

## SPOSOBY OKREŚLANIA RELACJI MIĘDZY NAUKĄ A RELIGIĄ. CZĘŚĆ II

### III. DIALOG

Pozostawiając tezę o niezależności, w niniejszej części zarysujemy kilka pośrednich powiązań między nauką i religią, uwzględniając pytania graniczne i metody obydwu tych dziedzin. Rozdział czwarty, zatytułowany *Integracja*, zostanie poświęcony bardziej bezpośrednim związkom uwzględniając okoliczności, w których teorie naukowe wpływają na wierzenia religijne bądź gdy obie dziedziny przyczyniają się do formułowania spójnego obrazu świata lub systemów metafizycznych.

### VI. PYTANIA GRANICZNE

Pewien typ pytań granicznych odnosi się do ogólnych założeń całego przedsięwzięcia naukowego. Historycy zastanawiali się, dlaczego współczesna nauka pojawiła się na judeochrześcijańskim Zachodzie, a nie w innej kulturze. Dobrym potwierdzeniem tego jest doktryna o stworzeniu, która pomogła przygotować grunt pod działalność naukową. Zarówno

w greckiej, jak i biblijnej myśli utrzymywano, że świat jest uporządkowany i poznawalny rozumowo. Niemniej jednak Grecy twierdzili, że ten porządek jest konieczny i wobec tego strukturę świata można wyprowadzić z pierwszych zasad. Nie jest zaskoczeniem, że z powodzeniem zajmowali się matematyką i logiką aniżeli naukami empirycznymi. Jedynie myśl biblijna suponowała przygodny porządek świata zamiast koniecznego. Jeżeli Bóg stworzył formę i materię, to świat nie musiał być taki, jaki jest, stąd obserwując świat, zdobywamy o nim wiedzę. Co więcej, pomimo że przyroda jest realna i dobra, nie jest sama w sobie boska, co było charakterystyczne dla wielu starożytnych kultur. A zatem ludzie mogą przeprowadzać doświadczenia na przyrodzie. Desakralizacja przyrody zachęciła do prowadzenia badań naukowych, choć uwzględniając także wpływy ekonomiczne i kulturowe, przyczyniła się do destrukcji środowiska przyrodniczego i do jego nadmiernej eksploatacji.

Należy zachować umiar i nie przeceniać roli myśli chrześcijańskiej w powstaniu nauki. W średniowieczu nauka arabska przyczyniła się do znaczącego postępu, podczas gdy na Zachodzie jej rozwój hamowało nadmierne akcentowanie roli świata nadprzyrodzonego (pomimo że równolegle rozwijano ważne sprawności techniczne, w szczególności w zakonach monastycznych). Rozwój nowożytnej nauki w Europie wsparty był skoncentrowaniem się na człowieku, właściwym dla Renesansu; rozwojem rzemiosła, wymianą towarów i usług; nowymi formami wypoczynku i kształcenia. Jednak – jak się wydaje – idea stworzenia [świata] stanowiła religijne uprawomocnienie dla uprawiania nauki. Newton i wielu jemu współczesnych wierzyło, że poprzez swoją pracę odczytywali myśl samego Boga. Także kalwińska etyka protestancka wydawała się wydatnie wspierać rozwój nauki. W Royal Society, jednej z pierwszych instytucji wspierających rozwój nauk przyrodniczych, siedmiu na dziesięciu jego członków należało do purytanów i duchowieństwa.

Sądzę, że uzasadnienie wpływu chrześcijaństwa na rozwój nauki jest przekonujące. Odkąd jednak nauka dostatecznie się rozwinęła, jej własne sukcesy były wystarczającym jej uzasadnieniem, bez konieczności religijnej legitymizacji. Przekonania teistyczne, rzecz jasna, nie należą do założeń nauki, skoro wielu naukowców podających się za ateistów lub agnostyków uprawia ją na najwyższym poziomie. Można zaakceptować przygodność i racjonalność przyrody jako stan zastany i poświęcić się

badaniu szczegółowej struktury porządku świata. Jeśli jednak stawia się ogólniejsze pytania, to prawdopodobnie jest się bardziej podatnym na religijne odpowiedzi. Dla wielu naukowców obcowanie z porządkiem wszechświata, z jego pięknem i złożonością wywołuje poczucie zachwytu i czci.

Odwołując się do współczesnych dyskusji, zauważyliśmy, że Torrance utrzymuje specyficzne, neoortodoksyjne rozróżnienie na ludzkie odkrycie i Boże objawienie. Niemniej jednak w najnowszych pismach stwierdza, że na granicy nauki formułowane są pytania religijne, na które sama nauka nie może odpowiedzieć. Cofając się do najwcześniejszej historii kosmosu, astronomia zmusza nas do pytania o źródła zaistnienia szczególnych warunków początkowych. Nauka ukazuje nam porządek, który jest zarówno racjonalny, jak i przygodny (to znaczy, że jego prawa i warunki początkowe nie były konieczne). Jest kombinacją przygodności i racjonalności, która skłania nas do poszukiwania nowych i nieoczekiwanych form racjonalnego porządku. Teolog może więc rzec, że Bóg jest twórczą podstawą i przyczyną przygodnego, choć zarazem racjonalnego i jednolitego porządku Wszechświata. „Powiązanie z racjonalnością mającą podstawę w Bogu sięga tak dalece, że stanowi uzasadnienie tajemniczej i zdumiewającej natury racjonalności wpisanej w Wszechświat, oraz tłumaczy głęboki sens wywoływanej w nas religijnej czci, będącej, jak utrzymywał Einstein, motorem nauki”.

Teolog Wolfhart Pannenberg dokładnie zbadał problematykę metodologiczną. Akceptuje on twierdzenie Karla Poppera o tym, że naukowiec formułuje podatne na sprawdzenie hipotezy testowe i następnie dąży do ich obalenia za pomocą eksperymentu. Pannenberg uważa, że teolog także może użyć uniwersalnych, racjonalnych kryteriów w procesie krytycznego sprawdzania wierzeń religijnych. Jednakże – jak mówi – owe podobieństwa ostatecznie upadają, ponieważ teologia jest badaniem rzeczywistości jako całości; rzeczywistość to nieustający proces, którego przyszłość możemy jedynie antycypować, albowiem jeszcze nie istnieje. Co więcej, teologia zajmuje się jednostkowymi i nieprzewidywalnymi zdarzeniami dziejowymi. W tym przypadku teolog próbuje odpowiadać na innego rodzaju pytania graniczne, wykraczające poza metody naukowe, przy czym graniczność nie dotyczy tutaj warunków początkowych czy podstaw ontologicznych, ale otwartości wobec przyszłości.

Wydaje mi się, że trzech rzymskokatolickich autorzy Ernan McMullin, Karl Rahner i David Tracy są zwolennikami dialogu, aczkolwiek z różnym rozłożeniem akcentów. McMaullin wychodzi od wyraźnego rozróżnienia pomiędzy religijnymi i naukowymi twierdzeniami, co przypomina stanowisko niezależności. Bóg jako pierwsza przyczyna działa za pośrednictwem przyczyn drugich, poznawalnych przez naukę, ale obie znajdują się na różnych płaszczyznach podlegających odmiennym porządkom wyjaśniania. W odniesieniu do siebie samego opis naukowy jest kompletny i nie posiada luk. McMullin jest krytyczny wobec wszelkich prób argumentacji na rzecz Boga z wykorzystaniem zjawisk niewyjaśnionych przez naukę; ma on wątpliwości co do argumentów z projektu lub ukierunkowania ewolucji. Luki w opisie naukowym eliminowane są przez postęp naukowy i tak czy inaczej wskazują na kosmiczną siłę, a nie na transcendentnego, biblijnego Boga. Bóg podtrzymuje cały naturalny porządek i „jest odpowiedzialny na równi i jednakowo za wszystkie zdarzenia”. Teologia nie wnosi swego wkładu w poszczególne teorie naukowe, np. teorie astrofizyczne dotyczące wczesnego kosmosu.

Niektórzy teolodzy uznawali gromadzone dowody na rzecz Wielkiego Wybuchu jako uznanie biblijnego obrazu mówiącego o początku Wszechświata w czasie, co byłoby wyczekiwaną zmianą po konfliktach z przeszłości. Jednakże McMullin utrzymuje, że doktryna o stworzeniu nie jest wcale wyjaśnieniem kosmologicznych początków wszystkiego, ale potwierdzeniem absolutnej zależności świata od Boga w każdym jego momencie. Zamierzeniem Księgi Rodzaju nie było wskazanie, że istniał pierwszy moment w czasie. Co więcej, teoria Wielkiego Wybuchu nie dowodzi, że istniał początek świata w czasie, ponieważ obecna ekspansja może być stadium oscylacyjnego czy cyklicznego modelu Wszechświata. Konkluduje on: „To, czego nie możemy powiedzieć, jest tym, że po pierwsze, chrześcijańska doktryna o stworzeniu *potwierdza* model Wielkiego Wybuchu, czy też po drugie, że model Wielkiego Wybuchu *potwierdza* chrześcijańską doktrynę o stworzeniu”. Jednocześnie stwierdza, że Bóg, decydując o warunkach początkowych i prawach Wszechświata, nie musiałby wykorzystywać żadnych luk lub łamać porządku przyczyn naturalnych. McMullin odrzuca istnienie jakichkolwiek silnych, logicznych związków pomiędzy twierdzeniami o charakterze naukowym i religijnym. Opowiada się za poszukiwaniem luźniejszej formy zgod-

ności pomiędzy nimi. Powinno temu przyświecać „współbrzmienie, nie zaś bezpośrednia zależność”, co ostatecznie sprawia, że obydwa zbiory twierzeń nie są całkowicie niezależne:

„Chrześcijanin nie może oddzielać swojej wiedzy naukowej od wiedzy teologicznej, jak gdyby między nimi z zasady nie były możliwe jakiekolwiek powiązania. Z drugiej strony nauczył się on nieufności wobec prostych prób przechodzenia od jednej do drugiej. Chrześcijanin musi dążyć do spójnego w jakiejś mierze światopoglądu, na który składają się nauka i teologia, a nawet wiele innych form ludzkiej twórczości, jak historia, polityka i literatura. Może on, a nawet musi, walczyć o to, aby teologia i kosmologia harmonijnie przyczyniały się do formowania jego światopoglądu. Jednakże owa zgodność (co pokazują dzieje) jest niepewna, podlegająca nieustannej kontroli i nieznacznym zmianom”<sup>1</sup>.

Dla Karla Rahnera metody i zawartość treściowa nauki i teologii są niezależne, jednak istnieją ważne punkty styku i współzależności, które należy wziąć pod uwagę. Bóg jest poznawany przede wszystkim za pośrednictwem Pisma Świętego i Tradycji, jednak jest też nam wszystkim znany mniej wyraziście i pośrednio jako nieskończony horyzont, w perspektywie którego poznajemy byty przygodne. Rahner rozciąga kantowską metodę transcendentálną, analizując warunki, które czynią wiedzę [o Bogu] możliwą na gruncie neotomizmu. Człowiek poznaje [Boga] poprzez abstrahowanie form z materii; potrzeba czysto umysłowego poznania [Boga] wiąże się z przekroczeniem przedmiotów przygodnych w kierunku Absolutu. Autentyczne ludzkie doświadczenie miłości i zaufania jest doświadczeniem łaski; Rahner dopuszcza skrytość wiary anonimowego chrześcijanina, który jawnie nie uznając Boga bądź Chrystusa, jest oddany prawdzie i dobru<sup>2</sup>.

Rahner utrzymuje, że klasyczne doktryny o naturze człowieka i chrystopologii dobrze pasują do ewolucyjnego punktu widzenia. Istota ludzka stanowi jedność materii i ducha, które choć odrębne, mogą być poznane jedynie w relacji do siebie nawzajem. Nauka zajmuje się materią i dostar-

<sup>1</sup> Ernan McMullin, *How Should Cosmology Relate to Theology?*, [in:] *The Sciences and Theology in the Twentieth Century*, ed. Arthur Peacocke, Notre Dame 1981, s. 52.

<sup>2</sup> Zob. Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith*, New York 1978 (zob. pol. tłum. <http://212.182.39.5/lib/item?id=chamo:56920&theme=kul>).

cza jedynie pewnego wycinka pełnego obrazu, ponieważ doświadczamy siebie samych jako istoty wolne i samoświadome. Ewolucja – poprzez materię do życia, umysłu i ducha – jest wyrazem twórczości Boga działającego przez przyczyny naturalne, która osiąga swój kres w człowieczeństwie i wcieleniu. Materia rozwija się, wychodząc poza swoją wewnętrzną istotę w kierunku ducha, stając się zdolna do osiągnięcia aktywnej samotranscendencji na wyższych poziomach istnienia.

Wcielenie jest zarówno punktem kulminacyjnym rozwoju świata, jak i Bożego objawienia. Rahner utrzymuje, że stworzenie i wcielenie są elementami tego samego procesu wyrażania się Boga. Chrystus, stając się prawdziwym człowiekiem, jest momentem biologicznej ewolucji, która została zorientowana na urzeczywistnienie się Boga w człowieku<sup>3</sup>.

David Tracy również dostrzega aspekt religijny w nauce. Utrzymuje, że pytania religijne powstają w sytuacjach granicznych ludzkiego doświadczenia. W życiu codziennym sytuacje graniczne pojawiają się w doświadczeniu lęku i w zetknięciu się ze śmiercią, jak i w sytuacji doświadczania radości i elementarnej zaufania. Charakteryzuje on dwa rodzaje sytuacji granicznych występujących w nauce: problemy etyczne związane z wykorzystaniem nauki oraz założenia czy warunki stanowiące podstawę badań naukowych. Tracy utrzymuje, że poznawalność świata wymaga racjonalnej podstawy. Dla chrześcijanina źródłem rozumienia tej podstawy są klasyczne teksty religijne i struktury ludzkiego doświadczenia. Jednak wszystkie nasze teologiczne sformułowania są ograniczone i uwarunkowane historycznie. Tracy jest otwarty na przeformułowanie tradycyjnych doktryn według współczesnych kategorii filozoficznych. Akceptuje wiele przejawów filozofii procesu oraz współczesnych prac z zakresu lingwistyki i hermeneutyki<sup>4</sup>.

Czy [wobec tego] jest miejsce na przeformułowanie klasycznych doktryn teologicznych na podstawie odkryć naukowych? Jeśli punkty stykowe pomiędzy nauką a teologią odnoszą się tylko do podstawowych założeń i pytań granicznych, nie należy oczekiwać żadnego przeformu-

<sup>3</sup> Zob. tenże, *Christology within an Evolutionary View of the World. Theological Investigations*, vol. 5, Baltimore 1966. Tenże, *Hominization: The Evolutionary Origin of Man as a Theological Problem*, New York 1965.

<sup>4</sup> Zob. David Tracy, *Blessed Rage for Order*, New York 1975; tenże, *Plurality and Ambiguity*, San Francisco 1987.

lowania. Jeśli jednak istnieją punkty styeczne pomiędzy poszczególnymi doktrynami i teoriami naukowymi (jak na przykład doktryna o stworzeniu i jej odniesieniu do ewolucji biologicznej lub astronomii), także jeżeli przyjmiemy, że wszystkie doktryny są uwarunkowane historycznie, to w zasadzie postęp i przeformułowanie niektórych doktryn, a nie tylko współzależność czy harmonia, są możliwe. Jaki jest charakter i zasięg autorytetu tradycji w teologii? Tomistyczna synteza myśli biblijnej i arystotelesowskiej zajmowała dominującą pozycję w tradycji katolickiej, jednak wykorzystując najnowsze badania z zakresu biblistyki, patrystyki i liturgiki, katolicycy teologowie dołożyli wszelkich starań, aby główne przesłanie płynące z Biblii ukazać w kategoriach interpretacyjnych odległych od wpływów scholastycznych.

## VII. METODOLOGICZNE PARALELE

Pozytywiści wraz z autorami nieortodoksyjnymi i egzystencjalnymi przedstawili naukę jako *obiektywną*, co znaczy, że teorie naukowe są potwierdzone przez jednoznaczne kryteria i testowane na podstawie zgodności z niepodważalnymi i nieuteoretyzowanymi danymi. Zarówno kryteria, jak i fakty naukowe były traktowane jako niezależne od indywidualnych podmiotów oraz wolne od wpływów kulturowych. Religia – przeciwnie – wydawała się *subiektywna*. Jak zauważyliśmy, egzystencjaliści wyolbrzymiali różnice pomiędzy obiektywną bezstronnością w nauce i osobowym zaangażowaniem w religii.

Począwszy od lat pięćdziesiątych [XX wieku – przyp. tłum.], coraz bardziej kwestionowano to ostre rozróżnienie. Okazywało się, że nauka nie jest tak obiektywna, a religia – tak subiektywna, jak sądzono. Pomędzy tymi dziedzinami mogą istnieć różnice w rozłożeniu akcentów, jednak różnice nie są tak wyraźne, jak twierdzono. Fakty naukowe są uteoretyzowane, nie zaś wolne od teorii. Teoretyczne założenia wpływają na wybór, opis i interpretację tego, co uważa się za fakty naukowe. Dodatkowo teorie nie powstają z logicznych analiz faktów, ale są wytworem kreatywnej wyobraźni, w której często ważną rolę pełnią analogie i modele. Modele pojęciowe ułatwiają nam wyobrażenie tego, co nie jest bezpośrednio dostępne w obserwacji.

Wiele z tych samych charakterystyk jest obecnych w religii. Jeśli fakty religijne obejmują doświadczenie religijne, obrzędy i teksty biblijne, to takie dane są dużo bardziej obciążone interpretacjami pojęciowymi. W języku religijnym metafory i modele także są ważne, co zostało omówione w mojej pracy oraz w pracach Sallie McFague, Janet Soskice, Mary Gerhart i Allana Russella<sup>5</sup>. Przekonania religijne nie podlegają rygorystycznemu empirycznemu testowaniu, ale można do nich dochodzić poprzez badania naukowe. Naukowe kryteria spójności, komprehensywności i owocności mają swoje odpowiedniki w myśleniu religijnym.

Wpływową książką Thomasa Khuna *The Structure of Scientific Revolutions* utrzymuje, że zarówno teorie, jak i fakty naukowe są zależne od paradygmatów dominujących we wspólnocie naukowej. Definiuje on paradygmat jako zbiór pojęciowych, metafizycznych i metodologicznych założeń zakorzenionych w tradycji pracy naukowej. Wraz z nowym paradygmatem stare dane poddaje się reinterpretacji i ujmuje się je na nowo oraz poszukuje się nowego typu danych. Wybór pomiędzy paradygmatami nie dokonuje się na podstawie jakiegokolwiek reguły wykorzystującej kryteria naukowe. Ich ocena jest wyrazem opinii wspólnoty naukowej. Przyjęty paradygmat jest odporny na falsyfikację, ponieważ rozbieżności pomiędzy teorią a danymi traktuje się jako anomalie bądź akceptuje się je, wprowadzając hipotezy *ad hoc*<sup>6</sup>.

Na tradycje religijne można również spojrzeć jako na wspólnoty, które dzielą ten sam paradygmat. Interpretacja danych (takich jak doświadczenia religijne i wydarzenia historyczne) jest dużo bardziej zależna od paradygmatu, niż to było w przypadku nauki. Stosuje się tutaj jeszcze w większym stopniu założenia *ad hoc*, aby wyjaśnić dostrzeżone anomalie. Z tego względu paradygmaty religijne są dużo bardziej odporne na falsyfikację. W następnym rozdziale porównamy rolę paradygmatów w nauce i religii.

<sup>5</sup> I.G. Barbour, *Myths, Models, and Paradigms*, New York: Harper & Row, 1974; S. McFague, *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*, Philadelphia: Fortress Press, 1982; J. Soskice, *Metaphor and Religious Language*, Oxford: Clarendon Press, 1985; M. Gerhart, A. Russell, *Metaphorical Process*, Fort Worth: Texas Christian University Press, 1984.

<sup>6</sup> Th. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press, 1970.



Zrewidowany został status obserwatora w nauce. Wcześniejsze stanowiska utożsamiały obiektywność z oddzieleniem obserwatora od obiektu obserwacji. Jednak wpływ procesu obserwacji na obserwowany system jest niezwykle istotny w fizyce kwantowej. W teorii względności najbardziej fundamentalne pomiary takich wielkości, jak: masa, prędkość i długość obiektu zależą od układu odniesienia obserwatora. Stephen Toulmin przeszedł przejście od założenia niezależnego obserwatora do uznania partycypacji obserwatora; cytuje on przykłady z fizyk kwantowych, ekologii i socjologii. Każdy eksperyment jest działaniem, w którym nie jesteśmy tylko obserwatorami, lecz również uczestnikami. Obserwator rozumiany jako przedmiot jest uczestnikiem, którego nie można oddzielić od przedmiotu obserwacji<sup>7</sup>. Fritjof Capra i inni zwolennicy wschodnich religii widzieli tutaj paralełę z tradycjami mistycznymi, które uznają związek poznającego z poznawanym, wywodzący się ostatecznie z uczestnictwa indywiduum w Absolucie.

Michael Polanyi zakłada harmonię metody w odniesieniu do całego spektrum wiedzy i twierdzi, że takie podejście przewycięża dychotomię rozumu i wiary. Unifikującym motywem dla Polanyiego jest osobowe uczestnictwo podmiotu poznającego w całej wiedzy. W nauce sercem odkrycia jest twórcza wyobraźnia będąca bardzo osobistym aktem. Nauka wymaga takich umiejętności, które podobnie jak jazda na rowerze, nie mogą być z góry określone, ponieważ uczymy się przez przykłady i praktykowanie. W przypadku każdej wiedzy musimy wyodrębnić z całości wzorce. Kiedy rozpoznajemy twarz przyjaciela lub stawiamy diagnozę medyczną, wykorzystujemy wiele wskazówek. Nie jesteśmy jednak w stanie zidentyfikować wszystkich szczegółowych danych, na podstawie których przyjmujemy sąd o ostatecznym układzie zdarzeń.

Polanyi utrzymuje, że ocena faktów jest zawsze czynnością uznaniową, osobistym sądem. Nie ma reguł określających, czy niewyjaśniona rozbieżność pomiędzy teorią a doświadczeniem powinna być uznana za anomalną czy też powinna posłużyć do uchylenia teorii. Zwrot ku racjonalności i uniwersalności, nie zaś bezosobowe separowanie, chroni tego rodzaju decyzje przed arbitralnością. Działalność naukowa jest zatem czymś osobowym, ale nie subiektywnym. Innym zabezpieczeniem przed

---

<sup>7</sup> Toulmin, *Return to Cosmology*, cz. 3.

subiektywnością jest przynależność do wspólnoty badawczej, mimo że nigdy nie zdejmuje ona ciężaru indywidualnej odpowiedzialności.

Polanyi uważa, że wszystkie te własności mają jeszcze większą wagę w odniesieniu do religii. Osobiste zaangażowanie jest tutaj jeszcze większe, jednak nie do tego stopnia, aby wykluczyć racjonalność i poczucie powszechnej obowiązywalności. Zakorzenie w tradycji oraz aktualne doświadczenie wspólnoty religijnej są niezwykle kluczowe. Jeśli teologia jest objaśnianiem skutków obrzędowości, to oddanie i zaangażowanie są warunkami rozumienia. W odpowiedzi na redukcjonizm Polanyi charakteryzuje następujące po sobie poziomy rzeczywistości zarówno w ewolucyjnej historii, jak i we współczesnym świecie:

„Wprawdzie, religijne nawrócenie angażuje całą naszą osobę i przemienia całą naszą istotę w taki sposób, w jaki poznanie naturalne nigdy tego nie czyni. Jednak z chwilą uznania dynamiki poznania za podstawową zasadę wiedzy, różnica ujawnia się jedynie jako różnica stopnia. [...] To zapewnia nieustanne wznoszenie się od mniej osobistego poznania dotyczącego materii nieożywionej do przyjemnej znajomości istot żyjących, a nawet jeszcze dalej, aż do poznania odpowiedzialnego bliźniego. Wierzę, że na tym właśnie polega prawdziwe przejście od nauk przyrodniczych do humanistycznych, a także [przejście] od poznania praw przyrody do poznania osoby Boga”<sup>8</sup>.

Kilku innych autorów powoływało się ostatnio na podobne metodologiczne paralele. John Polkinghorne, fizyk i teolog, jednocześnie przytacza przykłady subiektywnych osądów i uteoretyzowanych danych w obydwu dziedzinach oraz broni stanowiska krytycznego realizmu w odniesieniu do obydwu. Wspólnota religijna czerpie dane z pism biblijnych i jej dziejów religijnego doświadczenia. Pomiedzy tymi dziedzinami istnieją podobieństwa w tym, że „każda dopuszcza możliwość korektur, ze względu na potrzebę korelacji teorii z doświadczeniem, i każda z nich jest istotnie zainteresowana bytami, zaś prawda o nich jest bardziej subtelna, niż zakłada to naiwny realizm”<sup>9</sup>. Filozof Holmes

<sup>8</sup> M. Polanyi, *Faith and Reason*, „The Journal of Religion” 41 (1961), s. 244.

<sup>9</sup> J. Polkinghorne, *One World. The Interaction of Science and Theology*, Princeton: Princeton University Press, 1987, s. 64. Zob. tenże, *Science and Creation*, London: SPCK, 1988.

Rolston utrzymuje, że wierzenia religijne interpretują i zbierają w całość doświadczenie, podobnie jak teorie naukowe interpretują i wiążą ze sobą dane doświadczalne. Wierzenia mogą być testowane na podstawie kryterium spójności i zgodności z doświadczeniem. Rolston przyznaje jednak, że osobiste zaangażowanie jest pełniejsze w przypadku religii, albowiem jej pierwszorzędnym celem jest ulepszenie człowieka. Ponadto są jeszcze inne różnice: naukę interesują przyczyny, podczas gdy religia jest zainteresowana osobistym rozumieniem [w sensie: poszukiwaniem sensu]<sup>10</sup>.

Tego rodzaju metodologiczne porównania wydają mi się instruktywne dla obu dziedzin. Zarysuję tutaj jedynie kilka problemów, które wiążą się z takim podejściem:

V. Kiedy pojawiają się próby uwierzytelnienia religii w epoce dominacji nauki, wówczas uwidacznia się pokusa poszukiwania podobieństw i łatwego pomijania różnic. Chociaż w rzeczywistości nauka jest w większym stopniu teoretycznie obciążonym przedsięwzięciem, niż przyjmowali pozytywiści, jasne jest, że jest ona także bardziej obiektywna niż religia, i to we wszystkich wspomnianych znaczeniach. Typy danych, do których odwołuje się religia, są radykalnie odmienne od tych w nauce, a możliwość testowania przekonań religijnych jest bardziej ograniczona.

VI. Odpowiadając na formułowane przez zwolenników tezy o niezależności, można łatwo zbagatelizować wyróżniające cechy religii. W szczególności traktując religię jako system rozumowy i dyskutując jedynie o przekonaniach religijnych, można wypaczyć rozmaite aspekty religii traktowanej jako sposób życia, co bardzo dobrze scharakteryzowali filozofowie analityczni. Przekonania religijne zawsze powinny być rozpatrywane w kontekście życia wspólnoty religijnej i w odniesieniu do celu, jakim jest osobista przemiana.

Rozważania metodologiczne są ważne, ale są jedynie wstępnym etapem w dialogu pomiędzy nauką a religią. Problemy te stają się zwykle zbyt abstrakcyjne i z tego powodu bardziej interesują filozofów nauki i filozofów religii niż badaczy, teologów czy ludzi wierzących. Słusznie jednak zagadnienia metodologiczne stały się przedmiotem kontrowersji w obu tych społecznościach. Ponadto jeśli uznamy metodologiczne po-

<sup>10</sup> H. Rolston, *Science and Religion: A Critical Survey*, New York: Random House, 1987.

dobieństwa, stanie się bardziej prawdopodobne, że zwrócimy uwagę na aspekty istotne. Jeśli teologia w swoim najlepszym wydaniu jest przedsięwzięciem refleksyjnym, mogącym się rozwijać, to może być otwarta na nowe intuicje, łącznie z tymi, które są wyprowadzane na podstawie teorii naukowych.

#### IV. INTEGRACJA

Ostatnia grupa autorów utrzymuje, że jest możliwy jakiś rodzaj integracji pomiędzy warstwą treściową teologii i nauki. Istnieją trzy różne wersje integracji. Na gruncie teologii naturalnej twierdzi się, że o istnieniu Boga można wnioskować na podstawie śladów projektu [boskiego], a dzięki nauce lepiej zdajemy sobie z nich sprawę. W teologii przyrody główne źródło teologii leży poza nauką, choć naukowe teorie mają wpływ na przeformułowanie pewnych doktryn, w szczególności doktryny o stworzeniu. Na gruncie systematycznej syntezy zarówno nauka, jak i religia mają wpływ na kształtowanie spójnej metafizyki, jak to się dzieje w przypadku filozofii procesu.

#### II. TEOLOGIA NATURALNA

Argumenty za istnieniem Boga są opierają się tutaj wyłącznie na rozumie ludzkim, nie zaś na racjach historycznych czy religijnym doświadczeniu. Z pięciu dróg Tomasza z Akwinu można wyprowadzić wiele wersji argumentu kosmologicznego. Jedna z nich podaje, że każde zdarzenie musi posiadać przyczynę, tak więc należy przyjąć istnienie Pierwszej Przyczyny, jeśli chcemy uniknąć *regressus ad infinitum*. Inna wersja stanowi, że cały ciąg przyczyn naturalnych (skończonych lub nieskończonych) jest przygodny i może nie istnieć; jest on zależny od istoty, która istnieje koniecznie. Wszystko to nazwalibyśmy pytaniami granicznymi, ponieważ odnoszą się one jedynie do kwestii istnienia i bardzo ogólnych własności świata. Podobnie argument teleologiczny może wychodzić od

uporządkowania i inteligibilności stanowiących ogólne cechy przyrody. Oprócz tego mogą także być przytaczane specyficzne dowody istnienia projektu w przyrodzie. W tym sposobie argumentacji często czerpie się z rozstrzygnięć nauki.

Pionierzy współczesnej nauki często wyrażali podziw dla harmonijnych współzależności występujących w przyrodzie, które postrzegali jako dzieło Boga. Newton twierdził, że oko nie mogło być zaprojektowane bez posiadanych umiejętności optycznych. Boyle natomiast wychwalał przejawy subtelności projektu dostrzeganego w porządku przyrody. Jeśli świat newtonowski byłby doskonałym zegarem, wówczas jego projektantem byłby deistycznie pojmowany Bóg. W początku XIX wieku Paley zwykł mówić, że jeśli ktoś znajdzie zegarek na wrzosowisku, to w sposób uzasadniony może stwierdzić, że jest on zaprojektowany przez inteligentną istotę. Wiele złożonych części ludzkiego oka jest skoordynowanych tak, aby umożliwić widzenie. Tutaj także można stwierdzić, że obecny był inteligentny projektant. Paley podaje wiele innych przykładów współdziałania struktur w wypełnianiu użytecznych funkcji żywych organizmów.

Hume dokonał krytyki argumentu teleologicznego. Zauważył, że zasada organizująca odpowiadająca za wzorce występujące w przyrodzie może występować wewnątrz organizmów, nie musi być zewnętrzna w stosunku do nich. Dowód ten co najwyżej mógłby się odnosić do istnienia skończonego boga lub wielu bogów, nie zaś do wszechmogącego Stwórcy monoteizmu. Jeśli bowiem w świecie istnieją zło i niepożądane zjawiska, to czy przypisuje się ich istnienie istocie posiadającej mniej życzliwe zamiary? Najpoważniejszy cios temu argumentowi zadał oczywiście Darwin, pokazując, że przystosowanie można wyjaśnić poprzez przypadkowe mutacje i dobór naturalny. Samorzutny i bezosobowy proces mógłby więc wyjaśniać pozorny projekt w przyrodzie.

Wielu protestantów zignorowało tę dyskusję, stwierdzając, że ich przekonania religijne odwoływały się bardziej do objawienia niż do teologii naturalnej. Inni opowiadali się za przeformułowaniem argumentu. Utrzymywali oni, że projekt jest rzeczą oczywistą, choć nie w odniesieniu do poszczególnych struktur indywidualnych organizmów, lecz do właściwości materii oraz praw przyrody, poprzez które w wyniku procesów ewolucyjnych powstały te organizmy. To w projekcie ogólnie ujętego procesu uwidacznia się Boża mądrość. W latach trzydziestych

XX wieku F.R. Tennant dowodził, że przyroda jest zunifikowanym systemem wzajemnie wspierających się struktur, które doprowadziły do powstania organizmów żywych i zapewniły warunki ludzkiej moralności oraz estetycznemu i intelektualnemu życia<sup>11</sup>. Próby przeformułowania argumentu teleologicznego są powszechne pośród katolików obrządku łacińskiego, dla których teologia naturalna zazwyczaj zajmowała istotne miejsce, pełniąc rolę przygotowawczą wobec prawd teologii objawionej<sup>12</sup>.

Brytyjski filozof Richard Swinburne sformułował rozbudowaną formę obrony teologii naturalnej. Rozpoczyna od omówienia teorii konfirmacji na płaszczyźnie filozofii nauki. W procesie rozwoju nauki nowe dane nie potwierdzają teorii. Teoria posiada bowiem początkową wiarygodność, a w świetle nowych danych prawdopodobieństwo jej prawdziwości wzrasta bądź maleje (twierdzenie Bayesa). Swinburne sugeruje, że istnienie Boga posiada również taką początkową wiarygodność ze względu na swoją prostotę oraz dlatego że dostarcza bezpośredniego wyjaśnienia świata w kategoriach intencji sprawcy. Pokazuje także, że fakt panującego w świecie porządku zwiększa prawdopodobieństwo hipotezy teistycznej. Ponadto utrzymuje, że nauka nie może wyjaśnić obecności istot świadomych w świecie. Aby wyjaśnić pojawienie się świadomości, potrzeba „czegoś spoza sieci praw fizycznych”. Wreszcie, doświadczenie religijne stanowi „kolejne kluczowe/doniosłe potwierdzenia”. [Swoje rozważania] Swinburne kończy stwierdzeniem: „Na podstawie wszelkich dostępnych nam dowodów teizm jest bardziej prawdopodobny niż jego negacja”<sup>13</sup>.

Najnowszą interpretacją argumentu z projektu jest zasada antropiczna formułowana na gruncie kosmologii. Astrofizycy zauważyli, że życie na Ziemi byłoby niemożliwe, gdyby tylko niektóre stałe fizyczne czy warunki we wczesnym wszechświecie miały choćby nieznacznie różną wartość od tej, którą posiadały. Wszechświat wydaje się być „dobrze dostrojony” do możliwości powstania życia. Dla przykładu Stephen Haw-

<sup>11</sup> Zob. F.R. Tennant, *Philosophical Theology*, vol. 2, Cambridge University Press, 1930.

<sup>12</sup> Zob. W.N. Clarke, S. J., *Is Natural Theology Still Possible Today?*, [in:] *Physics, Philosophy, and Theology: A Common Quest for Understanding*, eds. R.J. Russell, W.R. Stoeger, S. J., G.V. Coyne, The Vatican: Vatican Observatory–Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988.

<sup>13</sup> R. Swinburne, *The Existence of God*, Oxford: Clarendon Press, 1979, s. 291.

king pisze: „Gdyby początkowe tempo ekspansji było mniejsze o jedną tysięczną jednej milionowej jednej milionowej procenta, to wszechświat już dawno zapadłby się ponownie”<sup>14</sup>. Freeman Dyson wyciąga z tych spostrzeżeń następujące wnioski: „Z zachodzenia tych fizycznych i astronomicznych koincydencji wnioskuję, że świat jest niespodziewanie gościnnym miejscem dla żyjących stworzeń. Będąc badaczem obeznanym ze sposobami myślenia i językiem właściwymi dla wieku dwudziestego, a nie osiemnastego, nie twierdzę, że budowa wszechświata dowodzi istnienia Boga. Twierdzę jedynie, że budowa wszechświata jest zgodna z hipotezą głoszącą, że umysł odgrywa zasadniczą rolę w jego funkcjonowaniu”<sup>15</sup>.

John Barrow i Frank Tipler podają dużo więcej przykładów pokazujących, że we wczesnym wszechświecie występowały ekstremalne wartości różnych sił<sup>16</sup>. Filozof John Leslie broni zasady antropicznej ujmowanej jako argument z projektu. Zwraca jednak uwagę, że alternatywnym wyjaśnieniem byłaby koncepcja wielu światów (albo w formie następujących po sobie cykli oscylującego wszechświata albo w formie światów istniejących równocześnie w odrębnych obszarach). Owe światy mogłyby być różne od siebie, a nam trafiło się być w jednym z tych, który posiada wielkości umożliwiające pojawienie się życia<sup>17</sup>. Ponadto niektóre z tych na pozór przypadkowych warunków mogą się okazać konieczne ze względu na bardziej podstawową teorię unifikacji, nad którą obecnie pracują fizycy.

Biskup Birmingham Hugh Montefiore utrzymuje, że jest wiele przykładów istnienia projektu we wszechświecie, włączając w to zasadę antropiczną i kierunkowość ewolucji. Niektóre z podawanych przez niego przykładów, takich jak hipoteza Gai Jamesa Lovelocke’a oraz koncepcja pól morfogenetycznych Ruperta Sheldrake’a, są dużo bardziej kontrowersyjne i posiadają znacząco mniejsze poparcie w społeczności naukowej. Montefiore nie twierdzi, że owe argumenty dowodzą istnienia Boga, lecz

<sup>14</sup> S.W. Hawking, *A Brief History of Time*, New York: Bantam Books, 1988, s. 291.

<sup>15</sup> F. Dyson, *Disturbing the Universe*, New York: Harper & Row, 1979.

<sup>16</sup> J. Barrow, F. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford and New York: Oxford University Press, 1986.

<sup>17</sup> J. Leslie, *How to Draw Conclusions from a Fine-Tuned Universe*, [in:] *Physics, Philosophy, and Theology*, eds. Russell et al.

stwierdza jedynie to, że wspomniane twierdzenia są bardziej prawdopodobne niż inne wyjaśnienia<sup>18</sup>.

Dyskusja dotycząca zasadności każdego z tych argumentów ciągle trwa i powrócimy do niej w dalszym rozdziale. I gdyby nawet te argumenty zostały przyjęte, nie doprowadzą nas do osobowego i żywego Boga Biblii, na co wskazał Hume, ale jedynie do inteligentnego, oddalonego od świata projektanta. Dodatkowo nieliczne osoby, jeśli w ogóle jakiegokolwiek, nabyły swoje przekonania religijne na podstawie takich argumentów. Teologia naturalna może wykazać, że istnienie Boga jest wiarygodną hipotezą, jednak ten sposób argumentacji jest oderwany od rzeczywistego życia wspólnoty religijnej.

## 1. TEOLOGIA PRZYRODY

Teologia przyrody nie stawia w punkcie wyjścia [osiągnięć] nauki, jak to się dzieje w pewnych odmianach teologii naturalnej. Przeciwnie, rozpoczyna od tradycji religijnej wspartej doświadczeniem religijnym oraz historycznym ujęciem objawienia. Utrzymuje się zarazem, że pewne tradycyjne doktryny powinny zostać przeformułowane w świetle współczesnej nauki. W tym ujęciu nauka i religia są rozumiane jako względnie niezależne źródła idei, choć jednak w pewnych miejscach ich zainteresowania są zbieżne. Odkrycia naukowe wpływają w szczególności na doktryny dotyczące stworzenia, opatrności i natury ludzkiej. Jeśli więc przekonania religijne mają pozostawać w harmonii z wiedzą naukową, muszą się dokonać pewne dostrojenia czy modyfikacje. Teolog będzie jednak chciał czerpać głównie z takich wyników nauki, które są powszechnie akceptowane, aniżeli ryzykować dostosowywaniem się do ograniczonych lub spekulatywnych teorii obciążonych wysokim ryzykiem odrzucenia w przyszłości.

Nasze rozumienie ogólnych własności przyrody wpłynie na nasze modele relacji Boga do przyrody. Przyroda jest dziś rozumiana jako zmienny proces ewolucyjny z długą historią pojawiających się nowości, opisywanych za pomocą kategorii przypadku i prawidłowości. Naturalny

---

<sup>18</sup> H. Montefiore, *The Probability of God*, London: SCM Press, 1985.



porządek jest ekologiczny, współzależny i wielopoziomowy. Te własności zmodyfikują nasze postrzeganie relacji Boga i ludzkości do przyrody pozbawionej pierwiastka ludzkiego. To z kolei będzie miało wpływ na nasz stosunek do przyrody i przyniesie praktyczne konsekwencje dla etyki środowiskowej. Zmieni się także ujęcie problemu zła w świecie postrzeganym jako zmienny zamiast statycznego.

Dla Artura Peacocke'a punktem wyjścia teologicznego namysłu jest przeszłe i przyszłe doświadczenie religijne związane z ciągłą tradycją interpretacyjną. Przekonania religijne sprawdza się, odwołując do społecznej zgody oraz wykorzystując kryteria spójności, komprehensywności i owocności. Jednakże Peacocke jest skłonny przeformułować tradycyjne przekonania w odpowiedzi na osiągnięcia współczesnej nauki. Dyskutuje szczegółowo to, w jaki sposób przypadek i prawidłowość współdziałają w kosmologii, fizyce kwantowej, termodynamice procesów nierównowagowych i biologicznej teorii ewolucji. Opisuje on powstawanie charakterystycznych form aktywności na wyższych poziomach złożoności wielowarstwowej struktury życia organicznego i umysłu. Docenia pozytywną rolę odkrywania i ekspresji potencjalności na wszystkich poziomach. Bóg stwarza przez cały proces prawidłowości i przypadku, a nie interweniuje wówczas, gdy w procesie tym pojawią się luki. „Naturalnym, przyczynowym i stwórczym ogniwem zdarzeń jest samo w sobie stwórcze działanie Boga”<sup>19</sup>. Bóg stwarza „wewnątrz i poprzez” procesy świata przyrody, które nauka ujawnia.

Jak zobaczymy w kolejnej części<sup>20</sup>, Peacocke przytacza wiele opisów ukazujących działanie Boga w świecie składającym się z przypadku i prawidłowości. Mówi o przypadku jako Bożym detektorze obejmującym swym zasięgiem cały zakres możliwości i wyzwalamym rozmaite potencjalności układów przyrodniczych. W innych opisach posługuje się inwencją artystyczną jako analogią nieprzerwanej celowości i podatności przyrody na zmianę. Peacocke określa swoje stanowisko jako *panenteistyczne* [panenteizm]. Bóg jest obecny w świecie, ale równocześnie świat tkwi w Bogu w tym sensie, że Bóg jest kimś więcej niż światem. W niektórych miejscach Peacocke posługuje się analogią świata jako

<sup>19</sup> A. Peacocke, *Intimations of Reality*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984, s. 63.

<sup>20</sup> Chodzi tutaj o drugą część niniejszej pracy I.G. Barboura.

ciała Bożego, natomiast Boga upodabnia do umysłu lub duszy świata. Osobiście w wielu kwestiach pozytywnie oceniam stanowisko Peacocke'a. Proponuje on bowiem sugestywny sposób opisu Bożej relacji względem porządku naturalnego, którego własności ujawnia nauka. Sądzę jednak, że poza sugestywnymi przedstawieniami powiązania naukowej i religijnej refleksji, potrzebujemy kategorii filozoficznych, które pomogą nam ujednoczyć naukowe i teologiczne twierdzenia w bardziej systematyczny sposób.

Prace jezuickiego pelontologa Teilharda de Chardin są kolejnym przykładem teologii przyrody. Niektórzy komentatorzy traktują *The Phenomenon of Man*<sup>21</sup> jako przejaw teologii naturalnej, tj. argumentację z ewolucji biologicznej na rzecz istnienia Boga. Uważam, że można to dzieło scharakteryzować w sposób bardziej właściwy jako syntezę naukowych i religijnych idei wyprowadzonych z doświadczenia i tradycji chrześcijańskiej. Inne pisma Teilharda dają jasno do zrozumienia, jak głęboko był on ukształtowany przez własne dziedzictwo religijne i duchowość. Jednak sformułowana przez niego koncepcja Boga została ukształtowana pod wpływem idei ewolucjonistycznych, nawet jeśli nie została wyprowadzona z biologicznej teorii ewolucji. Teilhard mówi o ciągłym procesie kreacji oraz immanencji Boga w niekompletnym świecie. Jego wizja ostatecznego celu jako dążenia do punktu Omega jest tyleż spekulatywną ekstrapolacją właściwego biologicznej teorii ewolucji ukierunkowania, co osobliwą interpretacją eschatologii chrześcijańskiej<sup>22</sup>.

W każdej teologii przyrody występują domagające się wyjaśnienia problemy teologiczne. Czy klasyczne rozumienie wszechwiedzy Boga domaga się przeformułowania? Przez wieki teologowie borykają się z problemem uzgodnienia wszechmocy i wszechwiedzy Boga z wolnością człowieka i istnieniem [w świecie] zła oraz cierpienia. Rola przypadku w rozmaitych obszarach nauki rodzi jednak kolejny problem. Czy powinniśmy bronić tradycyjnej idei boskiej suwerenności i utrzymywać,

<sup>21</sup> Przekład polski: Pierre Teilhard de Chardin, *Fenomen człowieka*, tłum. K. Waloszczyk, Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”, 1993.

<sup>22</sup> P.T. de Chardin, *The Phenomenon of Man*, New York: Harper & Row, 1959. Dyskutowałem z Teilhardem w artykułach pt. *Five Ways of Reading Teilhard*, “Soundings” 51 (1968), s. 115-145 *Teilhard's Process Metaphysics*, “Journal of Religion” 49 (1969), s. 136-59.

że to wszystko, co przez naukowca jest postrzegane jako przypadek, w rzeczywistości jest zrzędzeniem opatrności Boga? Albo też czy zarówno ludzka wolność i przypadek obecny w przyrodzie stanowią wyraz samoograniczenia wszechwiedzy i mocy Bożej, będących następstwem stworzenia takiego właśnie świata?

Jak przedstawiamy działanie Boga w świecie? Tradycyjne rozróżnienie na przyczyny pierwotne i wtórne zachowuje integralność łańcucha przyczyn wtórnych będących przedmiotem nauki. Bóg nie ingeruje, lecz działa poprzez przyczyny wtórne, które na własnej płaszczyźnie dają wyjaśnienie wszystkich zdarzeń. Deizmem byłoby założenie, że jeśli od początku Bóg zaprojektowałby wszystkie rzeczy, to rozwijałyby się one na podstawie ustalonych struktur (deterministycznych i probabilistycznych) w celu realizacji zamierzonych celów. Czy biblijne przedstawienie wyjątkowego działania Boga zostało wyparte przez ujęcie Boga zgodnie współdziałającego z przyczynami naturalnymi? Czy zatem nie powinniśmy mówić jedynie o jednostkowym działaniu Boga w całej historii kosmosu? To są niektóre z pytań, na które musi odpowiedzieć teologia przyrody. [Powrócimy do nich w części 3].

## 1. SYSTEMATYCZNA SYNTEZA

Bardziej systematyczna synteza może zaistnieć, gdy zarówno nauka, jak i religia wniosą swój wkład w spójny światopogląd, opracowany w ramach spójnej metafizyki. Metafizyka jest poszukiwaniem zbioru ogólnych kategorii, przy których pomocy można interpretować różne typy doświadczenia. Poszukuje się zintegrowanego schematu pojęciowego po to, aby za jego pomocą opisywać podstawowe cechy wszystkich zdarzeń. Metafizyka jako taka jest raczej domeną filozofa aniżeli naukowca czy teologa, jednak może ona posłużyć za płaszczyznę wspólnej refleksji. Tradycja tomistyczna zapewniła taką metafizykę, na której gruncie – jak uważam – zostały jedynie częściowo przewyżczone następujące dualizmy: duch–materia, umysł–ciało, człowieczeństwo–natura czy wieczność–czas.

Filozofia procesu jest dzisiaj obiecującą kandydatką do roli mediatora, ponieważ została sformułowana zarówno pod wpływem myśli

naukowej, jak i religijnej jako odpowiedź na nieprzemijające problemy filozofii zachodniej (jak np. problem umysł–ciało). Alfred North Whitehead był najbardziej wpływowym propagatorem kategorii procesualnych, aczkolwiek nad ich implikacjami teologicznymi w większym stopniu dyskutowali Charles Hartshorne, John Cobb i inni. Procesualna wizja rzeczywistości, rozumianej jako dynamiczna sieć powiązanych ze sobą zdarzeń, jest znajduje się pod wyraźnym wpływem biologii i fizyki. Natura jest opisywana w kategoriach zmiany, przypadku, nowości i porządku. Jest ona niekompletna i podlega nieustannemu procesowi stawania się. Procesualiści są krytyczni wobec redukcjonizmu; bronią kategorii organizmalnych, które stosują do opisu zjawisk na wyższych poziomach organizacji. Podkreślają ciągłość i odrębność zachodzące pomiędzy poziomami rzeczywistości; własności każdego poziomu mają swoje podstawy w uprzednich i niższych poziomach. Wbrew dualizmowi materii i umysłu bądź materializmowi, w którego ramach nie mieści się kategoria umysłu, procesualizm wskazuje na dwa aspekty wszelkich zdarzeń widzianych niejako od wewnątrz i z zewnątrz. Ze względu na to, że istnieje ciągłość między ludzkością i resztą natury (pomimo wyjątkowego charakteru samoświadomości refleksyjnej), doświadczenie ludzkie może być wykorzystane jako klucz do interpretacji doświadczenia innych istot. W ewolucyjnym rozwoju pojawiają się dotychczas nieznanne zjawiska, jednak podstawowe kategorie metafizyczne odnoszą się do wszystkich zdarzeń.

Procesualiści pojmują Boga jako źródło nowości i porządku. Stwarzanie jest długotrwałym i niekompletnym procesem. Bóg wyzwala autokreację indywidualnych bytów i pozostawia miejsce na wolność i nowość, jak również na porządek i organizację. Bóg nie jest ujmowany jako odizolowany od świata Absolut, Nieporuszony Poruszyciel, lecz przeciwnie – wchodzi w interakcję ze światem, wpływa na wszystkie zdarzenia, chociaż nigdy jako ich wyłączna przyczyna. Zakładana przez procesualizm metafizyka traktuje każde nowe zdarzenie jako wypadkową przeszłości bytu, jego własnej aktywności oraz działania Boga. Bóg zarazem transcenduje świat i jest względem niego immanentny poprzez specyficzny sposób obecności w strukturze każdego zdarzenia. Nie mamy tu do czynienia z następstwem czysto naturalnych zdarzeń, gdzie Bóg działa dla zapychania dziur. Procesualiści odrzucają ideę Bożej

wszechmocy. Wierzą oni raczej w Boga, który przekonuje, niż w Boga przymusu, dostarczając swoistych analiz roli przypadku, ludzkiej wolności, zła i cierpienia w świecie. Chrześcijańscy teologowie funkcjonujący w nurcie filozofii procesu wskazują, że siła miłości, którą wyraża ofiara na krzyżu, jest zdolnością wywoływania odpowiedzi przy jednoczesnym poszanowaniu integralności innych istot. Utrzymują oni także, że niezmiennosc nie jest cechą właściwą biblijnemu Bogu, który jest nieodłącznie związany z historią. Hartshorne zaproponował dipolarną koncepcję Boga: niezmiennego jako przyczyna celowa oraz w odniesieniu do swoich własności i jednocześnie zmiennego w wymiarze doświadczenia i relacji do świata<sup>23</sup>.

W *The Liberation of Life* Charles Birch i John Cobb zespolili idee zaczerpnięte z biologii, filozofii procesu i myśli chrześcijańskiej. W pierwszych rozdziałach tej pracy proponują ekologiczny czy organizmalny model, w ramach którego (1) każdy byt jest konstytuowany w wyniku interakcji z szerszym otoczeniem i (2) wszystkie istoty są podmiotami doświadczenia, które przebiega od prymitywnych odpowiedzi do świadomości refleksyjnej. Historia ewolucji ujawnia zarówno ciągłość, jak i emergencję nowości. Istnieje ciągłość pomiędzy ludzkością i częścią naturalnego porządku. Birch i Cobb wypracowują etykę unikającą antropocentryzmu. Potrzeba ubogacenia doświadczenia we wszystkich jego przejawach sprzyja trosce o inne stworzenia, bez odnoszenia się do wszelkich przejawów życia jako jednakowo wartościowych. Autorzy ci proponują wpływową wizję sprawiedliwego i zrównoważonego społeczeństwa należącego do współzależnej wspólnoty istot żyjących<sup>24</sup>.

Birch i Cobb przywiązują mniejszą wagę do koncepcji religijnych. Identyfikują Boga z zasadą Życia, z siłą kosmiczną immanentną wobec przyrody. W pewnym miejscu zaznaczają, że Bóg nas kocha i zbawia, i nie objaśniają tego sformułowania. Wcześniejsze pisma tych autorów wskazują jednak na ich przywiązanie do tradycji chrześcijańskiej oraz na próbę uzgodnienia jej z terminologią filozofii procesu. Dla przykładu, w jednym z tekstów opublikowanych wspólnie z Davidem Griffinem, Cobb pisze o poszukiwaniu „prawdziwie współczesnego ujęcia, które

<sup>23</sup> Ch. Hartshorne, *The Divine Relativity*, New Haven: Yale University Press, 1948.

<sup>24</sup> Ch. Birch, J.B. Cobb, *The Liberation of Life*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

byłoby zarazem prawdziwie chrześcijańskie”<sup>25</sup>. Bóg jest ujmowany zarówno jako „źródło nowości i porządku”, jak i jako „stworczo-czuła miłość”. Chrystusowa wizja miłości Boga otwiera nas na twórczą przemianę. Autorzy pokazują także, że chrześcijańska teologia procesu może stanowić solidną podstawę etyki ekologicznej.

W zasadzie zgadzam się ze stanowiskiem teologii przyrody, w ramach którego rozważnie wykorzystuje się filozofię procesu. Nadmierne poleganie na nauce (w przypadku teologii przyrody) bądź też na nauce i filozofii procesu (jak u Bircha i Cobba) może prowadzić do pomijania takich obszarów doświadczenia, które – według mnie – są najbardziej istotne w wymiarze religijnym. W moim przekonaniu centrum życia chrześcijańskiego stanowią doświadczenie przemiany, potrzeba przezwyciężenia naszej słabości w perspektywie nowej jedności oraz potrzeba wyrażenia odnowionej relacji do Boga i bliźniego. Egzystencjaliści i filozofowie analityczni słusznie podkreślają wiodącą rolę osobistego i społecznego życia w wymiarze religijnym, a neoortodoksja słusznie stwierdza, że dla wspólnoty chrześcijańskiej nasze życie może się zmienić w odpowiedzi na osobę Chrystusa. Jednak centralna rola odkupienia nie musi prowadzić do pomniejszenia znaczenia stworzenia, ponieważ nasze osobiste i społeczne życie jest ściśle związane z resztą porządku istnienia. Jesteśmy zbawieni w świecie i wraz ze światem, nie zaś od świata. Częścią naszego zadania jest więc zbudowanie teologii przyrody, która musi czerpać zarówno z religijnych, jak i z naukowych źródeł.

W następnej części będę bronił wizji etyki chrześcijańskiej jako odpowiedzi na to, co Bóg zdziałał i wciąż działa. Tradycyjnie była ona rozwijana głównie jako odpowiedź na Boga-Odkupiciela, jednakże uważam, że współcześnie nasza reakcja na Boga jako Stworzyciela i Opiekuna jest tak samo istotna w opracowaniu technoetyki i ekoetyki. Przeformułowanie doktryny stworzenia na podstawie wyników nauki, jak to ujęliśmy w niniejszym tomie, będzie odgrywało kluczową rolę w przypadku następnej części.

W zbudowaniu teologii przyrody, w opracowaniu jej spójnej wizji może nam pomóc systematycznie ujęta metafizyka. Niemniej jednak

<sup>25</sup> J.B. Cobb, D.R. Griffin, *Process Theology: An Introduction*, Philadelphia: Westminster Press, 1976, s. 94. Zob. także: L. Ch. Birch, *Nature and God*, London: SCM Press, 1965.

chrześcijaństwo nigdy nie powinno być utożsamiane z żadnym systemem metafizycznym. Istnieje niebezpieczeństwo, że idee naukowe czy religijne będą zniekształcane, by dopasować je do powziętych z góry wizji, które roszczą sobie prawo do zrozumienia całej rzeczywistości. Powinniśmy stale pamiętać o bogactwie naszego doświadczenia. Zniekształcamy je, jeśli dzielimy je na odrębne sfery lub szczelne przegródki i jeśli na siłę dopasowujemy je do starannie wypracowanego systemu intelektualnego. Spójna wizja rzeczywistości wciąż pozwala na różnorodne typy doświadczenia. W następnym rozdziale spróbuję ukazać wyraźnie to, co jest istotne w stanowisku niezależności, tym niemniej będę głównie prezentował stanowisko optujące za dialogiem, zwłaszcza w zakresie metodologii, oraz za integracją odnośnie do doktryny o stworzeniu i natury ludzkiej.