

O ROLI FILOZOFII

Jednym z głównych problemów stojących przed teologią XXI wieku jest jej dialog z naukami, zwłaszcza z naukami przyrodniczymi. Fakt, że wielka liczba teologów (może nawet większość) nie dostrzega wagi tego problemu, świadczy jedynie o tym, że jest to problem naprawdę palący. Zignorowanie go może zepchnąć teologię niedalekiej przyszłości na marginesy kulturowego życia ludzkości. Albo jeszcze wyraźniej – może włączyć teologię w ciągle dziś przybierający na sile nurt irracjonalizmu, zrównując ją tym samym z wielu modnymi zabobonami. Należy więc problemowi dialogu teologii z naukami stawić czoło.

Z chwilą jednak, gdy zaczynamy krytycznie myśleć o tym dialogu, niejako automatycznie stawiamy się w pozycji „meta” w stosunku do obydwu jego partnerów. Jest to pozycja właściwa dla filozofa i z tej racji to właśnie filozofia staje się naturalną pośredniczką w dialogu. Rodzą się pytania:

Czy w dialogu tym wystarczy ograniczyć się do aspektów metodologicznych (jak

twierdzą niektórzy), czy też nieuniknione jest sięganie do treści zarówno naukowych, jak i teologicznych?

Czy dialog winien się toczyć na poziomie „przedzałożeń” naukowych i teologicznych? Jaki jest ich charakter?

Nauka rozwija się w swoistej „filozoficznej otoczce”, którą także w znacznym stopniu sama kształtuje. Czy teologia powinna na nią reagować? Jeżeli tak, to jak?

Próba znalezienia odpowiedzi na te pytania jest przedmiotem rozdziału 1. Analizy w nim przeprowadzone skłaniają do głębszego zbadania problemu przedzałożeń nauki. Zadanie to zostaje podjęte w rozdziale 2. Kandydatami na takie przedzałożenia są:

istnienie świata,

jego poznawalność,

założenie porządku świata,

założenie metodologicznego pozytywizmu.

Czy i w jakim sensie są to założenia nauki? I dlaczego odpowiedź na to pytanie winna interesować teologa?

Rola filozofii w analizach teologicznych nie wyczerpuje się w funkcji pośrednika pomiędzy teologią a naukami. Wprawdzie dziś związki teologii chrześcijańskiej z filozofią znacznie osłabły (w porównaniu z okresem sprzed Soboru Watykańskiego II), ale filozofii nie da się całkowicie wyeliminować z teologii. Gdyby ktoś twierdził, że tego dokonał, dałby tym samym dowód, że nie

kontroluje przynajmniej części swoich rozumowań. W rozdziale 3 powraca, kiedyś gorąco dyskutowane, pytanie:

Czy istnieje filozofia chrześcijańska?

Ani zdecydowane „tak”, ani zdecydowane „nie” nie byłyby trafnymi odpowiedziami na to pytanie. Więc może lepiej zapytać:

Co to znaczy być filozofem-chrześcijaninem?

Wiele racji przemawia za tym, że jesteśmy świadkami tworzenia się nowej dyscypliny filozoficznej – filozofii teologii. Teologia z pewnością jest interesującym obiektem badania, w pełni zasługującym na to, by stać się przedmiotem filozoficznego namysłu.

Rozdział 1 Między teologią a naukami

1. Ustalenia metodologiczne

Prawie wszyscy autorzy piszący na temat „nauka¹ a teologia” są zgodni co do tego, że dialog pomiędzy teologią a nauką nie może być prowadzony bezpośrednio, lecz wymaga pośrednika i że pośrednikiem tym winna być filozofia². Jako rację przytaczają zwykle fakt, że te dwie dyscypliny należą do dwu zupełnie różnych „porządków poznawczych”, albo inaczej – że znajdują się na dwu „płaszczyznach”, które nigdzie się nie przecinają. Te „porządki” lub „płaszczyzny” miałyby być tak różne, że każdy bezpośredni dialog pomiędzy nauką a teologią

¹ Przez „naukę” lub „nauki” rozumiem tu nauki empiryczne.

² Por. np. T. Sierotowicz, *Nauka a wiara – Przestrzeń dialogu*, Biblos-Tarnów, OBI-Kraków 1997; D. Lambert, *Sciences et théologie – Les figures d'un dialogue*, Éd. Lessius, Bruxelles 1999; W. Artigas, *The Mind of the Universe*, Templeton Press, Philadelphia – London 2000.

musiałby się sprowadzać wyłącznie do metodologicznych nieporozumień. Nie ulega wątpliwości, że istotnie aparat pojęciowy, język, metody i inne narzędzia badawcze nauki i teologii są odmienne i przenoszenie ich z jednej z tych dyscyplin do drugiej prowadziłoby do metodologicznej anarchii, ale nie jest wcale *a priori* oczywiste, że mimo to nauki i teologia nie mają sobie nawzajem niczego do powiedzenia. Co więcej, historia ich wzajemnych relacji wskazuje na coś zupełnie przeciwnego. Jeżeli nawet pomiędzy tymi dwoma obszarami poznawczymi dochodziło do ostrych konfliktów, to zwykle wynikało z nich coś interesującego zarówno dla nauki, jak i dla teologii. Zaryzykowałbym mocniejsze twierdzenie: ilekroć teologia izolowała się od nauk, traciła coś ze swojej aktywności i malał jej wpływ na ogólną kulturę. Oczywiście z góry nie można przesądzać natury tych relacji pomiędzy nimi; być może sprowadzały się one do psychologicznych lub społecznych oddziaływań, nie można jednak wykluczyć, iż oddziaływania te bywały (i bywają!) tak silne właśnie dlatego, że kryją się za nimi jakies głębsze racje.

W dialogu pomiędzy teologią a naukami metodologiczny rygor powinien być zachowany i prawdą jest, że pośrednikiem w tym dialogu powinna być filozofia. Ale by to uzasadnić, nie trzeba powoływać się na różne „porządki” lub „płaszczyzny”; wystarczy racja „bardziej formalna”: porównując naukę i teologię, automatycznie ustawiamy się w pozycji „meta” w stosunku do obydwu tych dyscyplin. A to już wystarczy, by stwierdzić, że nie znajdujemy się w obrębie żadnej z nich, lecz w obszarze filozoficznej refleksji nad jedną i drugą.

Jeżeli chcemy być metodologicznymi purystami, to musimy stwierdzić jeszcze coś więcej: w istocie często znajdujemy się w pozycji „metameta” w stosunkach do nauk i do teologii. Rzadko bowiem porównujemy bezpośrednio dane naukowe z danymi teologicznymi. Zwykle pomagamy sobie tym, co na temat nauki mówi filozofia nauki, a w nasze rozważania teologiczne często również uwikłana jest filozoficzna refleksja nad teologią³.

Przestrzeganie standardowych reguł wypracowanych przez filozofię języka, dotyczących właściwego posługiwania się różnymi poziomami językowymi, w zasadzie wystarczy, by uchronić się przed metodologicznym chaosem w dialogu teologia-nauki, a stosując te reguły, unikamy „wtretów ideologicznych” w rodzaju „różnych porządków” lub „nieprzecinających się płaszczyzn”, które już *a priori* narzucają pewne rozwiązania (często zresztą rozwiązania pozorne).

2. Metoda i treść

Metodologia nie załatwia jednak wszystkich problemów związanych z dialogiem pomiędzy naukami a teologią, lecz ustala jedynie niektóre reguły gry. Właściwy dialog nie rozgrywa się bowiem przez przypominanie metodologicznych reguł, ale

³ Filozofia teologii (dyscyplina filozoficzna różna od tzw. metodologii teologicznej) stawia dopiero pierwsze kroki, ale *implicitie* często się nią posługujemy w wielu dyskusjach, wychodzących bezpośrednio poza ściśle teologiczne analizy.

sięga także do treści zarówno naukowych, jak i teologicznych. W literaturze anglosaskiej mówi się o tzw. *case studies*; polegają one na tym, że bierze się na warsztat jakiś konkretny problem dotyczący nauki i teologii, np. jakiś konkretny konflikt pomiędzy nimi – czy to z przeszłości (najczęściej!), czy to współczesny – i poddaje się go wszechstronnym analizom. Wykorzystuje się przy tym reguły metodologiczne, ale sprawą istotną jest wnikanie w treści konfliktu. I właśnie takie *case studies* wnoszą najwięcej do zrozumienia relacji pomiędzy nauką a teologią. Bardzo często ukazują one, jak bardzo złudne są rozwiązania wywodzące się z apriorycznych ideologii.

Studiowanie konkretnych przypadków dowodzi, że pomiędzy treściami naukowymi i treściami teologicznymi często w historii występowało swoiste sprzężenie zwrotne. Posłużmy się przykładem.

W swoim głębokim studium Amos Funkenstein⁴ ukazuje, w jaki sposób ściśle teologiczne dyskusje prowadzone w średniowieczu przyczyniły się do ukształtowania pewnych ważnych dla nauki pojęć. Jedną z takich dysput jest spór o Bożą wszechmoc: czy Bóg może absolutnie wszystko, np. czy może dowolnie zmieniać prawa matematyki i logiki, czy też jest ograniczony jakimiś apriorycznymi zasadami? Czy może wszystko (*potentia Dei absoluta*), a tylko powstrzymuje się od czynienia pewnych rzeczy „niezwykłych” (*potentia Dei ordinata*)? W pismach Kartezjusza, Newtona i Leibniza (byli oni zarówno twórcami nowej nauki, jak i myślicielami głęboko zaangażowanymi w dyskusje teologiczne) problem ograniczeń Bożej wszechmocy stopniowo był przenoszony na ograniczenia przyrody. Pytanie o to, co Bóg może *ex potentia absoluta* a co *ex potentia ordinata*, coraz wyraźniej przybierało postać pytania o logiczne i fizyczne konieczności w funkcjonowaniu przyrody. A stąd już tylko mały krok do pojęcia prawa przyrody, które jest niczym innym jak tylko pewnym ograniczeniem nałożonym na działanie przyrody: przyrodzie nie wszystko wolno; na przykład planety nie mogą poruszać się inaczej jak tylko zgodnie z równaniami ruchu Newtona.

Amos Funkenstein w następujący sposób podsumowuje swoje analizy:

W ciągu siedemnastego stulecia nowe pojęcie „prawa przyrody” dało nowy impuls i siłę ożywczą staremu, niemal już wyczerpanemu, rozróżnieniu pomiędzy absolutną (*absoluta*) i uporządkowaną (*ordinata*) mocą Boga. Metodologiczne dyskusje na temat teoretycznych podstaw nauki w XVII wieku stały się dalszym ciągiem ćwiczenia w reifikacji modalnych kategorii⁵.

Ostatnie zdanie, wyrażone w przesadnie technicznym żargonie, znaczy mniej więcej tyle, że średniowieczne dyskusje na temat tego, co Bóg *może* („kategorie

⁴ *Theology and Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton University Press, Princeton 1986.

⁵ Tamże, s. 192.

modalne”), w XVII wieku przybrały postać sporu o to, co rzeczywiście zachodzi w przyrodzie („reifikacja modalnych kategorii”).

Przykład poddany analizie przez Funkensteina dotyczy wpływu teologii na nauki przyrodnicze, i to w tak kluczowej kwestii, jaką jest pojęcie prawa przyrody. Postawienie tego zagadnienia prawie natychmiast spowodowało sprzężenie w odwrotnym kierunku: idea, że świat jest rządzony prawami przyrody, wywołała w teologii żywy oddźwięk w postaci długotrwałych (bo ciągnących się do dziś)⁶ sporów dotyczących tego, w jaki sposób Bóg działa w świecie rządzonym przez prawa przyrody. W sporach tych wzięli udział Newton i Leibniz, czego świadectwem jest słynna polemika pomiędzy Leibnizem a Samuelem Clarke’em, uczniem i przyjacielem Newtona⁷. Jedną z konsekwencji tych polemik było powstanie i rozwój deizmu w XVIII stuleciu.

Z historycznego punktu widzenia sprzężenie zwrotne pomiędzy teologią a naukami nie ulega więc żadnej wątpliwości⁸, a historia uczy, że metodologiczne bariery nigdy jeszcze nie wygrały z tym, co się rzeczywiście dzieje.

3. Przedzałożenia, ale skąd?

Często przytacza się następujący argument, mający uzasadnić i wyjaśnić rolę filozofii jako pośredniczki w relacjach pomiędzy teologią a naukami: chcąc porównywać pewne twierdzenia nauki z pewnymi treściami teologicznymi, musimy te pierwsze poddać jakiejś interpretacji, w tym celu musimy korzystać z pewnych założeń ontologicznych lub epistemologicznych. A to już jest filozofią.

⁶ Por. 4 tomy: *Quantum Cosmology and the Laws of Nature* (1993), *Chaos and Complexity* (1995), *Evolution and Molecular Biology* (1998), *Neuroscience and the Person* (1999), *Quantum Mechanics* (2001) pod wspólnym tytułem *Scientific Perspectives on Divine Action*. Tomy te są wydawane przez Vatican Observatory Publications, Vatican City State i Center for Theology and the Natural Sciences, Berkeley.

⁷ Polski przekład tej polemiki znajduje się w: G.W.F. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa... oraz inne pisma filozoficzne* (Biblioteka Klasyków Filozofii), PWN, Warszawa 1969.

⁸ Warto pod tym kątem przestudiować pozostałe partie książki Funkensteina. Np. w rozdziale II dowodzi on, że średniowieczne spory na temat wszechobecności Bożej doprowadziły w XVII wieku do powstania pojęcia absolutnej przestrzeni. Dla tej pojęciowej transformacji kluczowe znaczenie mają poglądy Newtona. Pojęcie absolutnej przestrzeni, przez długi czas funkcjonujące w fizyce klasycznej, miało z kolei swoje teologiczne reperkusje w postaci nowego (w owych czasach) rozumienia stworzenia i wieczności. To rozumienie do dziś pokutuje w potocznych przekonaniach

i w wielu opracowaniach teologicznych.

Istotnie, w rozmaitych rozważaniach nad nauką (nie tylko gdy dyskutuje się jej stosunek do teologii) czyni się różne założenia o charakterze ontologicznym lub epistemologicznym. Rodzi się ważne pytanie: skąd je czerpać?

Wielu filozofów daje na to pytanie niemal spontaniczną odpowiedź: właśnie, pytanie to jasno pokazuje, o ile nie wręcz dowodzi, że nauka wymaga jakiejś filozofii jako swojego „przedzałożenia”. A przez wyrażenie „jakaś filozofia” rozumieją oni zwykle – domyślnie lub jawnie – system filozoficzny, którego są wyznawcami. Przy czym w języku filozofa wyraz „system” oznacza często zbiór stwierdzeń, które on uważa za bezwzględnie prawdziwe. Jeżeli nauka je „przedzakłada”, to znaczy, że nie może się bez nich obejść, czyli potwierdza ich niepodważalność. Tu chciałbym stanowczo zaprotestować. Jest prawdą, że nauka wymaga pewnych filozoficznych przedzałożeń (w braku lepszego, pozostajemy przy tym określeniu), lecz

- po pierwsze, traktuje te przedzałożenia nie jak „filozoficzne dogmaty”, lecz jako robocze hipotezy, które w miarę rozwoju mogą zostać potwierdzone, odrzucone lub zmodyfikowane;
- po drugie, nauka swoich przedzałożeń nie czerpie z żadnego filozoficznego systemu.

To drugie stwierdzenie wymaga wyjaśnienia. Przede wszystkim sam fakt, że nauka traktuje swoje przedzałożenia roboczo i hipotetycznie sugeruje, że nie czerpie ich z żadnego systemu, gdyż w systemach filozoficznych bardzo rzadko jakieś stwierdzenia są traktowane roboczo i hipotetycznie (a jeżeli to się zdarza, dotyczy to na ogół stwierdzeń ubocznych lub wręcz marginesowych).

Oczywiście, wielu uczonych, pisząc na temat przedzałożeń nauki, zapożyczają z jakiegoś znanego sobie systemu lub z jakichś swoich filozoficznych lektur. Nie chodzi mi jednak o genezę naukowych przedzałożeń, o to, co zakładają lub czego nie zakładają poszczególni uczeni lecz o to, jak dane założenia funkcjonują w nauce, co „zakłada nauka”.

Chcąc mówić lub pisać na temat przedzałożeń nauki, musimy używać języka wypracowanego przez filozofię, jesteśmy na ten język skazani, należy on bowiem do ogólnego dziedzictwa kulturowego i – poza wyjątkowymi sytuacjami zupełnie nowej problematyki – byłoby rzeczą niecelową tworzyć sztuczny język, gdy znany język jest dobry i skuteczny. Właśnie ta okoliczność myli wielu filozofów, którzy są skłonni utożsamiać język z systemem.

Można mówić nie tylko o filozoficznych przedzałożeniach nauki, lecz także – nieco szerzej – o jej „filozoficznej otoczce”. Nauka dobrze czuje się w atmosferze pewnych ogólniejszych zagadnień, które ją inspirują, prowokują lub zmuszają do sprzeciwu. Nawet programowe hasła, modne w niektórych okresach, nawołujące do oczyszczenia nauki z filozoficznych naleciałości, są wyrazem pewnego filozoficznego nastawienia i – co więcej – na zasadzie wyzwalania sprzeciwu generują one często nowe idee filozoficzne. Proces sprzężenia zwrotnego pomiędzy otoczką filozoficzną nauki a samą nauką jest nie mniej silny niż w przypadku przedzałożeń, a bardziej rozmyty charakter filozoficznej otoczki sprawia, że jej sprzężenie zwrotne z nauką działa w sposób bardziej nieuchwytny i trudniejszy do analizowania.

Genetycznie zależność przedzałożeń nauki, lub jej filozoficznej otoczki, od historii filozofii jest oczywista. Coraz częściej jednak te przedzałożenia, czy też tę otoczkę, nauka modyfikuje lub nawet zmienia na skutek swoich własnych dokonań. Co to jednak znaczy? Nauka jest bowiem pojęciem abstrakcyjnym. Tworzą ją konkretni ludzie, realizujący konkretne programy badawcze. Jak ten proces się odbywa?

Jest to niewątpliwie proces złożony. Pewne treści filozoficzne pojawiają się zarówno na etapie stawiania naukowych problemów i ich rozwiązywania, jak i potem, gdy interpretuje się wyniki. Nierzadko przyjęte interpretacje skłaniają autorów do filozoficznych uogólnień. Wszystko to razem tworzy wspomnianą „filozoficzną otoczkę”. Jest to określenie trafne, właśnie dlatego, że pozostaje trochę rozmyte, niedookreślone. Rozmytość tę i niedookreśloność potęguje fakt, że zwykle uczeni piszą o swoich filozoficznych przemyśleniach w książkach popularnych, adresowanych do szerszej publiczności. Lecz zdarzają się także bardziej systematyczne studia z pogranicza nauk i filozofii. Niekiedy piszą je zawodowi filozofowie, ale coraz częściej ich autorami są ludzie profesjonalnie zajmujący się nauką. Dostrzegam tu pewne prawidłowości. Filozofowie wykazują tendencję analizowania „tekstu naukowego”, tzn. słownych sformułowań, opisujących procedury badawcze lub ich wyniki. Uczeni łatwiej prześlizgują się nad subtelnosciami języka, ale za to bardziej bezpośrednio ujmują treść problemów. A problemy coraz częściej są tak trudne, że wymagają wieloletniego treningu, by dobrze rozumieć, o co chodzi. „Filozoficzna otoczka” nauki ewoluuje razem z nauką; niektóre jej elementy zostają eliminowane drogą podobną do naturalnej selekcji. Otwiera się tu pole do rzetelnej krytyki filozoficznej. Należy z uznaniem odnotować fakt, że tego rodzaju krytyka coraz częściej ma miejsce w dialogu pomiędzy uczonymi i profesjonalnymi filozofami.

Bynajmniej nie są to zagadnienia o filozoficznie marginalnym znaczeniu. Na przykład, w obrębie najnowszych poszukiwań kwantowej teorii grawitacji pojawiają się takie zagadnienia, jak: możliwość istnienia pozaczasowego i pozaprzestrzennego, natura związków przyczynowych, problem istnienia indywiduów.

A osiągnięcia w dziedzinie tzw. nauk neurokognitywnych wręcz wymuszają rewizję niektórych pojęć z zakresu teorii poznania. Znajomość mechanizmów funkcjonowania pewnych obszarów naszego mózgu i działania aparatu percepcyjnego naszych zmysłów pozwala przynajmniej niektóre aspekty typowo teoriopoznawczych zagadnień przełożyć na pytania eksperymentalne. Na przykład „problem Kanta”: czy nasze poznanie zmysłowe daje wierny obraz zewnętrznego świata? – ma dziś czysto naukową (doświadczalną) składową. Znamy już, między innymi, przekształcenia matematyczne i ich biofunkcjonalne odpowiedniki, jakim podlega sygnał od padnięcia promienia świetlnego na siatkówkę oka, podczas całej jego drogi aż do ośrodka mózgowego. Obraz, na który patrzymy, nie jest po prostu „odbijany” czy „odtworzany” przez nasz system zmysłowy, lecz jest konstruowany, i to w bardzo specyficznym sensie: informacja, docierająca do nas z „zewnętrznego świata”, jest przetwarzana przez układ nerwowy; „kantowskie kategorie” mają postać matematycznych transformacji, jakim podlega elektrochemiczny sygnał przenoszony przez nerwy od oka do mózgu.

Jest prawdą, że w filozoficznej otoczce nauki panuje znaczny chaos i rozbieżność opinii, ale przecież tak zawsze było w filozofii. Należy także pamiętać, że nauka znajduje się obecnie w fazie burzliwego rozwoju i być może okres filozoficznego porządkowania nadejdzie potem. Jedno wydaje się pewne. Nie można mieć nadziei na to, że jakiś system filozoficzny, bez pomocy nauki, odkryje, lub już odkrył, „prawdziwą filozofię” i w jej świetle będzie w stanie właściwie oceniać i interpretować naukowe teorie. Znając ludzki pośpiech w dążeniu do przedwczesnych syntez, można sądzić, że ta strategia zawsze będzie propagowana przez pewnych myślicieli, ale takie aprioryczne filozofie rozwój nauki będzie po prostu ignorować.

4. Filozoficzne przedzałożenia teologii?

Teologia zachodniego chrześcijaństwa bardzo silnie związała się z pewną ściśle określoną tradycją filozoficzną⁹. Związek ten był tak silny, że teologia i filozofia rozwijały się faktycznie w tym samym nurcie myślowym, inspirując się i stymulując nawzajem. Do niedawna trudno było sobie wyobrazić teologię katolicką, która nie byłaby przeniknięta – zarówno w treści, jak i w formie wykładu – elementami arystotelesowskotomistycznej filozofii z silnymi naleciałościami późniejszej tradycji scholastycznej. Po Soborze Watykańskim II nasiliły się próby zastąpienia arystotelizmu innymi systemami filozoficznymi (fenomenologia, filozofia Whiteheada...), a nawet w ogóle wypierania filozofii z dociekań teologicznych, zastępując ją refleksjami snutymi w oparciu o literaturę lub inne obszary kultury. Na tę ostatnią tendencję niewątpliwie miała wpływ teologia protestancka, która od samego początku, w myśl hasła *sola Scriptura*, zadeklarowała rozbrat z tradycyjną filozofią. Wszelkie tego rodzaju próby „rozwadniają” tylko obecność filozofii w teologii, ale nie są w stanie jej całkowicie usunąć. Najbardziej podstawowe pojęcia religijne (Bóg, osoba, wieczność...) są ze swej istoty pojęciami filozoficznymi i to do tego stopnia, że gdyby ktoś zechciał usunąć filozoficzne intuicje, w jakie jest uwikłana potoczna terminologia odpowiadająca tym pojęciom, musiałby po prostu z tych pojęć zrezygnować. Ale trzeba pamiętać o tym, że jeżeli jakaś teologia programowo rezygnuje z usług filozofii, z całą pewnością będzie z niej korzystać nieświadomie, tym samym tracąc nad nią kontrolę.

Tu znowu powstaje pytanie: z jakiej filozofii teologia powinna korzystać? Nie podejmuję się próby udzielenia odpowiedzi na to pytanie. Zresztą odpowiedź i tak byłaby nieskuteczna. Reformy teologii (podobnie jak i każdej innej naukowej dyscypliny) nie da się zadekretować. Teologię można jedynie uprawiać w oparciu o takie czy inne założenia, a do tego potrzeba czegoś znacznie więcej niż jednego, szkicowego studium. Pragnę tylko przy okazji zwrócić uwagę – szkicowo właśnie – na pewną okoliczność.

⁹ Dotyczy to także teologii chrześcijaństwa wschodniego, chociaż w tym przypadku jest to odmienna tradycja filozoficzna.

Jeżeli teologia pozostaje z naukami w sprzężeniu zwrotnym i jeżeli nauki (dziś bardziej niż kiedykolwiek przedtem) przekształcają swoją filozoficzną otoczkę, to czy teologia nie powinna korzystać z tej „naukowo zmodyfikowanej” filozoficznej otoczki? Zapewne otoczka ta nie byłaby w stanie sprostać wszystkim „filozoficznym wymaganiom” teologii, ale mogłaby doskonale spełnić względem niej funkcję usługową, dając jej nowe impulsy rozwoju i większy kontakt ze współczesnością.

Teolog Wesley J. Wildman¹⁰ zauważa, że powstaje obecnie nowa dyscyplina, którą określa jako „akademickie studium nauki i religii”; jest to dyscyplina z pogranicza filozofii, historii, teologii i nauk, zajmująca się analizą relacji pomiędzy teologią a naukami. Ale – jego zdaniem – dyscyplina ta wywiera zadziwiająco mały wpływ na rozwój współczesnej teologii. Miejmy nadzieję, że fakt ten da się wytłumaczyć nowością tej dyscypliny i że w przyszłości sytuacja ulegnie zmianie. Zwykle tego typu procesy trwają długo i wymagają nie tyle przekonania obecnego pokolenia tradycyjnych myślicieli, ile raczej pojawienia się nowego pokolenia, dla którego tezy niegdyś nowe będą już oczywistościami.

W jaki sposób teologia powinna zareagować na nową filozoficzną otoczkę nauki? Zapewne na wiele sposobów, ale jednym z ważniejszych jest konieczność zreinterpretowania niektórych prawd religijnych, tak aby je dostosować do współczesnego naukowego obrazu świata¹¹. Dość obszernie pisze na ten temat Ian G. Barbour w swoim znanym studium pt. „Jak układają się stosunki między nauką a teologią?”¹² Jego zdaniem tego rodzaju reinterpretacja ma miejsce wtedy,

kiedy tradycyjne doktryny przeformułuje się 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 wierzenia religijne mają pozostawać w harmonii z wiedzą naukową, to należy oczekiwać pewnych przystosowań¹³.

¹⁰ *The Quest for Harmony – An Interpretation of Contemporary Theology and Science*, [w:] *Religion and Science – History, Method, Dialogue*, red. W.M. Richardson, W.J. Wildman, Routledge, New York – London 1996, s. 41–60.

¹¹ Obszerniej o tym pisałem w: *Czy fizyka jest nauką humanistyczną?*, Biblos, Tarnów 1998, rozdz. 13.

¹² *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce* 1993, 15, s. 13–22; 1994, 16, s. 3–22.

¹³ Tamże 1994, 16, s. 15–16.

Uwikłanie teologii w archaiczny obraz świata utrzymuje się tak uporczywie tylko na skutek naukowej nieświadomości zarówno wielu teologów, jak i szerokich rzesz wierzących. Dla ludzi zaangażowanych w naukę obciążenie teologii, czy wręcz religii, nieaktualnymi już obrazami świata jest źródłem osobistych konfliktów i odejść od przekonań religijnych. A więc swojego rodzaju reinterpretacja przynajmniej niektórych prawd religijnych jest także koniecznością duszpasterską. Musi ona być dziełem teologów, dobrze poinformowanych w kwestiach naukowych.

Ale – jak już wspomniałem – taki proces nie może się dokonać mechanicznie. Jest to proces długotrwały, a jego główną strategią jest „myślenie religijne w kontekście nauki”. Ten proces już się zaczął i wszystko wskazuje na to, że choć będzie on powolny i pełen zapętleń, nie ma już od niego odwrotu.