

Ian G. BARBOUR

## JAK UKŁADAJĄ SIĘ STOSUNKI MIĘDZY NAUKĄ A TEOLOGIĄ?

### WPROWADZENIE

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

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

---

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

## 1. KONFLIKT

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

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

### 1.1. Materializm naukowy

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

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

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

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

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

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

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

Im bardziej rozumiemy Wszechświat, tym mniej widzimy dla siebie nadziei. Jeśli nawet nie znajdujemy pociechy w owocach naszych badań, to wciąż jednak odczuwamy potrzebę poznawania [...] Wysilek ten jest jedną z niewielu rzeczy, które naszemu życiu nadają prawdziwie wzniosły wymiar<sup>2</sup>.

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

<sup>1</sup>F. Crick, *Of Molecules and Men*, Seattle 1992, 10.5.

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

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

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

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

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

<sup>4</sup>J. Monod, *Chance and Necessity*, New York 1972, 180.

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

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

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

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

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

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

<sup>7</sup>E. O. Wilson, *Sociobiology: The New Synthesis*, Cambridge 1975, 4.

<sup>8</sup>E. O. Wilson, *On Human Nature*, Cambridge 1979, rozdz. 8, 9.

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

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

## 1.2. Literalizm biblijny

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

Sąd Najwyższy Stanów Zjednoczonych obalił prawo z Arkansas w 1982 roku, ponieważ faworyzowało ono pewien szczególny pogląd religijny, gwałcąc tym samym konstytucyjne oddzielenie państwa od Kościoła. Choć projekt ustawy nie czynił wyraźnego odniesienia do Biblii, wiele zdań i idei było wziętych z Księgi Rodzaju. Pisma przywódców ruchu kreacjonistycznego odsłoniły ich cele religijne<sup>12</sup>. Wielu świadków w procesie przeciwko projektowi ustawy było teologami lub przywódcami kościołów, które nie podzielały jego teologicznych założeń<sup>13</sup>.

Sąd orzekł też, że *creation science* nie jest prawdziwą nauką. Dodano jeszcze, że o statusie teorii naukowych winna decydować społeczność naukowa, a nie instancje legislacyjne czy sądowe. Wykazano, że zwolennicy *creation science* nie tylko nie publikowali swoich teorii, ale wręcz nie przesyłali ich do naukowych czasopism. W trakcie procesu świadkowie–naukowcy wykazali, że długa historia ewolucji zajmuje miejsce centralne we wszystkich niemal gałęziach nauki, włączając astronomię, geologię, paleontologię, biochemię, jak również większość gałęzi biologii. Zajęli też stanowisko wobec rzekomych dowodów naukowych, na które powoływali się kreacjoniści. Wykazali, że twierdzenia o istnieniu geologicznych dowodów powszechnego potopu, o nieistnieniu skamielin dokumentujących przejściowe formy życia między gatunkami są wątpliwe<sup>14</sup>. W 1987 roku Sąd Najwyższy Stanów Zjednoczonych obalił prawo kreacjonistyczne w Luizjanie orzekając, że ta-

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

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

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

kie prawo ograniczyłyby wolność akademicką i faworyzowałyby pewien konkretny religijny punkt widzenia<sup>15</sup>.

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

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

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

## 2. NIEZALEŻNOŚĆ

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

---

<sup>15</sup> „Washington Post”, June 20, 1987, A1.

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

### 2.1. Przeciwstawne metody

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

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

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

dobnych do tych zachodzących w nauce. Sferą działania Boga jest historia, a nie przyroda. Naukowcy są wolni w prowadzeniu swoich badań bez ingerencji teologii, i *vice versa*, ponieważ ich metody i przedmiot są całkowicie niepodobne. Istnieje tu wyraźny kontrast. Nauka opiera się na ludzkiej obserwacji i myśleniu, podczas gdy teologia — na Boskim objawieniu<sup>16</sup>.

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

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

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

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

mułowania teologiczne muszą być wyrażeniami o przemianie ludzkiego życia poprzez nowe zrozumienie osobowej egzystencji. Takie twierdzenia nie mają żadnego związku z teoriami naukowymi dotyczącymi zjawisk zewnętrznych świata, w którym panuje bezosobowy porządek wyznaczany przez stałe prawa<sup>17</sup>.

Langdon Gilkey zajmuje się wieloma z tych tematów w swoich wcześniejszych pismach i w swym wystąpieniu na rozprawie sądowej w Arkansas. Robi on następujące rozróżnienie: (1) Nauka szuka wyjaśnienia obiektywnych, publicznych, powtarzalnych danych. Religia pyta o piękno i porządek w świecie i o doświadczenia naszego wewnętrznego życia (takie jak wina, trwoga i bezsens z jednej strony, a przebaczenie, zaufanie i pełnia z drugiej); (2) nauka stawia obiektywne pytania typu JAK. Religia stawia osobowe pytania DLACZEGO dotyczące sensu i celu, ostatecznego pochodzenia i przeznaczenia; (3) Podstawą autorytetu w nauce jest logiczna zwartość i eksperymentalna adekwatność. Ostatecznym autorytetem w religii jest Bóg i objawienie, tłumaczone przez osoby, którym dane było oświecenie i wgląd, potwierdzone w ich własnym doświadczeniu. (4) Nauka czyni ilościowe predykcje, które można testować eksperymentalnie. Religia musi używać symbolicznego i analogicznego języka, ponieważ Bóg jest transcendentny<sup>18</sup>.

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

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

<sup>17</sup>R. Bultmann, *Jesus Christ and Mythology*, New York 1958.

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

moc, jak to ma miejsce w liberalnym micie postępu przez naukę. Zarówno nauka jak i religia mogą stać się demoniczne, z chwilą gdy zostaną wprężnięte w służbę osobliwych ideologii i gdy zignoruje się zagadkowość natury ludzkiej<sup>19</sup>.

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

## 2.2. Różniące się języki

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

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

<sup>20</sup>T. Torrance, *Theological Science*, Oxford 1969, 281.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[ciąg dalszy w następnym numerze]

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