

*List Jana Pawła II do George'a Coyne'a S.J. na tle encykliki Fides et Ratio*¹

I. Wprowadzenie

Papież Jan Paweł II napisał dwa ważne teksty na temat stosunku wiary (religii, teologii) do rozumu (nauki, filozofii)²: list zatytułowany *Posłanie Jego Świątobliwości Papieża Jana Pawła II do Czcigodnego George'a V. Coyne'a S.J., dyrektora Obserwatorium Watykańskiego* z 1 czerwca 1988 oraz wydaną dziesięć lat później (14 września 1998 roku) encyklikę *Fides et Ratio*. Kontekst powstania pierwszego dokumentu był następujący. W jesieni 1987 roku odbyła się w *Specola Vaticana* w Castel Gandolfo międzynarodowa konferencja na temat relacji łączących nauki przyrodnicze z teologią. Okazją do jej zwołania była trzechsetna rocznica publikacji *Philosophie naturalis principia mathematica* Izaaka Newtona. Dwudziestu uczestników konferencji ożywił szczytny cel wypracowania takiej formy dialogu, która mogłaby doprowadzić do modyfikacji izolujących strategii oddzielających dwie instytucje: Akademię i Kościół. Rezultaty wystąpień i dyskusji ukazały się w tomie, *Physics, Philosophy, and Theology: A Common Quest for Understanding*³, lecz ich znaczenie przyćmił fakt, iż książkę poprzedziło skierowane do wszystkich uczestników konferencji *Posłanie* Jana Pawła II, zaadresowane do Dyrektora Watykańskiego Obserwatorium Astronomicznego, w którym odbyła się konferencja. List ten, wkrótce

¹ Tekst opublikowany w: *Wiara i nauka. Materiały z sesji naukowej i dyskusji panelowej*, Kraków: Wyd. UJ 2010, 55-67. Układ stron i przypisy zmienione.

² Podaję w nawiasie inne terminy, aby pokazać złożoność problematyki, która najczęściej bywa wskazywana z pomocą haseł: „nauka – wiara”, „nauka – teologia”, „nauka – religia”. Jeśli omawianą problematykę określimy mianem „nauka – wiara”, to problem zdaje się mieć naturę duchową i psychologiczną. Można by go wyrazić pytaniem: jak naukowiec może być człowiekiem wierzącym? Jeśli mówimy o relacji „nauka – teologia”, to rozważamy wzajemny stosunek dwóch dyskursów: naukowego i teologicznego (który rzecz jasna jest również naukowy, ale nie w sensie „scientific”). Gdy natomiast mówimy o relacji „nauka – religia”, wówczas staje przed nami zadanie zbadania złożonych stosunków łączących Akademię z Kościołem. Terminologia się skomplikuje, gdy uwzględnimy kolejne słowo kluczowe, mianowicie: „filozofia”. Z pewnym zastrzeżeniem można by je podstawić za słowo „nauka” i wtedy po jednej stronie mielibyśmy *naukę, filozofię, rozum*, a po drugiej: *religię, teologię, wiarę*. Sprawa jest jednak daleka od uporządkowania i dlatego poniżej będę używał tych terminów dość swobodnie, zostawiając czytelnikowi zadanie domyslenia się ich sensu z kontekstu wtedy, gdy to będzie konieczne. Najczęściej jednak będę ich używał w sensie ogólnym, umożliwiającym zastąpienie i wymianę.

³ Robert J. Russell, William R. Stoeger, S.J., and George V. Coyne, S.J. (eds), *Physics, Philosophy, and Theology: A Common Quest for Understanding*, Vatican City State: Vatican Observatory Publications 1988. List zatytułowany *Message of His Holiness Pope John Paul II*, znajduje się na początku. Polski przekład Jacka Dembka w: red. Stanisław Wszolek, *Refleksje na rozdrożu. Wybór tekstów z pogranicza wiedzy i wiary*, Tarnów: OBI/Biblos 2000, 237-249.

okrzyknięty najważniejszą papieską wypowiedzią na temat relacji nauki i teologii, doczekał się wielu komentarzy⁴, lecz ani nie zdołał się przebić do szerokiej publiczności, ani nie wywołał spodziewanej – jak można by sądzić po lekturze tekstu – reakcji teologów i myślicieli chrześcijańskich.

Motywy powstania encykliki *Fides et Ratio* nie odbiegają od tych, które zwykle kierują powstaniem najwyższego rangą dokumentu papieskiego. Celem encyklik jest danie odpowiedzi na jakiś palący problem Kościoła lub świata. Podstawowym motywem powstania *Fides et Ratio* była potrzeba zakwestionowania szeroko rozpowszechnionego przekonania, że wiara i rozum, filozofia i teologia, nie mają ze sobą nic wspólnego. Motywem dodatkowym był głęboki kryzys filozofii i teologii wynikający z relatywizmu (według którego prawda obiektywna nie istnieje albo nie można jej poznać) oraz nihilizmu (który neguje jakikolwiek ostateczny sens istnienia świata i człowieka). Jan Paweł II w następujących słowach wyraził swój zamysł: „Wydało mi się słuszne i konieczne podkreślenie wartości filozofii z punktu widzenia rozumienia wiary, a także wskazanie ograniczeń, na jakie się napotyka, gdy zapomina się o prawdach Objawienia lub je odrzuca. Kościół bowiem zachowuje niewzruszone przykazanie, że wiara i rozum mogą okazywać sobie wzajemną pomoc, odgrywając wobec siebie rolę zarówno czynnika krytycznego i oczyszczającego, jak bodźca skłaniającego do dalszych poszukiwań i głębszej refleksji⁵.”

Nie jest mi znane żadne opracowanie, które by zestawiało ze sobą te dwie papieskie wypowiedzi. Poniżej najpierw krótko przedstawię treść obu dokumentów, a następnie skupię się na ich strukturze, próbując uwypuklić dzielące je różnice. Na koniec zastanowię się nad pytaniem, czy ujawnione w kompozycji obu tekstów metodologiczne różnice w podejściu do zagadnienia rozumu i wiary, mają istotne znaczenie dla rozwiązania problemu stosunku wiary do rozumu, którym zajmuje się Papież w obu dokumentach.

2. Zawartość papieskich wypowiedzi

Treść *Posłania* jest stosunkowo łatwa do streszczenia. Papież rozpoczyna od wskazania pewnych tendencji, które dają o sobie znać w świecie współczesnym, mianowicie rosnącej roli otwartości, dialogu i wymiany. Stronami dialogu mają być Kościół i Akademia, dwie „główne instytucje istniejące wewnątrz ludzkiej cywilizacji i kultury światowej”, które z

⁴ Zobacz np. wypowiedzi naukowców, filozofów i teologów zebrane w: Robert J. Russell, William R. Stoeger, S.J., and George V. Coyne, S.J. (eds), *John Paul II on Science and Religion. Reflections on the New View from Rome*, Vatican City State: Vatican Observatory Publications 1990.

⁵ Jan Paweł II, *Fides et Ratio*, reprint z Libreria Editrice Vaticana, Wrocław: TUM 1988, nr 100. Tekst Encykliki jest podzielony na ponumerowane akapity; poniżej będę podawał numery akapitów w tekście.

historycznych i innych powodów ponoszą „ogromną odpowiedzialność za warunki ludzkiego bytowania”. Ruch w kierunku dynamicznej wymiany, coraz silniej odczuwany w różnych kręgach społeczności światowych, jest – zdaniem Papieża – próbą neutralizacji negatywnych skutków fragmentaryzacji i rozbicia, z którymi mamy do czynienia we współczesnym świecie. Wewnątrz Akademii przezwycięzenie fragmentaryzacji wynika z realizacji podobnych celów i zadań, które napędzają rozczłonkowane badania naukowe i przyczyniają się do wdrożenia nowych technologii, natomiast w Kościele przejawem otwartości i dialogu jest działalność ekumeniczna. W celu spotęgowania tendencji do jedności potrzebna jest żywsza wymiana między obiema instytucjami. Nie chodzi rzecz jasna o stworzenie takiej jedności, jaka możliwa byłaby w ramach jednej dyscypliny, lecz o postęp w kierunku porozumienia i dialogu oraz przezwycięzenia izolacji. „Kościół nie proponuje nauce, aby stała się religią, ani religii, by stała się nauką [...]. Zarówno religia, jak i nauka muszą zachować swoją autonomię i zróżnicowanie [...] Chrześcijaństwo posiada źródło swego usprawiedliwienia w sobie i nie oczekuje, aby nauka tworzyła jego fundamentalną apologetykę. Nauka musi zaświadczyć o swej własnej wartości⁶.”

Dążenie do dialogu i jedności wynika z korzyści, jakie zwykle łączymy z krytyczną wymianą. W kapitalnym zdaniu, które streszcza papieski list, a zarazem wyznacza program badań, Jan Paweł II stwierdza: „Nauka może oczyścić religię z błędów i przesądów, religia może oczyścić naukę z idolatrii i fałszywych absolutów⁷.” A proces wzajemnego oczyszczenia jest nie tylko korzystny, lecz także nieunikniony. Czy tego chcemy czy nie Kościół i Akademia „będą nieuchronnie oddziaływać na siebie”. W charakterystycznym cytacie Papież wyklucza izolację z przewidywalnego biegu wydarzeń. „Chrześcijanie będą niechybnie przyswajając sobie panujące poglądy na świat, a te są dziś głęboko kształtowane przez naukę. Jedyne pytanie brzmi: czy uczynią to w sposób krytyczny, czy też zupełnie bezrefleksyjny, z wycuciem głębi i niuansów, czy powierzchownie, poniżając Ewangelię [...]. Naukowcy, jak wszyscy ludzie, będą podejmować decyzje dotyczące tego, co ostatecznie nadaje sens i wartość ich życiu i pracy. Mogą oni to robić dobrze lub źle, z refleksyjną głębią, jaka może im pomóc osiągnąć mądrość teologiczną, lub z nierozważnym absolutyzowaniem osiągniętych wyników, poza rozsądne i przysługujące im granice⁸.”

⁶ Jan Paweł II, *Posłanie Jego Świątobliwości do Ojca George'a Coyne'a Dyrektora Obserwatorium Watykańskiego*, tłum. Jacek Dembek, w: red. Stanisław Wszolek, *Refleksje na rozdrożu. Wybór tekstów z pogranicza wiedzy i wiary*, Tarnów: OBI/Biblos 2000, 244.

⁷ Tamże, 248.

⁸ Tamże.

Tekst kończy się wołaniem o „ludzi pomostowych” – teologów, którzy rozumieją naukę i naukowców wrażliwych na mądrość teologiczną. Główne wezwanie skierowane jest jednak do teologów, aby przezwyciężali izolację i naśladowali św. Tomasza i innych średniowiecznych mistrzów, którzy stojąc wobec analogicznego wyzwania, zdołali w twórczy sposób wykorzystać ówczesną naukę, tj. filozofię Arystotelesa, do wypowiedzenia religijnych prawd.

Encyklika *Fides et Ratio* ze zrozumiałych względów jest trudniejsza do streszczenia. Ten wielowątkowy i znacznie dłuższy dokument składa się z wprowadzenia, zakończenia oraz siedmiu rozdziałów opatrzonych stosownymi tytułami: Objawienie Mądrości Bożej; *Credo ut intellegam* (wierzę aby rozumieć); *Intellego ut credam* (rozumiem aby wierzyć); Relacja między wiarą a rozumem; Wypowiedzi Magisterium Kościoła w dziedzinie filozofii; Wzajemne oddziaływanie teologii i filozofii; Potrzeby i zadania chwili obecnej.

Począwszy od wprowadzenia, zawierającego syntezę tematów Encykliki, Jan Paweł II, ujawnia się jako obrońca wielkości rozumu. Mając na uwadze dzieje ostatniego stulecia, paradoksalnym wydać się może to, że rozum znajduje pomoc i cenne oparcie w wierze, która pozwala mu się odnaleźć. Z kolei sama wiara chrześcijańska, pozbawiona wsparcia rozumu, także nie sprostałaby swoim zadaniom; również wiara potrzebuje rozumu zakorzenionego w prawdzie, by wyjaśnić pełnię wolności swoich aktów. *Fides et Ratio* próbuje ukazać te wewnętrzne powiązania.

W pierwszych dwóch rozdziałach Jan Paweł II tłumaczy tradycyjną katolicką naukę o dwóch rodzajach poznania: poznania rozumowego i poznania przez wiarę, z którym mamy do czynienia podczas akceptacji Boskiego objawienia. Oba rodzaje poznania są powiązane. Już w Piśmie Świętym można znaleźć myśl, że to więź wiary i rozumu gwarantuje odkrycie właściwej drogi prowadzącej do poznania prawdy. Nie można zatem rozdzielać wiary i rozumu, gdyż takie rozdzielenie pozbawia człowieka możliwości właściwego poznania i uzyskania odpowiedzi na jego zasadnicze egzystencjalne pytania (nr 16). W trzecim rozdziale Jan Paweł II kreśli różne „oblicza” prawdy, stwierdzając, że człowieka można określić „jako tego, który szuka prawdy”, nie tylko prawdy częściowej, ale nade wszystko prawdy, która zdolna jest odsłonić sens ludzkiego życia (nr 28). W nawiązaniu do stwierdzeń z rozdziału drugiego, Papież zauważa, że do prawdy ostatecznej dojść można nie tylko drogą rozumowania, ale także „przez ufne zawierzenie innym osobom, które mogą poręczyć za pewność i autentyczność tejże prawdy” (nr 33). W kolejnym rozdziale znajdujemy syntetyczny opis dziejów oddziaływania chrześcijaństwa na myśl filozoficzną i odwrotnie. Ojcowie Kościoła, przeżywając treści wiary, „zdołali ukazać w pełnym świetle to, co zawarte

było tylko pośrednio i we wstępnym zarysie w myśli wielkich filozofów starożytnych” (nr 41); następnie mistrzowie teologii średniowiecznej, a wśród nich św. Tomasz z Akwinu, wypracowali nieprzemijającą wizję harmonii między wiarą i rozumem, która wspierała się na zasadzie: *omne verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est* („to, co jest prawdą, przez kogokolwiek powiedziane, pochodzi od Ducha Świętego”). Dopiero w czasach nowożytnych dał o sobie znać progresywny i szkodliwy rozdział wiary i rozumu (nr 45), który wpłynął na stopniową zmianę roli filozofii i rozumu. Gdy człowiek zadowolił się „instrumentalnym” użyciem rozumu, zdolnym „osiągnąć doraźne cele, czerpać korzyści i sprawować władzę” (nr 47), wiara i rozum zostały „zubożone i osłabione w swych wzajemnych odniesieniach” (nr 48). Na tym tle można zrozumieć, twierdzi Papież w rozdziale piątym, zarówno różne interwencje Magisterium Kościoła, szczególnie w odniesieniu do zagrożenia fideizmu i racjonalizmu, jak i przykłady troski Kościoła o to, by filozofia pozostawała wierna swej autentycznej, pierwotnej myśli. Relacjom rozumu i wiary jest poświęcony rozdział szósty. Ojciec Święty formułuje pewne kryteria owocnego dialogu wiary i rozumu oraz daje przykłady „wielkich chrześcijańskich teologów, którzy wyróżnili się także jako filozofowie” zarówno w czasach starożytnych, jak i współcześnie. W rozdziale tym zawarte jest też zwięzłe przedstawienie typologii wzajemnych odniesień filozofii i teologii. W ostatnim, siódmym rozdziale Papież wraca do mądrości Pisma Świętego i czasów współczesnych. Wychodząc naprzeciw wyzwaniom współczesności, Jan Paweł II kieruje do ludzi dobrej woli wezwanie do podejmowania refleksji filozoficznej otwartej na metafizykę oraz formułuje aktualne zadania teologii katolickiej.

Papieskie rozważanie wieńczy wezwania skierowane do teologów – by poświęcili się odczytaniu filozoficznych implikacji Słowa Bożego, do filozofów – by odważyli się przywrócić filozofii „wymiar autentycznej mądrości i prawdy”, oraz do naukowców – by na drodze odkrywania prawdy nie tracili z oczu elementu mądrościowego.

3. Typologia wzajemnych odniesień filozofii i teologii

W rozdziale szóstym (nr 75-79) Encykliki znajduje się, jak wspomnieliśmy, interesująca typologia odniesień filozofii i teologii. Jan Paweł II wymienia „filozofię całkowicie niezależną od Objawienia”, „filozofię chrześcijańską” i „teologię odwołującą się do filozofii”.

„Filozofia niezależna od Objawienia” nie czerpie z religii żadnych treści: ani twierdzeń, ani zasad, ani pojęć, ani nawet tematów. Filozofia tego rodzaju była tworzona w czasach przedchrześcijańskich i bywa uprawiana nadal przez ludzi ignorujących

chrześcijaństwo. Wprawdzie filozofia tak uprawiana nie musi być zamknięta na prawdy pochodzące z wiary, jednak prawdy te nigdy nie pojawiają się w jej wnętrzu. Gdyby uciec się do znanego sformułowania I. Kanta, to można by rzec, że jest to „filozofia w obrębie rozumu samego”, dyscyplina autonomiczna, która zdaniem Papieża nie jest samowystarczalna tylko w tym sensie, że szanuje autonomię wiary (teologii).

Z kolei „filozofia chrześcijańska” powstaje „w żywotnym związku z wiarą” i istnieje tylko dzięki „bezpośredniemu lub pośredniemu wkładowi wiary chrześcijańskiej” (nr 76). Filozofia ta podejmuje tematy, które trudno byłoby sformułować lub rozstrzygnąć bez pomocy Objawienia. Nie polega ona jednak wyłącznie na rozumowej analizie prawd wiary; raczej wykorzystuje przesłanki zaczerpnięte z Objawienia do sformułowania i rozstrzygnięcia problemów filozoficznych. Ojciec Święty podkreśla, że nie ma jednej, oficjalnej „filozofii chrześcijańskiej”. Istotnie, wiele różnych koncepcji filozoficznych, także koncepcji a-religijnych, może czerpać pojęcia i poszczególne twierdzenia z teologii, wbudowując je w ramy własnych systemów pojęciowych. W filozofii chrześcijańskiej treści religii chrześcijańskiej stają się inspiracją dla spekulacji filozoficznej, która na właściwym sobie obszarze stosuje pojęcia i zasady sformułowane na gruncie teologii. Filozofia chrześcijańska jest więc „teologiczna” – w tym sensie, że czerpie z teologii pewne pojęcia lub zasady. Nie oznacza to wcale, że sama staje się teologią, lub że jej uprawianie jest zarezerwowane tylko dla osób wierzących. Teorie sformułowane na gruncie filozofii chrześcijańskiej, a więc wykorzystujące treści teologiczne, podlegają takiej samej ocenie, jak wszystkie inne koncepcje filozoficzne. Dla ich uzasadnienia nie ma wielkiego znaczenia to, skąd pochodzą przyjęta pojęcia lub założenia.

Inny charakter ma „teologia odwołująca się do filozofii”, która stosuje filozofię do analizy twierdzeń zaczerpniętych z Objawienia. Jest to taka refleksja nad Objawieniem, która wykorzystuje pojęcia jakiejś określonej filozofii. W pewnym sensie każda teologia jest „filozoficzna”, ponieważ trudno wyobrazić sobie refleksję spekulatywną bez odwołania się do pojęć filozoficznych, funkcjonujących w kulturze. Teologia filozoficzna polega na świadomym wykorzystaniu narzędzi filozoficznych do rozwoju refleksji nad wiarą. Już Apologeci i Ojcowie Kościoła podjęli wysiłek wykorzystania filozofii do wyrażenia prawd chrześcijańskich. Ten sposób myślenia był wielokrotnie rozważany w pracach późniejszych teologów, stał się on także przedmiotem nauczania Magisterium Kościoła⁹. W takim ujęciu, filozofia jest narzędziem teologii, pełni rolę służebną (*ancilla theologiae*).

⁹ Papież Leon XIII w encyklice *Aeterni Patris* (którą przypomina Jan Paweł II), przywołując naukę Ojców Kościoła i innych wczesnochrześcijańskich pisarzy, przypomina śmiało porównania mające zobrazować relacje

Warto zauważyć, że wpływ pojęć filozoficznych na treść prawd wiary nie jest jednak neutralny. W związku z tym, wykorzystanie pojęć filozoficznych wiąże się z ryzykiem zafałszowania depozytu wiary. Wprawdzie Tomasz z Akwinu pisał, że „ci, którzy w nauce świętej używają pouczeń filozoficznych, prowadząc je do posłuszeństwa wierze, nie mieszają wody z winem, ale wodę przemieniają w wino¹⁰,” jednak inni teolodzy wykazywali dużo większą ostrożność. Krytyka teologii odwołującej się do filozofii prowadziła wielu autorów do prób sformułowania teologii niezależnej od filozofii (*teologii czystej*). Teologowie ci starali się rozumieć treści Objawienia, odwołując się wyłącznie do pojęć zawartych w nim samym, wysuwali postulaty oczyszczenia teologii z wszelkich filozoficznych wtrętów i dodatków, które pojawiły się w ciągu dziejów. Jan Paweł II nie podziela tych obaw i nie aprobuje prób oczyszczenia teologii z filozoficznych elementów: w *Fides et Ratio* pomija milczeniem koncepcję teologii niezależnej od filozofii. Przedstawiona w Encyklice typologia obejmuje – mówiąc skrótowo – trzy obszary: (1) filozofii niezależnej; (2) filozofii chrześcijańskiej; (3) teologii¹¹.

4. Zastosowanie typologii do oceny Listu i Encykliki

Zauważmy, że granice między wymienionymi obszarami, a zarazem sposobami badań nie są szczelne. Innymi słowy, przedstawiona typologia ma charakter idealizujący, tj. upraszczający. Dzięki temu nadaje się do spełnienia roli tła, na którym możemy umieścić i rozważyć oba dokumenty. Patrząc z tej strony, łatwo zauważyć, że są to całkowicie odmienne dokumenty. *Posłanie* jest przykładem traktatu, który po namyśle można umieścić między filozofią czystą (obszar 1), a filozofią chrześcijańską (obszar 2). Układ *Listu* i sposób argumentacji czyni zeń rozprawę z filozofii niezależnej, jednak pewne passusy w tekście nadają się do umieszczenia w ramach filozofii chrześcijańskiej. Taka klasyfikacja wynika wprost z przyjętego w *Liście* ogólnofilozoficznego punktu widzenia. Papież wychodzi od pewnych spostrzeżeń o charakterze powszechnie dostępnym i, na ich podstawie, próbuje dojść do ogólnych konkluzji o charakterze filozoficzno-religijnym. Warto podkreślić, że

filozofii (pogańskiej) do teologii. W cytowanych metaforach praca teologa jest przyrównywana np. do postępowania Izraelitów, którzy uciekając z Egiptu zabrali Egipcjanom złote i srebrne naczynia i przeznaczyli je potem do sprawowania kultu prawdziwego Boga. Zob. Leon XIII, *Aeterni Patris*, w: Św. Tomasza z Akwinu, *Taka jest nasza wiara*, Sandomierz: Wyd. Diecezjalne 2006, 146-8.

¹⁰ *In Boetii De Trinitate*, q. 2, a. 3, ad 6.

¹¹ Nie wymieniamy czwartego obszaru – mianowicie teologii niezależnej, bo Jan Paweł II nie uwzględnił jej w swojej klasyfikacji. Por. P. Rojek, (*Rosyjski projekt filozofii teologicznej*, w: T. Obolovich i W. Kowalski (red.), *Rosyjska metafizyka religijna*, Tarnów: Biblos 2009, 27), który używa określeń wskazujących na skrzyżowanie dziedzin, a mianowicie: filozofia filozoficzna, filozofia teologiczna, teologia filozoficzna i teologia teologiczna.

konkluzje te ani nie zawierają, ani nie wykluczają prawd religijnych. Jednak nie można powiedzieć, że *Posłanie* nie mówi nic o prawdach religijnych, zwłaszcza o pierwszym twierdzeniu teologii, że jest jeden Bóg, który wszystko stworzył i wszystkim kieruje. To twierdzenie i inne twierdzenia teologiczne pojawiają się jednak nie w punkcie wyjścia (na początku dokumentu), lecz w punkcie dojścia lub, jeśli wolimy – na horyzoncie, który wyłania się z *Posłania*.

Ten fakt sprawia, że *List* do o. Coyne'a jest zrozumiały dla przedstawicieli Akademii, którzy przyzwyczajeni są do myślenia respektującego logikę badania naukowego. W badaniu naukowym wychodzimy od sytuacji problemowej, która powstaje na tle dostępnej wiedzy, i szukamy satysfakcjonującego rozwiązania problemu. Rozwiązanie to zwykle pojawia się w postaci nowej hipotezy tłumaczącej sytuację problemową w kontekście całości badanych zjawisk. Strategia Jana Pawła II jest podobna: wychodzi od problemu, którym jest separacja Kościoła i Akademii. Stawia tezę, że oddzielenie jest nie tyle wynikiem głębokich racji, ile pewnych narosłych w ciągu dziejów uprzedzeń, które można dziś lepiej zrozumieć i, w pewnym sensie, usunąć. W efekcie możliwa jest współpraca, która niesie korzyści dla obu stron. Jakie to są korzyści? Badanie naukowe może przyczynić się do „oczyszczenia religii z błędów i przesądów”, natomiast religia może pomóc badaczom uwolnić się od absolutyzowania badania naukowego¹². Przykładem oczyszczenia religii chrześcijańskiej, którego narzędziem byłyby nauki przyrodnicze, jest zmiana obrazu świata i pewnych wyobrażeń, które są z nim skorelowane. Natomiast obecność religii, a zwłaszcza jej praktykowanie chroni naukowca przed absolutyzowaniem metody naukowej i jej wyników. Tę myśl znakomicie wyraził B. Pascal: „Ostateczny krok rozumu to uznać, że istnieje nieskończona mnogość rzeczy, które go przerastają; wątki jest, jeśli nie dosięga tej

¹² U podstaw nauk przyrodniczych leży idea samoograniczenia, która przejawia się w tym, że naukowcy stawiają pytania, które są w zasięgu możliwości nauki. Ta metoda okazała się źródłem sukcesów nauki. Naukę cechuje „ekspansjonizm metodologiczny”. I a priori trudno jest wyrokować, że pewne obszary na zawsze pozostaną niedostępne dla metody naukowej. Jednak ekspansjonizm metodologiczny nie wyklucza tego, że metoda naukowa niesie ze sobą pewne ograniczenia poznawcze. Świadomi swej pracy naukowcy zwykle znają (tzn. odczuwają) granice stosowanej przez nich metody. Jeśli popatrzymy na przedsięwzięcie naukowe z tego punktu widzenia, wówczas wszystko to, co jest poza granicami jest transcendentne względem metody naukowej. Można wyróżniać wiele stopni transcendencji. Jeśli jednak przyjmemy, że jest coś takiego jak metoda poznania naturalnego, to wówczas wszystko to, co przekracza tę metodę jest transcendentne w sensie najmocniejszym. Oczywiście pytanie, czy istnieją absolutne granice poznania naukowego jest otwarte. Większość naukowców zdaje się tak sądzić. Być może dlatego w popularnych pracach sami uczeni powtarzają stare *adagium* o dumnym naukowcu, który zdobywając górę poznania, wyprzedza filozofa, ale na szczycie znajduje wygodnie już usadowionego teologa, który z uśmiechem go pyta o powód tak długiego wspinania. Na temat granic nauki i transcendencji zob. np.: Michał Heller, *Ostateczne wyjaśnienia wszechświata*, Kraków: Universitas 2008.

świadości. A jeśli rzeczy przyrodzone przerastają go, cóż powiedzieć o nadprzyrodzonych¹³.”

Zupełnie inaczej przedstawia się wątek argumentacyjny w encyklice *Fides et Ratio*. Encyklika jest przykładem traktatu z obszaru teologii filozoficznej (obszar 3), a jedynie pewne passusy mają charakter filozofii chrześcijańskiej (obszar 2). I dlatego już w pierwszym rozdziale Jan Paweł II wychodzi od stwierdzenia pewnych prawd wiary, które znacznie poszerzają zakres metafizycznej spekulacji albo, mówiąc innym językiem, rozszerzają metafizyczny model świata (rzeczywistości), o którym myślimy etc. Papież stwierdza, że dzięki religii objawionej rozszerzył się zakres zainteresowań czystej filozofii. Jest to przykład myślenia z „głębi wiary”, która radykalizuje możliwości czystego myślenia w tym sensie, że bez przesłanek zaczerpniętych z Objawienia rozważany przez myśl świat byłby znacznie uboższy.

Różnica oddzielająca *Posłanie* od *Fides et Ratio* jest aż nadto widoczna. W Encyklice prawdy wiary pojawiają się na samym początku drogi rozumu, one są przyjęte jako punkt wyjścia, w *Liście* dopiero na końcu pojawia się otwarcie na te prawdy. Z tego m.in. powodu *Posłanie* może być zrozumiałe dla ateisty, Encyklika natomiast stawia przed domniemanym ateistą na samym początku przeszkodę trudną do pokonania¹⁴. Z punktu widzenia retorycznego *Posłanie* wydaje się więc tekstem dostosowanym do czasów współczesnych. Jednak jest tak za cenę pewnego ograniczenia – prawdy chrześcijańskie, które mogą ubogacić perspektywę myślenia, nie są brane pod uwagę, przynajmniej na początku drogi.

5. *Problematyczny stosunek wiary i rozumu*

Czy różnica w sposobie argumentacji pociąga za sobą różnicę merytoryczną, dotyczącą określenia stosunku wiary do rozumu? Aby odpowiedzieć na to pytanie odwołajmy się do klasyfikacji wzajemnych odniesień wiary i rozumu, która od wielu lat jest wykorzystywana przez badaczy obszaru pogranicza¹⁵. Według tego ujęcia trzy stosunki

¹³ Blaise Pascal, *Myśli*, tłum. Tadeusz Żeleński (Boy), Warszawa: IW Pax 1983, fr. 466.

¹⁴ Nie mówię tu o ateście, który jest zawodowym filozofem, nawykłym do warunkowego myślenia. Jednak i filozof-ateista przypuszczalnie odczuje trudność w śledzeniu wywodu Encykliki.

¹⁵ Więcej na temat typologii w: Stanisław Wszolek, *Racjonalność wiary*, Kraków: WN PAT 2003, 15-30. Warto dodać, że przedstawiona niżej typologia wzajemnych odniesień wyklucza tezę o konflikcie, która była modna w XIX wieku. Została ona sformułowana i spopularyzowana w dwóch książkach. Autorem pierwszej – „Historia konfliktu między religią i nauką” – był John William Draper (1811-1882), syn angielskiego duchownego – metodysty, wykładowca chemii i psychologii w Uniwersytecie Nowojorskim, który porzucił swoje chrześcijańskie poglądy na rzecz deizmu i zajmował się popularyzacją nauki. Autorem drugiej pracy – „Historia wojny nauki z teologią w chrześcijaństwie” – był Andrew Dickson White (1832-1918), historyk wywodzący się z kościoła episkopalnego i pierwszy prezydent Cornell University. Dickson i White głosili tezę o nieuniknionym konflikcie nauk z religią, a zwłaszcza teologią. Sprawcami konfliktu byli teolodzy, którzy w

wyczerpują wzajemne odniesienie rozumu do wiary i odwrotnie. Są to: 1) integracja, czyli pełne zjednoczenie treści otrzymywanych drogą poznania rozumowego i poznania przez wiarę; 2) separacja, czyli całkowite oddzielenie wyżej wymienionych treści; oraz 3) eksplikacja, czyli próba ukazania tak obcości, jak i powinowactwa poznania rozumowego i poznania przez wiarę. Pierwsze ujęcie, optujące za całkowitą harmonią, jest utopijne: dotychczas nikomu nie udało się go zrealizować. Historyczne próby realizacji postulatu pełnej zgody czy zjednoczenia przyniosły przykłady zgody wymuszonej, najczęściej przez eliminację drugiej strony. Ten „konkordyzm zdegenerowany” występował albo w postaci scjentyzmu, który nie uznaje innego poznania prócz poznania naukowego, albo fundamentalizmu religijnego, który z kolei nauce – o ile przeczy dosłownej lekturze Biblii – odmawia wartości poznawczej. Natomiast stanowisko separacji polega na tak zdecydowanym oddzieleniu obszarów rozumu i wiary, że między nimi nie może powstać żadne oddziaływanie. W efekcie rzeczywiste oddziaływania, znane z historycznych głośnych sporów, muszą być tłumaczone zawinioną („grzeszną”) niekompetencją uczestników debaty. Wydaje się, że oba wymienione dotychczas stanowiska (tj. integracja i separacja) proponują pozorne rozwiązanie polegające na zniesieniu problemu: pierwsze przez eliminację strony przeciwnej, drugie przez zakaz wzajemnego kontaktu. Trudno się dziwić, że nie mogą zostać przyjęte za wzorzec oddziaływania rozumu i wiary.

Trzecie stanowisko, eksplikacja, polega na uznaniu odmienności poznania rozumowego i poznania przez wiarę, a zarazem na dopuszczeniu rzeczywistych oddziaływań. W tak ogólnym ujęciu eksplikacja również nie rozwiązuje problemu; pozwala jedynie na jego oświetlenie, ukazanie złożoności problematyki pogranicza, wytłumaczenie zarówno odrębności pojęć naukowych i teologicznych, jak i związków, które mogą między nimi wystąpić. Uznając eksplikację za wzorcowe ustawienie wzajemnych odniesień poznania rozumowego i poznania przez wiarę, skazujemy się na nieustanne rozwiązywanie problemu rozumu i wiary. „Każde pokolenie, ba, każdy wykształcony człowiek, musi zmierzyć się z

ciągu wieków hamowali postęp naukowy, goniąc za pionierami nauki „z Biblią w jednej ręce a wiązką chrustu w drugiej”. Teza o konflikcie uległa wzmocnieniu w latach 20. XX wieku. Wtedy to amerykańscy fundamentaliści religijni podjęli starania o zdyskredytowanie teorii ewolucji w szkołach publicznych. Wielkie procesy, nagłośnione w mediach, sprzyjały utrwaleniu stereotypu zacofanego i hamującego rozwój badań naukowych teologa i człowieka religijnego. Dopiero w połowie XX wieku przebiła się do publicznej wiadomości myśl, że Draper, White i inni propagatorzy tezy o konflikcie przedstawili historię widzianą przez wojskowe okulary. Od połowy XX wieku intensywne studia ukazały złożony obraz rzeczy. Teza o permanentnym konflikcie została odrzucona, a w jej miejsce wprowadzono wiele wyjaśnień spięć i konfliktowych sytuacji, które w historii miały miejsce. Zob. D.C. Lindberg, R.L. Numbers, *Metahistoryczne uwagi o konflikcie nauki i teologii*, w: red. Stanisław Wszolek, *Refleksje na rozdrożu. Wybór tekstów z pogranicza wiedzy i wiary*, Tarnów: OBI/Biblos 2000, 76-93.

tym problemem na nowo i, do pewnego stopnia, ‘na własną rękę’. Z perspektywy psychologiczno-socjologicznej jest to zapewne niezadowolający stan rzeczy.”¹⁶

Ten niezadowolający stan rzeczy był często podkreślany w chrześcijańskiej myśli, która raz po raz podejmowała zagadnienie, z którym zmagają się Jan Paweł II w obu omawianych dokumentach. Mówiąc inaczej, chrześcijanie opowiadali się za eksplikacją, mimo że w ciągu dziejów różnie rozkładali akcenty i różnych używali nazw na określenie swego stanowiska. Również Jan Paweł II nie używa słowa „eksplikacja”, ale optuje za rozwiązaniem, które dobrze wpisuje się w schemat eksplikacyjny. *Posłanie* od początku do końca napisane jest w duchu eksplikacji. Celem *Listu do o. Coyne’a*, jak podkreśliliśmy, jest przewyciężenie muru, który oddziela Kościół i Akademię. Jednak pełne zjednoczenie, w duchu integracji, jest w *Posłaniu* wykluczone. Pozostaje zatem oddziaływanie i wymiana o charakterze eksplikacji. Podobnie jak strategia eksplikacyjna nie pozwala z góry przewidzieć określonych pozytywnych rezultatów, tak samo *Posłanie* ich nie antycypuje. Papież jedynie wyraża nadzieję, że bezinteresowne poszukiwanie prawdy przez Akademię i Kościół pozwoli obu instytucjom zbliżyć się do siebie i rzucić więcej światła na palące problemy współczesności. Napisana w innym duchu encyklika *Fides et Ratio* tylko pozornie wydaje się odrzucać scenariusz eksplikacyjny. Taki wniosek można by wysunąć na podstawie obserwacji, że Jan Paweł II już na początku przypomina pewne prawdy religijne i wyraża opinię, że w ich świetle lepiej można ocenić palące problemy współczesności. Niemniej byłby to wniosek przedwczesny. Pełna zgoda jest wprawdzie zaznaczona w tym, że zarówno Akademia, jak i Kościół dążą do poznania Prawdy, jednak Jan Paweł II podkreśla wysiłek związany z jej odkryciem. Perspektywa pełnej harmonii jest zatem kwestią celu, do którego zmierzają obie instytucje. Obecnie filozofia czysta, która w encyklice reprezentuje obszar rozumu, a więc i nauk przyrodniczych, jest dziedziną autonomiczną, ale nie samowystarczalną. Łatwo zauważyć, że rozróżnienie „autonomiczna” i „samowystarczalna” da się objaśnić na gruncie schematu eksplikacyjnego, który szanuje odrębność obszarów rozumu i wiary, a zarazem dostrzega ich oddziaływanie.

¹⁶ Tamże, s. 23.