refleksji religijnej nie sprowadza się jednak tylko do dostarczania argumentów na rzecz prawd religijnych lub argumentacji przeciw tym, którzy sami wykorzystują naukę ideologicznie do zwalczania religii, lecz bardziej na dopełnianiu i harmonizowaniu obu — religijnego i naukowego — obrazu świata, przy zachowaniu kompetencji obu dziedzin wiedzy. Czy można sobie wyobrazić sytuację, kiedy pod wpływem rozwoju nauki Kościół rzymskokatolicki zostałby zmuszony do zmiany swej nauki? Jan Paweł II dopuszcza taką możliwość, stwierdzając 31 października 1992 roku przy okazji rehabilitacji Galileusza: „Jest obowiązkiem teologa, by informował się regularnie na temat wyników nauki, aby ewentualnie zbadać, czy nie musi je uwzględnić w swej refleksji lub pod ich wpływem zmienić swą naukę”. Skądinąd trudno sobie wyobrazić, by postęp poznawczy w nauce mógł wyznaczać treść wiary chrześcijańskiej. Problem polega jednak m.in. na tym, że w praktyce nie zawsze łatwo jest przeprowadzić odróżnienie istoty chrześcijańskiego przekazu od filozoficznych lub naukowych obrazów świata, w jakie przekaz ten był w swych dziejach uwikłany.³⁰ Z kolei teolog bywa narażony na pokusę zbyt łatwego rozdzielania obu ksiąg — objawionej i przyrody — kiedy bez głębszej refleksji odwołuje się do niezmiennej doktryny chrześcijańskiej, przeciwstawiając ją zmiennym, naukowym obrazom świata.

³⁰ M. Lubański, „Uwagi w sprawie tzw. naukowego obrazu świata”, w: M. Heller, S. Budzik, S. Wszolek (red.), *Obrazy świata w teologii i w naukach przyrodniczych*, Tarnów 1996, s. 28-42.