

## SPOSOBY OKREŚLANIA RELACJI MIĘDZY NAUKĄ A RELIGIĄ. CZĘŚĆ I<sup>1</sup>

Pierwszym poważnym wyzwaniem dla religii w dobie dominacji nauk przyrodniczych jest sukces metod naukowych. Nauka wydaje się zapewniać jedyną rzetelną drogę do wiedzy. Wielu ludzi postrzega naukę jako obiektywną, uniwersalną, racjonalną i opartą na solidnych danych obserwacyjnych. Religia, przeciwnie, wydaje się subiektywna, zaściankowa, afektywna i oparta na wzajemnie niezgodnych tradycjach lub autorytetach. Metody badawcze stosowane w nauce, abstrahując od jakichkolwiek konkretnych odkryć naukowych i teorii, są tematem części pierwszej. Rozdział pierwszy zawiera ogólny zarys współczesnych poglądów na relację pomiędzy metodami nauki i religii. Rozdział drugi i trzeci zgłębiają podobieństwa i różnice pomiędzy tymi dwoma dziedzinami i zawierają opracowanie moich wniosków w odniesieniu do przekonań religijnych w dobie dominacji nauki.

---

<sup>1</sup> Tekst oryginalny został opublikowany po raz pierwszy w materiałach po sympozjum, które odbyło we wrześniu 1987 roku w Castel Gandolfo, i ukazał się pod tytułem: *Religion in Age of Science by Ian Barbour*, chap. 1: Ways of Relating Science and Religion, w: *Physics, Philosophy and Theology*, ed. R.J. Russell, W.R. Stoeger, G.V. Coyne, Vatican City State 1988, s. 21-48. Dostępny w Internecie: <http://media.sabda.org/alkitab-2/Religion-Online.org%20Books/Barbour,%20Ian%20-%20Religion%20in%20an%20Age%20of%20Science.pdf> [dostęp: 15.11.2015 r.] Poprzednie tłumaczenie na język polski: I.G. Barbour, *Jak układają się stosunki między nauką a teologią*, przekł. S. Cyran [i in.], „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” XV (1993), s. 3-22.

Aby przedstawić systematyczny przegląd głównych współczesnych stanowisk, pogrupowałem je w niniejszym rozdziale w cztery kategorie: *Konflikt*, *Niezależność*, *Dialog* i *Integracja*. Niekiedy trudno zaszeregować poszczególnych autorów do któregoś z nich; ktoś może się zgadzać ze zwolennikiem określonego stanowiska w odniesieniu do pewnych zagadnień, ale nie musi być tego samego zdania co do innych. Jednakże ogólny zarys możliwych alternatyw pomoże nam porównać je w ostatnim rozdziale. Po dokonaniu przeglądu tych czterech wzorcowych stanowisk przedstawię racje przemawiające za *Dialogiem* oraz, z pewnymi zastrzeżeniami, za niektórymi wersjami *Integracji*.

Każdy pogląd dotyczący relacji nauki i religii odsłania filozoficzne założenia. Dlatego też nasza dyskusja musi czerpać z trzech dyscyplin, a nie tylko z [tytułowych] dwóch: *nauki* (empiryczne badanie porządku przyrody), *teologii* (krytyczna refleksja nad życiem i poglądami wspólnoty religijnej) i *filozofii*, zwłaszcza epistemologii (analiza charakterystycznych cech badania i wiedzy) oraz metafizyki (analiza najbardziej ogólnych cech rzeczywistości). Teologia dotyczy przede wszystkim przekonań religijnych, które należy zawsze rozpatrywać w szerszym kontekście tradycji religijnych, obejmujących pisma święte i wspólnotowe obrzędy, osobiste doświadczenia i normy etyczne. W szczególności koncentruję się na epistemologicznych założeniach obecnych u współczesnych zachodnich autorów piszących o relacji pomiędzy nauką a przekonaniami religijnymi.

## I. KONFLIKT

Naukowy materializm stoi w opozycji do całego spektrum stanowisk teologicznych, począwszy od literalizmu biblijnego. Zarazem oba te stanowiska posiadają kilka cech wspólnych, co skłania mnie do omówienia ich razem. Oba zakładają, że istnieje poważny konflikt pomiędzy współczesną nauką a klasycznymi, religijnymi przekonaniami. Oba poszukują wiedzy, która ma solidne podstawy – począwszy od logiki i danych zmysłowych w jednym przypadku, po nieomyłne Pismo Święte w drugim. W końcu oba głoszą, że nauka i teologia formułują przeciwstawne tezy

dotyczące tej samej dziedziny, mianowicie historii natury, co prowadzi do tego, że należy opowiedzieć się za jedną z nich.

Sugeruję, że każde z tych stanowisk przejawia niewłaściwe rozumienie nauki. Oba stanowiska nie przestrzegają właściwych granic nauki. Naukowy materializm rozpoczyna z poziomu nauki, a kończy, formułując ogólne filozoficzne twierdzenia. Natomiast literalna biblistyka przechodzi od teologii do stawiania tez na temat kwestii naukowych. W obu tych szkołach myślenia nie respektuje się w sposób dostateczny swoistości tych dyscyplin.

W walce pomiędzy boa dusicielem a guźcem zwycięzca, kimkolwiek on jest, połyka zwyciężonego. W przypadku naukowego materializmu nauka pochłania religię. Natomiast na gruncie literalnej biblistyki to religia pochłania naukę. Tej walki można uniknąć, jeżeli zajmie się odzielne terytoria bądź, jak sugeruję, przejdzie się na odpowiednią dietę<sup>2</sup>.

## 1. NAUKOWY MATERIALIZM

Naukowy materializm przyjmuje dwa twierdzenia: (1) metoda naukowa jest jedyną niezawodną drogą do zdobycia wiedzy, (2) materia (albo materia i energia) jest fundamentem rzeczywistości we Wszechświecie.

Pierwsze jest twierdzeniem *epistemologicznym*, dotyczącym własności badania i wiedzy. Drugie jest *metafizyczną* bądź ontologiczną tezą o naturze rzeczywistości. Oba te twierdzenia są związane z założeniem, że tylko byty i przyczyny, o których traktuje nauka, są realne; tylko nauka może stopniowo odsłaniać naturę rzeczywistości.

Ponadto wiele form materializmu przejawia *redukcjonizm*. Redukcjonizm epistemologiczny twierdzi, że prawa i teorie wszystkich nauk w zasadzie dają się zredukować do praw fizyki i chemii. Redukcjonizm metafizyczny zakłada, że składowe elementy każdego systemu stanowią jego najbardziej fundamentalną rzeczywistość. Materialista wierzy, że wszystkie zjawiska zostaną ostatecznie wyjaśnione w kategoriach dzia-

<sup>2</sup> Za tę parabolę dziękuję Tedowi Petersowi, który zabrał głos na sympozjum w Lutrańskiej Szkole Teologii w Chicago 17 listopada 1988 roku.

łania materialnych komponentów, będących jedynymi rzeczywistymi przyczynami w świecie. Analiza części każdego systemu jest oczywiście niezmiernie przydatna w nauce, ja jednak wskażę, że badanie wyższych poziomów organizacyjnych w ramach większych całości jest równie wartościowe. Naturalizm ewolucyjny niekiedy unika redukcjonizmu i uznaje, że charakterystyczne zjawiska wyłoniły się na wyższych poziomach organizacji, jednak podziela przekonanie, że metoda naukowa jest jedynym akceptowalnym sposobem badania.

Rozważmy twierdzenie, że metoda naukowa jest jedyną wiarygodną formą wiedzy. Nauka wychodzi od odtwarzalnych powszechnych danych. Formuluje się teorie, a ich implikacje testuje w oparciu o eksperymentalne obserwacje. Dodatkowe kryteria, takie jak: koherencja, ogólność treści i owocność, wpływają na wybór pomiędzy teoriami. Religijne przekonania nie są akceptowane w tym sposobie myślenia, ponieważ religii brakuje owych powszechnie dostępnych danych, tego rodzaju eksperymentalnego testowania i takich kryteriów ewaluacji. Jedynie nauka jest obiektywna, otwarta, uniwersalna, kumulatywna i progresywna. Tradycyjne religie, w przeciwieństwie do niej, uważa się za subiektywne, zamknięte, zaściankowe, bezkrytyczne i odporne na zmianę. Zobaczymy, że historycy i filozofowie nauki kwestionowali taką idealizację obrazu nauki, natomiast wielu naukowców akceptuje ją, uważając, że podważa ona wiarygodność religijnych przekonań.

Filozofowie reprezentujący *logiczny pozytywizm* od lat 20. do 40. XX wieku twierdzili, że dyskurs naukowy jest wyznacznikiem wszystkich sensownych języków. Mówiono, że twierdzenie (z wyjątkiem abstrakcyjnych relacji logicznych) jest sensowne tylko wtedy, gdy jest ono zdaniem empirycznym podlegającym weryfikacji w oparciu o dane zmysłowe. Twierdzeń formułowanych na gruncie etyki, metafizyki czy religii nie traktowano ani jako prawdziwe, ani fałszywe, ale jako bezsensowne pseudo-zdania, stanowiące wyraz emocji bądź preferencji, pozbawiony znaczenia poznawczego. Całe przestrzenie ludzkiego języka i doświadczenia zostały w ten sposób wyeliminowane z poważnej dyskusji, ponieważ nie podlegały one weryfikacji, którą zapewniała nauka. Jednak krytycy odpowiadali, że dane zmysłowe nie stanowią niepowątpiewalnego punktu wyjścia dla nauki, ponieważ są już skonceptualizowane i uteoretyzowane. Interakcja pomiędzy obserwacją i teorią jest bardziej złożona, niż to

zakładali pozytywiści. Pozytywiści wykluczali ponadto problemy metafizyczne, a zarazem często zakładali metafizykę materialistyczną. Od czasu późnych pism Wittgensteina językoznawcy argumentują, że nauka nie może być wyznacznikiem dla całego sensownego dyskursu, ponieważ język posiada wiele różnych sposobów użycia i funkcji.

Większość programów telewizyjnych Carla Sagana i jego książka pt. *Cosmos* zawiera fascynującą prezentację odkryć współczesnej astronomii, ale co jakiś czas wtrąca on własne uwagi o charakterze filozoficznym, jak choćby: „Kosmos jest wszystkim, co jest, było i będzie”<sup>3</sup>. Mówi on, że świat jest wieczny bądź jego pochodzenie jest niepoznawalne. W wielu miejscach Sagan atakuje chrześcijańskie wyobrażenia Boga, argumentując, że mistyczne i autorytatywne twierdzenia zagrażają rozstrzygającemu charakterowi metody naukowej, która w jego opinii jest „powszechnie aplikowalna”. Natura (w odniesieniu do której Sagan stosuje pisownię wielką literą) staje się obiektem czci, zastępując w tym Boga. Carl Sagan okazuje wielki podziw dla piękna i ogromu kosmosu oraz istniejących w nim powiązań. Siedząc przy panelu sterowania, pokazuje nam cuda Wszechświata, stając się typem nowego najwyższego kapłana, który nie tylko odsłania nam tajemnice, ale też mówi nam, jak powinniśmy żyć. Możemy oczywiście podziwiać ogromną moralną wrażliwość Sagana i jego głęboką troskę o przetrwanie w dobie energii atomowej oraz o ochronę środowiska. Zdaje się jednak, że powinniśmy podać w wątpliwość jego nieograniczoną wiarę pokładaną w metodę naukową, na której – jego zdaniem – powinniśmy polegać, aby nastał czas pokoju i sprawiedliwości.

Sukces biologii molekularnej w wyjaśnianiu wielu podstawowych mechanizmów genetyki i aktywności biologicznej jest często uważany za dowód powodzenia podejścia redukcjonistycznego. Dlatego Francis Crick, współodkrywca struktury molekularnej DNA, pisał: „Ostatecznym celem współczesnego podejścia w biologii jest w rzeczywistości wyjaśnienie całej biologii w kategoriach fizyki i chemii”<sup>4</sup>. W rozdziale 6. argumentuję, że w świecie biologii istnieje hierarchia poziomów orga-

<sup>3</sup> C. Sagan, *Cosmos*, New York: Random House, 1980, s. 4. Zob. T. W. Ross, *The Implicit Theology of Carl Sagan*, „Pacific Theological Review” 18(1985), s. 24-32.

<sup>4</sup> F. Crick, *Of Molecules and Men*, Seattle: University of Washington Press 1966, s. 10.

nizacji. To prowadziłyby nas do zaakceptowania doniosłości DNA i roli struktur molekularnych we wszystkich zjawiskach związanych z życiem, ale jednocześnie pozwoliłyby nam rozpoznać odrębność czynności wyższego poziomu i ich wpływ na struktury molekularne.

Książka Jacques'a Monoda *Przypadek i konieczność* zawiera klarowne przedstawienie biologii molekularnej, przeplatane obroną naukowego materializmu. Twierdzi on, że biologia dowiodła braku celowości w naturze. „Człowiek w końcu poznaje swoją samotność w nieczułym ogromie Wszechświata, z którego wyłonił się przez przypadek”<sup>5</sup>. „Przypadek sam w sobie jest źródłem wszelkiej nowości, wszelkiego stworzenia w biosferze”. Przypadek jest „ślepy” i „nieograniczony”, ponieważ losowe mutacje są niezwiązane z potrzebami organizmu; przyczyny poszczególnych zmian są całkowicie niezależne od doboru naturalnego. Monod popiera dogłębny redukcjonizm: „Wszystko może być zredukowane do prostych, oczywistych oddziaływań mechanicznych. Komórka jest mechanizmem. Zwierzę jest mechanizmem. Człowiek jest mechanizmem”<sup>6</sup>. Świadomość stanowi epifenomen, który ostatecznie zostanie wyjaśniony na poziomie biochemicznym.

Monod stwierdza, że ludzkie zachowanie jest zdeterminowane genetycznie; niewiele natomiast mówi o roli języka, myślenia czy kultury w życiu człowieka. Sądy wartościujące są całkowicie subiektywne i arbitralne. To ludzkość sama w sobie jest twórcą wartości; założenie mówiące o zakorzenieniu wartości w naturze rzeczywistości, właściwe dla większości wcześniejszych filozofów, zostało podważone przez naukę. Jednakże Monod zachęca nas, abyśmy dokonali wolnego i oczywistego wyboru nauki, która będzie naszą najwyższą wartością. Opowiada się za etyką opartą na wiedzy, aczkolwiek nie wskazuje, z czym może się to wiązać, poza wsparciem nauki.

Uważam, że redukcjonizm Monoda jest niewystarczający do wyjaśnienia celowego zachowania oraz świadomości u zwierząt i istot ludzkich. Istnieją bowiem alternatywne interpretacje, w których wzajemna

<sup>5</sup> J. Monod, *Chance and Necessity: An Essay on the Natural Philosophy of Modern Biology*, New York: Vintage 1972, s. 11. Tłum. polskie: J. Monod, *Przypadek i Konieczność*, tłum. J. Bukowski, Warszawa: Głos 1979.

<sup>6</sup> J. Monod, BBC lecture, cytowany w *Poza Przypadkiem i Koniecznością*, ed. J. Lewis, London 1974, s. ix. Książka ta zawiera interesującą krytykę Monoda.

relacja między przypadkiem i prawem jest widziana jako bardziej złożona, niż u Monoda, i da się pogodzić z różnymi formami teizmu. Biochemik i teolog Arthur Peacocke przypisuje przypadkowi pozytywną rolę w badaniu potencjalności obecnych w stworzonym porządku, co byłoby do pogodzenia z ideą boskiego zamysłu (aczkolwiek nie z ideą szczegółowego i z góry ustalonego planu)<sup>7</sup>. Jednak w tym momencie interesuje nas fakt, iż Monod stara się ufać wyłącznie metodom naukowym (oraz arbitralnemu wyborowi aksjomatów etyki). Mówi on, że nauka potwierdza tezę o braku celowości w kosmosie. Oczywiście, trafniej byłoby stwierdzić, że nauka nie interesuje się boskim zamysłem; nie jest to bowiem koncepcja, która byłaby owocna dla rozwoju teorii naukowych.

Jako ostatni przykład rozważmy ewidentną próbę obrony materializmu naukowego, podjętą przez socjobiologa Edwarda O. Wilsona. Jego pisma opisują genetyczne i ewolucyjne powstawanie zachowań społecznych u owadów, zwierząt i ludzi. Stawia on pytanie o to, jak zdolność do samopoświęcenia mogła pojawić się, a potem utrzymać wśród owadów społecznych, takich jak mrówki, jeżeli ich zdolność reprodukcyjna jest sama w sobie poświęceniem. Wilson wskazuje, że takie „altruistyczne” zachowanie zwiększa szanse przeżycia bliskich krewnych o podobnych genach (na przykład w kolonii mrówek); presja selekcyjna będzie preferować takie poświęcenie. Wierzy on, że całość ludzkich zachowań może być zredukowana oraz wyjaśniona ze względu na ich biologiczne pochodzenie i obecną strukturę biologiczną. „Nie jest przesadą powiedzieć, że socjologia i inne nauki społeczne, podobnie jak nauki humanistyczne, są ostatnimi działami biologii, które należy uwzględnić w Nowoczesnej Syntezie”<sup>8</sup>. Umysł zostanie wyjaśniony jako „epifenomen neuronalnej maszyny mózgu”.

Wilson utrzymuje, że praktyki religijne były pożytecznymi mechanizmami przetrwania we wczesnych etapach historii ludzkości, ponieważ przyczyniały się do zachowania spójności danej społeczności. Zarazem mówi on, że siła religii przeminie na zawsze, kiedy ta zostanie wyja-

<sup>7</sup> A. Peacocke, *Creation and the World of Science*, Oxford: Clarendon Press 1979, rozdz. 3.

<sup>8</sup> E.O. Wilson, *Sociobiology: The New Synthesis*, Cambridge: Belknap Press, 1975, s. 4. Cyt. za: E.O. Wilson, *O naturze ludzkiej*, przekł. B. Szacka, Poznań: PIW 1998, s. 4.

śniona jako produkt ewolucji; wówczas zastąpi ją filozofia „naukowego materializmu”<sup>9</sup>. (Jeżeli byłby on konsekwentny, czy musiałby on także powiedzieć, że siła nauki zostanie podważona, jeżeli wytłumaczymy ją jako produkt ewolucji? Czy ewolucyjna proveniencja naprawdę ma coś wspólnego z zasadnością którejkolwiek z tych dziedzin?) Wilson twierdzi, że moralność jest rezultatem głębokich popędów zakodowanych w genach i dlatego „jedyna widoczna funkcja moralności jest taka, aby utrzymywać geny nienaruszonymi”.

Prace Wilsona były krytykowane z perspektywy różnych dziedzin. Antropologowie, na przykład, odpowiadają, że liczne systemy pokrewieństwa nie są zorganizowane zgodnie ze współczynnikami podobieństwa genetycznego oraz że Wilson pomija kulturowe czynniki, które wpływają na ludzkie zachowanie<sup>10</sup>. Uwzględniając współczesny kontekst, preferowałbym twierdzenie, że opisał on ważny obszar biologii, sugerując występowanie pewnych ograniczeń obejmujących ludzkie zachowanie, jednak przesadnie uogólnił swoje wnioski i jednym typem wyjaśniania objął wszystkie możliwe dziedziny, nie pozostawiając miejsca na przyczynowe oddziaływanie innych aspektów ludzkiego życia i doświadczenia. Jego poglądy poddamy dalszej refleksji w rozdziale 7.

Każdy z tych autorów wydaje się zakładać, że istnieje tylko jeden akceptowany typ wyjaśniania, stąd wyjaśnienie w oparciu o astralne początki, mechanizmy biochemiczne czy rozwój ewolucyjny wyklucza wszystkie inne rodzaje wyjaśniania. Poszczególne koncepcje naukowe zostały rozszerzone i ekstrapolowane na obszar pozanaukowy; stały się one obejmującymi wszelkie treści filozofiami naturalistycznymi. Od teorii i koncepcji naukowych oczekuje się dostarczenia wyczerpującego wyjaśnienia rzeczywistości, zapominając przy tym o abstrakcyjnym i wybiórczym charakterze nauki. Filozof Alfred North Whitehead określa taki stan rzeczy jako „sofizmat konkretności nie na miejscu”. Można go nazwać także „uprawianiem metafizyki bez metody”. Skoro jednak materializm naukowy wychodzi od idei naukowych, posiada znaczne oddziaływanie w epoce, która darzy szczególnymi względami naukę.

<sup>9</sup> Tenże, *On Human Nature*, Cambridge: Harvard University Press 1978, rozdz. 8, 9.

<sup>10</sup> Zob. prace Marshalla Sahlinsa, Ruth Mattern, Richarda Buriana, opublikowane w: *The Sociobiology Debate*, ed. A. Caplan, New York: Harper and Row 1978.



## 2. LITERALNA BIBLISTYKA

W ciągu całej historii myśli chrześcijańskiej mamy do czynienia z różnorodnością ujęć Pisma Świętego oraz jego odniesienia do nauki. Augustyn utrzymywał, że kiedy pojawia się konflikt pomiędzy dowiedzioną wiedzą naukową i literalnym odczytaniem Biblii, ta ostatnia powinna być interpretowana metaforycznie, tak jak w przypadku pierwszego rozdziału Księgi Rodzaju. Pismo Święte nie jest skoncentrowane na „postaci i strukturze niebios”; Duch Święty „nie chciał pouczać ludzi o rzeczach niemających znaczenia dla ich zbawienia”<sup>11</sup>. Średniowieczni pisarze uznali różnorodność gatunków literackich oraz poziomów prawdy w Piśmie, a także pozostawili metaforyczne oraz alegoryczne interpretacje wielu kontrowersyjnych fragmentów. Luter i anglikanie kontynuowali tę tradycję, aczkolwiek później niektórzy luteranie i kalwini byli bardziej dosłowni w interpretacji Pisma.

Interpretacja biblijna odegrała swoją rolę w potępieniu Galileusza. Sam Galileusz twierdził, że Bóg objawia się dwojako – poprzez „księgę natury” i „księgę Pisma”; księgi te nie mogą być ze sobą sprzeczne, skoro obie pochodzą od Boga. Galileusz utrzymywał, że autorzy Pisma Świętego byli zainteresowani jedynie sprawami istotnymi dla naszego zbawienia, a w swoich pismach musieli „dostosować się do zdolności zwykłych ludzi” i sposobu wypowiedzi właściwego ich czasom. Jednakże teoria Galileusza była niezgodna z literalną interpretacją niektórych fragmentów Pisma, a ponadto podważała system arystotelesowski, przyjęty przez Kościół w wydaniu tomistycznym. W 350. rocznicę publikacji *Dialogu* papież Jan Paweł II powiedział, że od tamtej pory zysaliśmy „lepszą świadomość metod właściwych dla różnych typów wiedzy”. Kościół, jak mówił, „składa się z jednostek, które są ograniczone i ściśle związane z kulturą i czasem, w których żyją [...]. Kościół tylko dzięki pokornym i wytrwałym wysiłkom uczy rozdzielania istoty wiary od systemów naukowych określonego czasu, szczególnie gdy kulturowo przesiąknięte odczytywanie Biblii wydaje się związane z obowiązującą kosmologią”<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Cyt. za: E. McMullin, *How Should Cosmology Relate to Theology?*, w: *The Science and Theology in the Twentieth Century*, ed. A. Peacocke, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1981, s. 21.

<sup>12</sup> „Origins: National Catholic Documentary Service” 13 (1983), s. 50-51.

W 1984 roku komisja watykańska przyznała, że „hierarchowie Kościoła popełnili błąd, potępiając Galileusza”<sup>13</sup>.

W czasach Darwina ewolucję traktowano jako wyzwanie zarówno dla projektu wpisanego w przyrodę, jak i dla ludzkiej godności (przy założeniu, że nie ma ostrej linii podziału pomiędzy formami: ludzką i zwierzęcą), ale przez pewne grupy była ona rozumiana także jako wyzwanie dla Pisma Świętego. Niektórzy bronili biblijnej nieomyślności i całkowicie odrzucali ewolucję. Do tej pory większość tradycjonalistycznych teologów niechętnie przyjmuje ideę ewolucji – a jeśli to czyni, to tylko z zastrzeżeniem dotyczącym natury ludzkiej, argumentując, iż dusza ludzka nie jest dostępna naukowemu badaniu. Liberalni teologowie zaakceptowali już analizę historyczną tekstów biblijnych („wyższa krytyka”), która polega na badaniu wpływu kontekstów historycznych oraz założeń kulturowych na pisma biblijne. Postrzegali oni ewolucję jako zgodną z ich optymistyczną wizją historycznego rozwoju i mówili o niej jako o Bożym sposobie stwarzania.

W XX wieku Kościół Rzymskokatolicki oraz większość głównych denominacji protestanckich utrzymywały, że Pismo Święte jest ludzkim świadectwem pierwotnego Objawienia, które miało miejsce w czasach proroków oraz w życiu i osobie Chrystusa. Wielu tradycjonalistów i ewangelików przyznaje centralne miejsce Chrystusowi, a przy tym nie upiera się co do niezawodności literalnej interpretacji Biblii. Jednakże mniejsze grupy fundamentalistów i duża część niektórych głównych wyznań religijnych w Stanach Zjednoczonych, jak na przykład Południowa Konwencja Baptystów, uważają, że Pismo Święte jest na wskroś nieomyślne. W latach 70. i 80. XX wieku odnotowano wzrost liczby członków ruchów fundamentalistycznych oraz ich siły politycznej. W przekonaniu wielu członków „The New Right” oraz „The Moral Majority” Biblia nie tylko zapewnia stabilność w czasie szybkich zmian, ale także fundament dla obrony tradycyjnych wartości w okresie moralnego rozkładu (rozwiązłości seksualnej, zażywania narkotyków, wzrostu przestępczości i tak dalej).

Podczas procesu Johna Thomasa Scopesa z 1925 roku argumentowano, że nauczanie o ewolucji w szkołach powinno być zabronione,

<sup>13</sup> „National Catholic Documentary Service” 16 (1986), s. 122. Zob. Cardinal Paul Poupard, *Galileo Galilei: Toward a Resolution of 350 Years of Debate, 1633-1983*, Pittsburgh: Duquesne University Press 1987.

ponieważ jest ona niezgodna z Pismem Świętym. Całkiem niedawno sformułowano nowy argument nazwany „naukowym kreacjonizmem” bądź „nauką kreacyjną”, stwierdzający, że istnieją naukowe dowody kreacji świata, która miała miejsce w ciągu ostatnich kilku tysięcy lat. Prawo, które zostało uchwalone przez ciało ustawodawcze stanu Arkansas w 1981 roku, domagało się, aby w podręcznikach biologii oraz podczas lekcji biologii dla szkoły średniej poświęcono tyle samo miejsca „teorii kreacjonistycznej”, ile teorii ewolucji. Prawo stanowiło, że kreacjonizm powinien być prezentowany wyłącznie jako teoria naukowa, bez odniesienia do Boga bądź Biblii.

W 1982 roku sąd stanowy USA odwołał prawo stanu Arkansas zasadniczo dlatego, że faworyzowało określony pogląd religijny, godząc w konstytucyjną zasadę rozdziału państwa i Kościoła. Choć sama ustawa nie czyniła żadnego bezpośredniego odniesienia do Pisma Świętego, to zawierała wiele zwrotów i pojęć wziętych z Księgi Rodzaju. Pisma liderów ruchu kreacjonistycznego zdradzały ich religijne cele<sup>14</sup>. Wielu z tych, którzy zeznawali przeciwko ustawie, było teologami bądź hierarchami Kościoła sprzeciwiającymi się jej teologicznym założeniom<sup>15</sup>.

Sąd orzekł również, że „nauka kreacyjna” nie jest nauką uznaną. Stwierdzał także, że to wspólnota naukowa, a nie ustawodawca bądź sąd, powinna decydować o statusie teorii naukowych. Wykazano także, że zwolennicy nauki kreacyjnej nie składali artykułów do czasopism naukowych ani tym bardziej ich nie publikowali. W czasie procesu naukowcy przekonywali, że długa historia ewolucji ma istotne znaczenie w niemal wszystkich dziedzinach nauki, włączając w to astronomię, geologię, paleontologię i biochemię, a także wiele działów biologii. Odpowiedzieli także na rzekome dowody naukowe podawane przez kreacjonistów. Twierdzenia o geologicznym potwierdzeniu powszechnego potopu, a także o braku skamieniałości świadczących o formach pośrednich pomiędzy gatunkami okazały się wątpliwe<sup>16</sup>. W 1987 roku Sąd Najwyższy

<sup>14</sup> H. Morris (ed.), *Scientific Creationism*, 2d ed., El Cajon: Master Books 1985.

<sup>15</sup> Zob. L. Gilkey, *Creationism on Trial*, Minneapolis: Winston Press 1985; R.M. Frye (ed.), *Is God a Creationist?: The Religious Case Against Creation-Science*, New York: Charles Scribner's Sons, 1983.

<sup>16</sup> Uzupełnienie sprawozdań ze wspomnianej rozprawy – zob. Ph. Kitcher, *Abusing Science: The Case Against Creationism*, Cambridge: MIT Press 1982.; M. Ruse, *Darwinism Defended: A Guide to the Evolution Controversies*, MA 1982.

USA odrzucił prawo dotyczące kreacjonizmu przyjęte w stanie Luizjana; orzekł, że prawo to ograniczałoby swobodę badań naukowych oraz wspierałoby określony światopogląd religijny<sup>17</sup>.

„Nauka kreacyjna” stanowi zagrożenie dla wolności religijnej i naukowej. Zrozumiałym jest, że poszukiwanie pewności w dobie zamętu moralnego oraz dynamicznych zamian kulturowych sprzyja rozwojowi literalnej biblistyki. Kiedy jednak nastawienie absolutystyczne prowadzi do nietolerancji i próby narzucenia określonego światopoglądu religijnego innym osobom funkcjonującym w ramach pluralistycznego społeczeństwa, wówczas musimy sprzeciwić się temu w imię wolności religijnej. Pewne czynniki powodujące dynamiczne zmiany kulturowe przyczyniły się również do odrodzenia fundamentalizmu islamskiego oraz narzucania ortodoksji w Iranie i innych krajach.

Zagrożenie dla nauki może być widoczne także wówczas, gdy zwolennicy stanowisk ideologicznych próbują używać władzy państwowej do zmiany kształtu nauki, obojętnie, czy byłyby to nazistowskie Niemcy, stalinowska Rosja, Iran Chomeiniego czy kreacjoniści w Stanach Zjednoczonych. Wprawdzie naukowcy nieuchronnie podlegają wpływowi kulturowym oraz założeniom metafizycznym, a także czynnikom ekonomicznym, które w znacznej mierze determinują kierunek rozwoju nauki – wspólnota naukowa nie jest całkowicie autonomiczna bądź wyizolowana od jej kontekstu społecznego – niemniej jednak należy chronić ją przed polityczną presją, mogącą dyktować wnioski naukowe. Nauczyciele nauk przyrodniczych w swojej pracy winni swobodnie czerpać z dorobku tej szerszej wspólnoty naukowej.

Kreacjoniści podnieśli uzasadniony sprzeciw, gdy naturaliści ewolucyjni promowali filozofie ateistyczne w taki sposób, jak gdyby były one częścią nauki. Oba stanowiska błędzą w przekonaniu, że teoria ewolucji jest z natury ateistyczna, utrwalając w ten sposób sztuczną potrzebę dokonania wyboru pomiędzy nauką a religią. Cały ten spór odzwierciedla wady fragmentarycznego i wyspecjalizowanego charakteru wiedzy uzyskiwanej w procesie kształcenia na uczelniach wyższych. Kształcenie naukowców rzadko umożliwia kontakt z historią i filozofią nauki lub jakąkolwiek refleksję na temat związków nauki ze społeczeństwem, etyką

---

<sup>17</sup> „Washington Post”, June 20, 1987, s. A1.

czy religią. Z drugiej strony, duchowieństwo charakteryzuje się niewielką znajomością nauki oraz niechęcią do omawiania na ambonie tematów wzbudzających wątpliwości. W dalszej części rozdziału poddaje analizie ujęcia alternatywne do dwóch wspomnianych, skrajnych stanowisk, tj. materializmu naukowego i literalnej biblistyki.

## II. NIEZALEŻNOŚĆ

Jednym ze sposobów uniknięcia konfliktu pomiędzy nauką i religią jest spojrzenie na te dwie aktywności jako całkowicie niezależne i autonomiczne. Każda z nich posiada swoisty przedmiot oraz charakterystyczne metody, które mogą być uzasadnione na jej własnym gruncie. Zwolennicy tego poglądu stwierdzają, że nauka i religia mają odrębne kompetencje, których nie powinny wzajemnie zawłaszczać. Nauka i religia winny zająć się swoimi sprawami i nie wtrącać się nawzajem do swoich spraw. Każdy sposób badania jest wybiórczy i ma swoje ograniczenia. To ściśle rozgraniczenie jest umotywowane nie tyle pragnieniem uniknięcia niepotrzebnego konfliktu, ile potrzebą wiernego respektowania różnic charakteryzujących każdą dziedzinę życia i myśli. Najpierw przyjrzymy się odmiennym metodom i przedmiotom nauki i religii. Następnie weźmiemy pod uwagę różnicujące je języki i funkcje.

### 1. ODMIENNE METODY

W historii myśli Zachodu wielu było pisarzy, którzy opracowywali problem różnic pomiędzy wiedzą religijną i naukową. W średniowieczu istniała opozycja pomiędzy prawdą objawioną a ludzkimi odkryciami. Mówiono, że Boga można w pełni poznać jedynie dzięki temu, co objawił przez Pismo Święte i Tradycję. Z drugiej strony wskazywano, że struktury przyrody mogą być dostępne samemu człowiekowi dzięki rozumowi i obserwacji. W „teologii naturalnej” istniało także stanowisko pośrednie; utrzymywano, że istnienie Boga (aczkolwiek nie wszystkie jego atrybuty)

może być udowodnione za pomocą racjonalnych argumentów, włączając w to argument z celowości natury.

Tę epistemologiczną dychotomię wspierał metafizyczny dualizm ducha i materii czy duszy i ciała. Ów dualizm ulegał złagodzeniu na tyle, na ile sfera duchowa przenikała sferę materii. Gdy teologowie podkreślali Bożą transcendencję, wielu z nich jednocześnie odwoływało się do Bożej immanencji, a Duch Święty – jak twierdzono – miał działać zarówno w przyrodzie, jak i w ludzkim życiu oraz dziejach świata. Św. Tomasz utrzymywał, że Bóg interweniuje na sposób cudowny w określonych przypadkach, a zarazem nieustannie podtrzymuje porządek natury. Bóg, będąc przyczyną pierwszą, działa przez przyczyny wtórne, będące przedmiotem poznania naukowego, jednak obydwie rodzaje przyczyn znajdują się na zupełnie innych poziomach.

W XX wieku neoortodoksja protestancka starała się powrócić do eksponowanej przez Reformację idei, przyznającej centralne miejsce Chrystusowi, a pierwszeństwo – Objawieniu, akceptując zarazem rezultaty najnowszych badań w zakresie nauk biblijnych i przyrodniczych. (Mówię o Nim raczej jako o Chrystusie, a nie Jezusie, gdyż chodzi o postać historyczną wpisaną już w określoną tradycję interpretacji teologicznej). Według Karla Bartha oraz jego następców Bóg może być poznany jedynie jako objawiony w Chrystusie i przyjęty w wierze. Bóg jest transcendentny, całkowicie różni się od wszystkich stworzeń, jest niepoznawalny, z wyjątkiem tego, co sam o sobie ujawnia. Teologia naturalna budzi wątpliwości, ponieważ opiera się na ludzkim rozumie. Wiara religijna zależy całkowicie od Boskiej inicjatywy, nie zaś od ludzkich odkryć, podobnych do tych spotykanych w nauce. Sferą Boskich działań są dzieje, a nie przyroda. Naukowcy są wolni w prowadzeniu badań, bez ingerencji ze strony teologii, i *vice versa*, ponieważ ich metody i przedmiot są całkowicie różne. W tym miejscu zarysowuje się wyraźna różnica. Nauka jest oparta na obserwacji i rozumie człowieka, podczas gdy teologia jest ufundowana na Boskim Objawieniu<sup>18</sup>.

Zgodnie z tym poglądem Biblię należy traktować poważnie, ale nie dosłownie. Pismo Święte samo w sobie nie jest Objawieniem; jest nato-

<sup>18</sup> Dobrym wprowadzeniem jest: K. Barth, *Dogmatics in Outline*, New York: Philosophical Library 1949. Zob. W.A. Whitehouse, *Christian Faith and the Scientific Attitude*, New York: Philosophical Library 1952.

miast ludzkim, niedoskonałym zapisem wydarzeń związanych z Objawieniem. Przestrzonię Bożego działania nie było dyktowanie tekstu, ale życie osób i wspólnot: narodu Izrael, proroków, osoby Chrystusa i członków pierwszego Kościoła, którzy odpowiedzieli na Jego wezwanie. Teksty biblijne ukazują różne interpretacje tych wydarzeń; musimy uwzględnić ograniczoność ich autorów oraz wpływ uwarunkowań kulturowych na ich myśl. Opinie autorów dotyczące problemów naukowych ujawniają przednaukowe dociekania w epoce starożytnej. Pierwsze rozdziały Księgi Rodzaju winniśmy odczytywać jako symboliczne przedstawienie podstawowych odniesień ludzkości i świata do Boga, jako przesłanie o ludzkiej stworzoności i dobroci porządku naturalnego. Wspomniane nawiązania religijne można oddzielić od starożytnej kosmologii, w ramach której zostały sformułowane.

Innym kierunkiem, który popiera ostre oddzielenie sfer nauki i religii, jest *egzystencjalizm*. Kontrast dotyczy tutaj sfery własnej osobowości i świata obiektów nieosobowych. Pierwsza jest poznana jedynie poprzez subiektywne zaangażowanie, drugą poznaje się w obiektywnym oderwaniu, typowym dla badacza. Przekonanie, wspólne dla egzystencjalistów, czy to proweniencji ateistycznej czy teistycznej, głosi, że autentyczne życie ludzkie możemy poznać jedynie poprzez osobowe zaangażowanie nas samych, jako niepowtarzalnych jednostek podejmujących wolne decyzje. Sens życia zasadza się na zaangażowaniu i działaniu, nigdy zaś w spektakularnej, racjonalistycznej postawie badacza poszukującego abstrakcyjnych pojęć ogólnych i powszechnych praw.

Religijni egzystencjaliści twierdzą, że Boga spotyka się w bliskości i osobowym uczestnictwie w relacji „Ja–TY”, a nie w oderwanej analizie oraz manipulacyjnej kontroli nad procesami przyrody, która charakteryzuje relację „Ja–To” w nauce. Teolog Rudolf Bultmann uznaje, że Biblia często używa obiektywnego języka, mówiąc o działaniu Boga, ale – twierdzi dalej – my możemy zachować oryginalne, doświadczone znaczenie tego rodzaju fragmentów, tłumacząc je na język ludzkiego samorozumienia, język nadziei i lęków, wyborów i decyzji oraz nowych możliwości dla naszego życia. Sformułowania teologiczne muszą być wyrażeniami o przemianie ludzkiego życia poprzez nowe zrozumienie ludzkiej egzystencji. Takie twierdzenia nie mają żadnego związku z teo-

riami naukowymi dotyczącymi zewnętrznych zjawisk, którymi rządzi bezosobowy porządek stałych praw świata<sup>19</sup>.

Wiele z tych problemów podejmuje Langton Gilkey w swych wcześniejszych pismach i w swym zeznaniu na rozprawie sądowej w Arkansas<sup>20</sup>. Dokonuje on następujących rozróżnień: (1) Nauka stara się wyjaśniać obiektywne, powszechne i powtarzalne dane. Religia pyta o porządek i piękno życia w świecie oraz doświadczenia naszego wewnętrznego życia (takie jak wina, lęk i bezsens z jednej strony, a przebaczenie, zaufanie i pełnia z drugiej). (2) Nauka stawia obiektywne pytania typu „JAK?”. Religia stawia personalne pytania „DLACZEGO?”, dotyczące sensu i celu, naszego ostatecznego pochodzenia i przeznaczenia. (3) Podstawą autorytetu nauki jest logiczna spójność i eksperymentalna adekwatność. Ostatecznym autorytetem religii jest Bóg i Objawienie, zrozumiałe dzięki osobom, którym dane jest oświecenie i wgląd, i znajdujące potwierdzenie w naszym własnym doświadczeniu. (4) Nauka czyni ilościowe predykcje, które można testować eksperymentalnie. Religia musi używać języka symbolicznego i analogicznego, ponieważ Bóg jest transcendentny<sup>21</sup>.

W kontekście rozprawy sądowej twierdzenie, że nauka i wiara stawiają całkiem różne pytania i używają różnych metod, okazało się efektywną strategią. Dostarczyło to podstaw metodologicznych do krytyki prób literalistów biblijnych, którzy chcieli wywodzić wnioski naukowe z Pisma Świętego. Mówiąc dokładniej, Gilkey twierdził, że nauka o stworzeniu nie jest dosłownym twierdzeniem o historii natury, ale symbolicznym stwierdzeniem, iż świat jest dobry i uporządkowany oraz zależny od Boga w każdym momencie czasu; twierdzenie to jest istotowo niezależne od przednaukowej kosmologii biblijnej oraz nowoczesnej kosmologii naukowej.

W innych swoich pismach Gilkey rozwija tematy, które później poruszymy w rozdziale pt. „Dialog”. Powiada on, że w pasji naukowca jest obecny „wymiar ostateczności”, zaangażowanie w poszukiwanie praw-

<sup>19</sup> R. Bultmann, *Jesus Christ and Mythology*, New York: Scribner 1958.

<sup>20</sup> Langdon Gilkey uczestniczył jako świadek w rozprawie sądowej przed sądem stanu Arkansas w dniach 7-9 grudnia 1981 roku. Sprawa dotyczyła sporu pomiędzy ewolucjonistami i kreacjonistami o kształt programu nauczania biologii w szkołach stanowych (A. Phy-Olsen, *Evolution, Creationism and Intelligent Design*, Santa Barbara: Greenwood 2010, s. 99).

<sup>21</sup> L. Gilkey, *Creationism on Trial*, s. 108-16. Zob. tenże, *Maker of Heaven and Earth*, Garden City: Doubleday 1959.



dy oraz wiara w racjonalność i jedność natury. Dla naukowca postawa taka stanowi wyraz tego, co Tillich nazywa „ostatecznym zatroskaniem”. Jednakże Gilkey wskazuje na zagrożenia, jakie rodzą się wówczas, gdy nauka jest przedłużeniem całej filozofii naturalistycznej bądź gdy nauce i technologii przypisze się odkupieńczą i zbawczą moc, jak to ma miejsce w liberalnym micie postępu poprzez naukę. Zarówno nauka, jak i religia mogą stać się demoniczne, kiedy znajdują się na usługach ideologii oraz gdy zignoruje się zagadkowość ludzkiej natury<sup>22</sup>.

Thomas Torrance rozwinął pewne rozróżnienia na gruncie neortodoksji protestanckiej. Teologia jest unikalna – powiada – ponieważ jej przedmiotem jest Bóg. Teologia jest „dogmatyczną, lub też charakteryzującą się wysokim stopniem asercji, oraz autonomiczną nauką, funkcjonującą zgodnie z wewnętrznym, właściwym jej samej prawem, rozwijającą swoiste metody badania oraz istotne na jej gruncie kategorie zdeterminowane właściwym jej przedmiotem”<sup>23</sup>. Bóg nieskończenie transcenduje całą stworzoną rzeczywistość i „może być poznany jedynie, gdy sam objawi siebie”, szczególnie w osobie Chrystusa. Możemy jedynie odpowiedzieć przez wiarę temu, co zostało nam dane, pozwalając warunkować nasze myślenie przez ów dar. Na gruncie nauki rozum i doświadczenie mogą odkryć strukturę rzeczywistości, ale tylko w aspekcie przygodności świata. Torrance szczególnie docenia realistyczną interpretację fizyki kwantowej w ujęciu Einsteina oraz broni realistycznej epistemologii tak w nauce, jak i w teologii.

## 2. ZRÓŻNICOWANE JĘZYKI

Jeszcze bardziej efektywnym sposobem oddzielenia nauki i religii jest ujęcie ich w kategoriach języków, które pozostają całkowicie niezależne, ponieważ ich funkcje są całkowicie różne. Logiczni pozytywiści uważali twierdzenia naukowe za normę dla wszelkiego dyskursu, uznając za pozbawione znaczenia każde zdanie niepoddające się weryfikacji empirycznej. Późniejsi filozofowie analityczni, ustosunkowując się do

<sup>22</sup> Tenże, *Religion and the Scientific Future*, New York: Harper and Row 1970, rozdz. 2. Zob. tenże, *Creationism on Trial*, rozdz. 7.

<sup>23</sup> Th. Torrance, *Theological Science*, Oxford: Oxford University Press 1969, s. 281.

tego, podkreślali, że różne typy języka służą odmiennym, niedającym się zredukować do innych, funkcjom. Każdą „grę językową” (jak mawiał Wittgenstein i jego następcy) wyróżnia sposób jej użycia w kontekście społecznym. Nauka i religia służą zupełnie innym celom i żadna z tych dziedzin nie może być oceniana poprzez standardy właściwe dla drugiej. Język naukowy jest używany głównie do przewidywania i kontroli. Teoria stanowi użyteczne narzędzie do zestawiania danych, szukania prawidłowości pośród zaobserwowanych zjawisk oraz praktycznego ich wykorzystania. Nauka stawia rozważnie określone pytania dotyczące zjawisk naturalnych. Nie wolno nam oczekiwać od nauki, aby podejmowała się zadań, do których nie została powołana, dla przykładu nie możemy oczekiwać, by dostarczyła nam pełny obraz świata, filozofię życia bądź zbiór norm etycznych. Naukowcy, gdy tylko opuszczają swoje laboratoria i snują rozważania wykraczające poza obszar ściśle naukowej pracy, nie są mądrzejsi od innych ludzi<sup>24</sup>.

Według filozofów analitycznych szczególną funkcją języka religijnego jest zalecanie określonego sposobu życia, wywoływanie pewnych postaw i zachęcanie do wierności poszczególnym zasadom moralnym. Znaczna część języka religijnego jest związana z rytuałem i praktykami wspólnoty religijnej. Może on również wyrażać osobiste przeżycia religijne i prowadzić do nich. Jedną z większych zalet zwrotu lingwistycznego jest to, że nie skupia się na religijnych wierzeniach traktowanych jako abstrakcyjne systemy myślowe, ale rozpatruje to, w jaki sposób język religijny jest aktualnie używany w życiu poszczególnych ludzi i społeczeństw. Filozofowie analityczni opierają się na podejmowanych przez socjologów, antropologów i psychologów empirycznych badaniach nad religią, jak również odwołują się do literatury tworzonej w różnych tradycjach religijnych.

Niektórzy uczeni po przebadaniu rozmaitych kultur doszli do wniosku, że tradycje religijne są przede wszystkim praktycznymi i normatywnymi wyznacznikami drogi życia. Opowiadania, rytuały i praktyki religijne łączą jednostki w społeczności oparte na wspólnych wspomnie-

<sup>24</sup> Użyteczne streszczenie omawianego podejścia znajdziemy w: F. Ferré, *Language, Logic, and God*, New York: Macmillan 1961; W.H. Austin, *The Relevance of Natural Science to Theology*, London 1976. Zob. S. Toulmin, *The Return to Cosmology*, Berkeley-Los Angeles: University of California Press 1982, cz. 1.

niach, przekonaniach i sposobie życia. Inni uczeni twierdzą, że najważniejszym celem religii jest przemiana osoby. Literatura religijna zawiera obszerne przykłady mówiące o doświadczeniu wyzwolenia z winy przez przebaczenie, zaufaniu przezwyciężającym lęk albo o przejściu z upadku do harmonii. Tradycje wschodnie mówią o wyzwoleniu z niewoli cierpienia i skoncentrowania się na sobie poprzez doświadczenie pokoju, jedności i stanu oświecenia<sup>25</sup>. Są to oczywiście działania i doświadczenia mające niewiele wspólnego z nauką.

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

1. Według poglądu *propozycjonalnego* doktryny religijne są prawdziwymi twierdzeniami o obiektywnych realnościach. „Chrześcijaństwo, w tradycyjnej interpretacji, stwierdza, że jest prawdziwe, uniwersalnie ważne i objawione w sposób nadprzyrodzony”<sup>26</sup>. Jeśli doktryny religijne są prawdziwe bądź fałszywe, a jednocześnie rywalizujące doktryny wzajemnie się wykluczają, to tylko jedna z nich może być prawdziwa. (Neoortodoksja utrzymuje, że doktryny pochodzą z ludzkiej interpretacji wydarzeń objawionych, ale jednocześnie traktuje doktryny jako zdania, którym można przypisać prawdziwość bądź fałsz). Ujęcie propozycjonalne jest formą realizmu, ponieważ sądzi, że możemy formułować wypowiedzi o rzeczywistości takiej, jaką ona jest.
2. Według poglądu *ekspresywnego* doktryny religijne są symbolami wewnętrznych doświadczeń. Liberalna teologia utrzymuje, że doświadczenie świętości jest obecne we wszystkich religiach. Jeśli nawet funkcjonują różnorodne symbolizacje tego samego podstawowego doświadczenia, to wyznawcy różnych tradycji mogą wzajemnie się od siebie uczyć. Ujęcie to podkreśla prywatny i indywidualny wymiar religii, w mniejszym stopniu akcentując aspekty wspólnotowe. Jeśli doktryny są interpretacjami doświadczenia religijnego, to nie popadają w konflikt z naukowym ujęciem przyrody.
3. Według poglądu *lingwistycznego*, który podziela sam Lindbeck, doktryny religijne wyznaczają zasady dyskursu, dotyczącego indy-

<sup>25</sup> F. Streng, *Understanding Religious Life*, Belmont: Wadsworth 1985.

<sup>26</sup> G. Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia: Westminster Press 1984, s. 22.

widualnych i wspólnotowych form życia. Religie są przewodnikami; są „sposobami życia, których uczy się poprzez ich praktykowanie”. Lindbeck przekonuje, że indywidualne doświadczenie nie może stanowić dla nas punktu wyjścia, ponieważ jest już ono ukształtowane przez dominujące konteksty – pojęciowe i lingwistyczne. Opowiadania i obrzędy religijne kształtują rozumienie samego siebie. To podejście pozwala nam zaakceptować specyfikę każdej tradycji religijnej, bez dokonywania jakichkolwiek zastrzeżeń czy generalizacji. Stanowisko to jest przeciwieństwem ujęcia propozycjonalnego. Nie zakłada ono żadnej uniwersalnej prawdy czy podstawowego doświadczenia o charakterze powszechnym; traktuje każdy system kulturowy jako samodzielny. Pogląd lingwistyczny, przez umniejszanie znaczenia wierzeń i prawdziwych twierdzeń, unika konfliktu pomiędzy nauką i teologią, jaki może się pojawić w poglądzie propozycjonalnym, a równocześnie ucieka od indywidualizmu i subiektywizmu właściwego dla podejścia ekspresywnego.

Trzy stanowiska, które rozważyliśmy – neoortodoksja, egzystencjalizm i analiza lingwistyczna – traktują religię i naukę jako niezależne i autonomiczne formy życia oraz myślenia. Każda z nich ma charakter wybiórczy i posiada swoje ograniczenia. Każda z tych dyscyplin wydobywa z całości doświadczenia te własności, którymi jest zainteresowana. Astronom Arthur Eddington opowiedział kiedyś przypowieść o człowieku, który badał życie w głębinach morskich, używając sieci o oczkach wielkości trzech cali. Po kilku próbach człowiek ten doszedł do wniosku, że w głębinach morskich nie ma ryb o rozmiarach mniejszych niż trzy cale. Sposób połowu – jak sugeruje Eddington – determinuje to, co możemy złowić. Jeżeli nauka jest wybiórcza, wówczas nie może rościć sobie prawa do tego, by tworzony przez nią obraz rzeczywistości był zupełny<sup>27</sup>.

Odrębność nauki i religii jest dobrym punktem wyjścia bądź ważnym przybliżeniem. Zachowuje ono bowiem specyficzny charakter każdego z tych przedsięwzięć oraz stanowi użyteczną strategię pozwalającą odpowiedzieć na obydwa wyżej wymienione typy konfliktu. Religia faktycznie posiada właściwe sobie metody, problemy, podejście, funkcje

<sup>27</sup> A. Eddington, *The Nature of the Physical World*, Cambridge: University Press 1928, s. 16.

i doświadczenie, które są odmienne od tych właściwych nauce. Jednak każda z przedstawionych propozycji boryka się z poważnymi trudnościami.

W mojej opinii *neoortodoksja* słusznie podkreśla centralną pozycję Chrystusa i doniosłość Pisma Świętego w tradycji chrześcijańskiej. Stanowisko to jest bardziej umiarkowane w stosunku do literalizmu biblijnego, ponieważ uznaje rolę ludzkiej interpretacji w Piśmie Świętym i w formułowaniu doktryny. Jednak w większości swoich odmian stanowisko to utrzymuje również, że Objawienie i zbawienie dokonuje się jedynie przez Chrystusa, co wydaje się mi problematyczne w odniesieniu do pluralistycznego świata. Większość neoortodoksyjnych autorów podkreśla transcendencję Bożą, pozostawiając niewiele miejsca dla immanencji. Przepaść pomiędzy Bogiem a światem zostaje zdecydowanie zniwelowana jedynie poprzez Wcielenie. Gdy Barth i jego zwolennicy zajmują się doktryną o stworzeniu, ich uwaga skierowana jest głównie na doktrynę o Odkupieniu. Przejawiają oni tendencję do traktowania przyrody jako niepodlegającej zbawieniu sceny, na której odgrywa się odkupienie człowieka, chociaż może ona uczestniczyć w eschatologicznym wypełnieniu się wszystkiego na końcu czasów.

*Egzystencjalizm* słusznie czyni osobiste zaangażowanie centrum wiary religijnej, ale ostatecznie prywatyzuje i interioryzuje religię, zaniedbując jej wspólnotowy wymiar. Jeśli Bóg działa wyłącznie w obszarze osobistym człowieka, nie zaś w obrębie przyrody, wówczas porządek naturalny zostaje pozbawiony religijnej doniosłości, stając się tylko nieosobową sceną dla dramatu indywidualnej egzystencji. Ten antropocentryczny kontekst, skupiający się jedynie na człowieczeństwie, nie zapewnia wystarczającej ochrony przyrody, traktowanej jako zbiór bezosobowych elementów, narażonej wspólnie na maksymalne wykorzystanie [jej zasobów]. Jeżeli religia zajmuje się tylko Bogiem i człowiekiem, a nauka jedynie przyrodą, kto wówczas może powiedzieć cokolwiek o relacji pomiędzy Bogiem a naturą czy pomiędzy człowiekiem a naturą? Z pewnością religia dotyczy sensu życia, ale nie można go oddzielać od wiary w doniosłość kosmosu. Sugeruję, że egzystencjalizm wyolbrzymia rozdźwięk pomiędzy bezosobową, obiektywną postawą w nauce a osobistym zaangażowaniem istotnym dla religii. Osobowy osąd ingeruje

w pracę naukowca, zaś racjonalna refleksja jest ważną częścią dociekania prowadzonego na gruncie religii.

*Teoria lingwistyczna* wreszcie pomogła nam dostrzec różnorodność funkcji języka religijnego. Religia jest w rzeczy samej sposobem życia, a nie tylko zbiorem idei i wierzeń. Jednak praktyka religijna o charakterze wspólnotowym, włączając w to kult i etykę, zakłada pewne charakterystyczne wierzenia. Wbrew instrumentalizmowi, który ujmuje zarówno teorie naukowe, jak i wierzenia religijne jako konstrukty, użyteczne w kontekście określonych celów, opowiadam się za krytycznym realizmem, który utrzymuje, że oba środowiska formułują poznawcze twierdzenia dotyczące rzeczywistości rozciągającej się ponad światem ludzkim. Nie możemy zadowolić się wielością niepowiązanych ze sobą języków, jeśli dotyczą one tego samego świata. Jeżeli zabiegamy o spójną interpretację całego doświadczenia, nie możemy wystrzegać się poszukiwania zunifikowanego poglądu na świat.

Gdyby nauka i religia były całkowicie niezależne, uniknęlibyśmy możliwości zaistnienia konfliktu, choć zarazem przekreślona zostałaby możliwość konstruktywnego dialogu i wzajemnego wzbogacania się. Życia nie doświadczamy jako starannie wydzielonych części; doświadczamy go w pełni i wzajemnym powiązaniu, zanim jeszcze rozwiniemy poszczególne dyscypliny badające różne jego aspekty. Istnieją także biblijne podstawy ku temu, by sądzić, że Bóg jest raczej Panem całego naszego życia i przyrody, aniżeli tylko władcą wyodrębnionej sfery „religijnej”. Ważnym zadaniem stojącym dziś przed nami jest podkreślenie znaczenia teologii przyrody, która zachęcałaby do zdecydowanego zaangażowania w ochronę środowiska naturalnego. Wykażę, że żadna z wyżej omówionych opcji nie spełnia tego zadania.

Z języka angielskiego przełożył  
ks. Łukasz Polkowski

(Część II w kolejnym tomie)