

Ian G. BARBOUR

# JAK UKŁADAJĄ SIĘ STOSUNKI MIĘDZY NAUKĄ A TEOLOGIĄ?

cz. II

## 3. DIALOG

Pozostawiając tezę o *niezależności*, w rozdziale tym nakreśliśmy pewne pośrednie powiązania między nauką i teologią, w które zaangażowane są kwestie graniczne i metody obydwu tych dziedzin. Czwarty rozdział, zatytułowany „Integracja”, będzie poświęcony bardziej bezpośrednim związkom, kiedy to naukowe teorie wywierają wpływ na wierzenia religijne i zarówno jedne, jak i drugie przyczyniają się do tworzenia spójnego poglądu na świat lub systematycznych metafizyk.

### 3.1. Kwestie graniczne

Kwestie graniczne odnoszą się do ogólnych założeń uprawiania nauki. Historycy zastanawiali się, dlaczego nauka nowożytna powstała w zachodnim świecie judeo-chrześcijańskim, a nie środowiskach innych światowych kultur. Może to wynikać z tego, że doktryna o stworzeniu pomogła przygotować grunt do naukowej działalności. Zarówno grecka, jak i biblijna myśl przedstawiała świat jako uporządkowany i dający się zrozumieć („inteligibilny”). Grecy utrzymywali jednak, że ten porządek jest konieczny i konsekwentnie, że jego strukturę można poznać przez dedukcję z pierwszych zasad. Nic więc dziwnego, że byli oni mocniejsi w matematyce i logice niż w naukach eksperymentalnych. Tylko myśl biblijna utrzymywała, że porządek świata jest przygodny. Jeżeli Bóg stworzył zarówno formę, jak i materię, to świat nie musi być taki jaki jest, stąd do odkrycia szczegółów jego po-

---

\*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.

rzędu konieczna jest obserwacja. Co więcej, choć przyroda jest rzeczywista i dobra, nie jest sama w sobie boska, jak utrzymywały dawne kultury. A zatem eksperymentowanie na przyrodzie jest rzeczą dopuszczalną<sup>1</sup>. Patrząc wstecz, widzimy, że „desakralizacja” przyrody, która zachęciła do badań naukowych, była tylko częściowym błogosławieństwem, ponieważ pozwoliła ona także na eksploatację przyrody, chociaż było również wiele innych ekonomicznych i kulturalnych czynników, które przyczyniły się do zniszczenia środowiska.

Winniśmy zachować ostrożność, aby nie przeceniać roli chrześcijańskiego myślenia w powstaniu nauki. Nauka arabska czyniła znaczące postępy w średniowieczu, wtedy gdy nauka zachodnia była hamowana przez zbytne podkreślanie roli zaświatów (choć rozwijały się wtedy ważne praktyczne technologie, zwłaszcza w zakonach). Z chwilą gdy nowoczesna nauka zaczęła rozwijać się w Europie, była wspomagana przez humanistyczne zainteresowania Renesansu, rozwój rzemiosła, handlu i wymiany towarowej oraz nowe wzory rozrywki i kształcenia. Wydaje się jednak, że idea stworzenia dała pewnego rodzaju religijne uwierzytelnienie badaniom naukowym. Newton i wielu jego współczesnych wierzyło, iż w swojej pracy odkrywali Boże myśli. Więcej, wydaje się, że kalwińska „etyka protestancka” wydatnie wsparła naukę. W Towarzystwie Królewskim, najwcześniejszej instytucji służącej postępowi naukowemu, 7 na 10 członków było purytanami, a wielu było duchownymi.

Sądzę, że argument za historycznym wkładem chrześcijaństwa do rozwoju nauki jest przekonujący. Jednak gdy nauka stała się faktem, jej własne sukcesy były wystarczającym usprawiedliwieniem dla wielu uczonych, bez potrzeby religijnego uprawomocnienia. Rzecz jasna, wiara teistyczna nie jest koniecznym przedłożeniem nauki, skoro wielu ateistycznych i agnostycznych naukowców tworzy naukę najwyższej klasy. Można po prostu zaakceptować przygodność i zrozumiałość przyrody, jako dane, i poświęcić wysiłki badaniom szczegółowej struktury i jej porządku. Chociaż, gdy ktoś stawia ogólniejsze pytania, jest bardziej podatny na religijne odpowiedzi. Dla wielu naukowców doświadczenie zarówno porządku wszechświata, jak i jego piękna i złożoności, jest okazją do podziwu i czci.

Jak widzieliśmy, współcześnie Torrance głosi charakterystyczne, neortodoksyjne rozróżnienie między ludzkim odkryciem i bożym objawieniem.

---

<sup>1</sup> Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World* (New York: The Macmillan Company, 1925), rozdz. 1; Stanley Jaki, *The Road of Science and the Ways to God* (Chicago: University of Chicago Press, 1978).

Jednak w najnowszych pismach mówi on, że na swoich granicach nauka stawia pytania religijne, na które sama nie odpowiada. Cofając się wstecz do najwcześniejszej historii kosmosu, astronomia zmusza nas do postawienia pytania, skąd wzięły się szczególnie warunki początkowe. Nauka ukazuje nam porządek, który jest zarówno racjonalny, jak i przygodny (to znaczy, jego prawa i warunki początkowe nie są konieczne). To właśnie kombinacja przygodności i racjonalności skłania nas do poszukiwania nieoczekiwanych form racjonalnego porządku. Teolog może odpowiedzieć, że Bóg jest kreatywną podstawą i racją dla przygodnego, ale racjonalnego i zunifikowanego, porządku wszechświata. „Korelacja z tą racjonalnością w Bogu idzie tak daleko, że pozwala dostrzec tajemniczą i zadziwiającą naturę zrozumiałości tkwiącej we wszechświecie i wyjaśnia głęboki sens religijnej czci, którą wyzwała w nas i która, jak mówi Einstein, jest głównym źródłem nauki”<sup>2</sup>.

Wolfgang Pannenberg dokładnie badał zagadnienia metodologiczne. Przyjmował on stwierdzenie Poppera, że naukowiec proponuje testowalne hipotezy i potem stara się obalić je eksperymentalnie. Pannenberg uważa, iż teolog również może stosować uniwersalne, racjonalne kryteria, badając religijne wierzenia. Jednakże, jak mówi, paralele i wszelkie porównania ostatecznie załamują się, ponieważ teologia jest studium rzeczywistości jako całości; rzeczywistość zaś jest niezakończonym procesem, którego przyszłość możemy jedynie antycypować, gdyż ona jeszcze nie istnieje. Poza tym teologia jest zainteresowana w indywidualnych, nieprzewidywalnych wydarzeniach. Teolog dąży do tego, żeby odpowiedzieć na innego rodzaju graniczne pytanie, z którym naukowa metoda nie może mieć do czynienia; granica polega tu nie na początkowych warunkach lub ontologicznych podstawach, ale na otwarciu w stronę przyszłości<sup>3</sup>.

Trzej katoliccy autorzy, Ernan McMullin, Karl Rahner i David Tracy, wydają się być zwolennikami *dialogu*, choć z różnymi rozłożeniami akcentu. McMullin rozpoczyna swoje rozważania od podkreślenia ostrego podziału

---

<sup>2</sup>T. Torrance, *God and Contingent Order*, „Zygon”, 14 (1979) 347. Patrz także jego *God and Contingent Order* (Oxford: Oxford University Press, 1981). Torrance broni także tezy o przypadkowości istniejącej wewnątrz stworzonego porządku (czyli nieprzewidywalności poszczególnych zdarzeń), która ujawnia się w nieokreślonościach mechaniki kwantowej. W tej sytuacji wyznaczenie Einsteina wydaje się być bardziej wątpliwe, jako że odnosiło się ono zarówno do deterministycznego, jak i do realistycznego poglądu na fizykę. Einstein był pewien, że kwantowe nieokreśloności zostaną usunięte, kiedy znajdziemy bardziej podstawowe prawa deterministyczne, które jego zdaniem powinny istnieć w racjonalnym świecie.

<sup>3</sup>Wolfhart Pannenberg, *Theology and the Philosophy of Science* (Philadelphia: Westminster Press, 1976).

między naukowymi i religijnymi stwierdzeniami, co bardzo przypomina stanowisko *niezależności*, ale ostatecznie kończy troską o zgodność, współbrzmienie i spójność. Bóg jako przyczyna pierwsza, działa przez przyczyny wtórne, które badają nauki, ale które znajdują się na radykalnie różnych poziomach, wewnątrz różnych porządków wyjaśniania. Na swoim poziomie naukowe badanie jest kompletne i bez żadnych braków. McMullin jest bardzo krytyczny wobec argumentów dowodzących istnienia Boga przy pomocy zjawisk nie wyjaśnionych przez naukę; ma on wątpliwości co do argumentu z celowości i z kierunkowości ewolucji. Luki w naukowym badaniu znikają zazwyczaj na skutek postępu wiedzy, a ostatecznie mogłyby one co najwyżej wskazywać na jakąś siłę kosmiczną, a nie na transcendentnego biblijnego Boga. Bóg podtrzymuje naturalny ciąg zjawisk i „jest odpowiedzialny jednakowo i równomiernie za wszystkie wydarzenia”. Teolog nie faworyzuje żadnych szczególnych teorii naukowych, i odnosi się to również do astrofizycznych teorii dotyczących wczesnego kosmosu<sup>4</sup>.

Niektórzy teologowie potraktowali gromadzące się argumenty na rzecz „wielkiego wybuchu” jako potwierdzenie biblijnego poglądu, że świat miał początek w czasie, co byłoby mile widzianą zmianą po konfliktach przeszłości. McMullin jednak utrzymuje, iż doktryna o stworzeniu nie jest w ogóle wyjaśnieniem kosmologicznych początków, ale twierdzeniem o całkowitej zależności świata od Boga w każdym momencie. Zamiarem Księgi Rodzaju nie było pouczanie o tym, że był pierwszy moment w czasie. Co więcej, teoria Wielkiego Wybuchu nie dowodzi, że był początek w czasie, ponieważ obecna ekspansja mogłaby być tylko fazą oscylującego lub cyklicznego wszechświata. Kończy on: „Nie można powiedzieć, po pierwsze, że chrześcijańska doktryna ‘wspiera’ model Wielkiego Wybuchu, a po drugie, że teoria Wielkiego Wybuchu ‘wspiera’ chrześcijańską doktrynę o stworzeniu”<sup>5</sup>. Ale mówi on, że dla Boga wybrać początkowe warunki i prawa wszechświata nie zakładałoby żadnych luk czy naruszania sekwencji naturalnych przyczyn. McMullin przeczy jakoby istniał bezpośredni logiczny związek między na-

<sup>4</sup>Ernan McMullin, *Natural Science and Christian Theology*, w: David Byers, ed., *Region and Search for Wisdom* (Washington, D. C.: National Conference of Catholic Bishops, 1987). Patrz także jego *Introduction: Evolution and Creation*, w: Ernan McMullin, ed., *Evolution and Creation* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1985) wydanie polskie: E. McMullin, *Ewolucja i stworzenie*, Ośrodek Badań Interdyscyplinarnych PAT, Kraków 1990 (przyp. red.).

<sup>5</sup>Ernan McMullin, *How Should Cosmology Relate to Theology?*, w: *The Sciences And Theology in the Twentieth Century*, ed. Arthur Peacocke (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981) 39.

ukowymi i religijnymi twierdzeniami, ale stara się znaleźć jakąś luźniejszą formę zgodności. Celem powinno być „współbrzmienie a nie implikacja”, co prowadzi do wniosku, że te dwie grupy twierdzeń nie są całkowicie niezależne:

„Chrześcijanin nie może swojej naukowej wiedzy oddzielać od teologii, jak gdyby te dziedziny poznania były z zasady niezdolne do wzajemnych oddziaływań. Z drugiej strony nauczył się on nie wierzyć prostym powiązaniom jednej z drugą. Chrześcijanin ma zmierzać w kierunku pewnego rodzaju spójności w poglądzie na świat, do której powinny przyczyniać się i nauka, i teologia oraz wiele innych rodzajów ludzkiej twórczości, takich jak: historia, polityka i literatura. Może on, a nawet musi, troszczyć się o to, aby jego teologia i jego kosmologia zgodnie przyczyniały się do formowania jego poglądu na świat. Ta zgodność jednak (jak pokazuje historia) jest relacją zawsze tymczasową, podlega nieustannemu badaniu, ciągle znajduje się w stanie ruchu”<sup>6</sup>.

Dla Karla Rahnera metody i zawartość nauki i teologii są niezależne, ale istnieją między nimi ważne punkty kontaktu i zgodności, które należy przebadać. Bóg jest poznawany głównie przez Pismo Św. i tradycję, ale również znany jest mgliście i nie wprost przez wszystkich ludzi jako nieskończony horyzont, wewnątrz którego każdy skończony obiekt jest poznawany. Rahner rozciąga kantowską metodę transcendentálną, analizując warunki, które umożliwiają wiedzę w pojęciowym kontekście filozofii neotomistycznej. Człowiek poznaje przez abstrahowanie form z materii; w czystym pragnieniu poznania przez umysł istnieje pęd poza każdy ograniczony przedmiot ku absolutowi. Autentyczne ludzkie doświadczenia miłości i uczciwości są doświadczeniami łaski; Rahner uznaje pewną ukrytą wiarę „anonimowego chrześcijanina”, który nie uznaje wprost Boga lub Chrystusa, ale jest cały oddany prawdzie i dobru<sup>7</sup>.

Rahner utrzymuje, że tradycyjne doktryny o naturze człowieka i chrystologii dobrze pasują do ewolucyjnego punktu widzenia. Ludzka istota jest jednością materii i ducha, które są odrębne, ale które mogą być zrozumiane tylko we wzajemnych relacjach. Nauka bada materię i daje tylko część pełnego obrazu, ponieważ znamy siebie jako wolne, świadomie działające istoty.

<sup>6</sup>Tamże, 52.

<sup>7</sup>Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith* (New York: Seabury, 1978); Gerald McCool, ed., *A Rahner Reader* (New York: Seabury Press, 1975); Leo O'Donovan, ed., *A World of Grace: An Introduction to the Themes and Foundations of Karl Rahner's Theology* (New York: Seabury, 1980).

Ewolucja od materii do życia, umysłu i ducha jest stwórczą akcją Boga za pośrednictwem naturalnych przyczyn, która osiąga swoje cele w ludzkości i we Wcieleniu. Materia rozwija się ze swojej wewnętrznej istoty w kierunku ducha, uzdolniona do osiągnięcia aktywnej samotranscendencji na wyższych poziomach bytu. Wcielenie jest równocześnie szczytowym punktem rozwoju świata i szczytowym punktem samoekspresji Boga. Rahner utrzymuje, że kreacja i inkarnacja są częściami jednego procesu samokomunikacji Boga. Chrystus jako prawdziwy człowiek jest pewnym momentem w biologicznej ewolucji, która została zorientowana na wypełnienie w Bogu<sup>8</sup>.

David Tracy również dostrzega wymiar religijny w nauce. Twierdzi on, że religijne zagadnienia powstają na horyzoncie granicznych sytuacji ludzkiego doświadczenia. W codziennym życiu granice te spotyka się w doświadczeniach cierpienia i konfrontacji ze śmiercią, a także w radości i w podstawowym zaufaniu. Opisuje on dwa rodzaje sytuacji granicznych w nauce: etyczne zagadnienia związane z zastosowaniami nauki i przedzałożenia lub warunki możliwości naukowych badań. Tracy utrzymuje, że zrozumiałość świata wymaga jakiejś ostatecznej podstawy racjonalnej. Dla chrześcijanina źródłami rozumienia tych podstaw są klasyczne religijne teksty i struktury ludzkiego doświadczenia. Wszystkie nasze sformułowania teologiczne są jednakże ograniczone i historycznie uwarunkowane. Tracy jest otwarty na zreformułowanie tradycyjnych doktryn według współczesnych filozoficznych kategorii; sympatyzuje on z wieloma aspektami filozofii procesu i nowoczesnymi pracami w dziedzinie lingwistyki i hermenetyki<sup>9</sup>.

Jak wiele miejsca w powyższych poglądach pozostaje dla zreformułowania tradycyjnych teologicznych doktryn w świetle odkryć naukowych? Jeżeli punkty kontaktu między nauką i teologią dotyczą tylko podstawowych przedzałożeń i kwestii granicznych, nie można oczekiwać żadnego zreformułowania. Jeżeli jednak istnieją pewne punkty kontaktu pomiędzy poszczególnymi doktrynami teologicznymi i poszczególnymi teoriami naukowymi (jak na przykład między nauką o stworzeniu a teorią ewolucji lub astronomią) i jeżeli uzna się, że wszystkie te doktryny są historycznie uwarunkowane, to będzie w zasadzie możliwy rozwój i zreformułowanie doktryn, a nie tylko ich korelacja czy współbrzmienie. Jaka jest natura i zasięg autorytetu tra-

---

<sup>8</sup>Karl Rahner, *Christology within an Evolutionary View of the World, Theological Investigations* Vol. 5 (Baltimore: Helicon Press, 1966); a także *Hominization: The Evolutionary Origin of Man as a Theological Problem* (New York: Herder and Herder, 1965).

<sup>9</sup>David Tracy, *Blessed Rage for Order* (New York: Seabury, 1975); a także *Plurality and Ambiguity* (San Francisco: Harper and Row, 1987).

dycji w teologii? Tomistyczna synteza myśli biblijnej i Arystotelesowskiej zajmowała dominującą pozycję w katolickiej tradycji przeszłości, ale dzięki pomocy nowszej wiedzy biblijnej, patrystycznej i liturgicznej możliwy stał się znaczący postęp w próbach nakreślenia orędzia biblijnego w mniejszej zależności od scholastycznych kategorii interpretacyjnych.

### 3.2. Paralele metodologiczne

Pożytywiści razem z autorami neoortodoksyjnymi i egzystencjalistycznymi przedstawiali naukę jako obiektywną, rozumiejąc przez to to, że teorie naukowe są potwierdzane przez jasno sformułowane kryteria i są testowane przez zgodność z niedyskutowanymi i niezależnymi od teorii danymi. Zarówno kryteria, jak i dane były traktowane jako niezależne od indywidualnych podmiotów i nieskażone przez kulturalne wpływy. Przeciwnie religia wydawała się *subiektywna*. Widzieliśmy, że egzystencjaliści podkreślali kontrast między obiektywnym niezaangażowaniem nauki i osobistym zaangażowaniem religii.

Począwszy od lat sześćdziesiątych ten ostry kontrast był coraz bardziej kwestionowany. Okazywało się, że ani nauka nie jest tak obiektywna, ani religia tak subiektywna, jak sądzono. Między tymi dziedzinami mogą istnieć różnice w rozłożeniu akcentów, ale nie są one tak absolutne, jak twierdzono. Dane naukowe są przesiąknięte teorią, a nie niezależne od teorii. Teoretyczne założenia ingerują w wybór, opis i interpretację tego, co uważa się za dane. Co więcej, teorie nie powstają przez logiczną analizę danych, ale przez akt twórczej wyobraźni, w której bardzo często ważną rolę odgrywają analogie i modele. Pojęciowe modele pomagają nam wyobrazić sobie to, co nie jest wprost obserwowalne.

Wiele z tych charakterystyk występuje również w religii. Jeżeli dane religijne obejmują doświadczenia religijne, rytuały i teksty skrypturystyczne, są one jeszcze bardziej przesiąknięte interpretacjami pojęciowymi. W religijnym języku ważną rolę odgrywają także metafory i modele, jak to zostało przedyskutowane w moich pismach, a także przez Sallie McFague i Janet Soskice<sup>10</sup>. Oczywiście, religijne przekonania nie dają się testować w sposób empiryczny, ale można je traktować w podobnym duchu, jak to ma miejsce

---

<sup>10</sup>Ian G. Barbour, *Myths, Models and Paradigms* (New York: Harper and Row, 1974); Sallie McFague, *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language* (Philadelphia: Fortress Press, 1982); Janet Soskice, *Metaphor and Religious Language* (Oxford: Clarendon Press, 1985).

w badaniu naukowym. Naukowe kryteria spójności, zrozumiałości i owocności mają swoje paralele w myśleniu religijnym.

Wpływowa książka Thomasa Kuhna *Struktura rewolucji naukowych* utrzymuje, że zarówno teorie, jak i dane w nauce są zależne od paradygmatów panujących w naukowej społeczności. Kuhn definiował paradygmat jako nagromadzenie pojęciowych, metafizycznych i metodologicznych przedzałożeń, wcielonych w tradycje pracy naukowej. Wraz z nowym paradygmatem stare dane są reinterpretowane i spostrzegane w nowy sposób, poszukiwane są także nowe rodzaje danych. Zmiana paradygmatu jest, według Kuhna, „radykalną przemianą naukową wyobraźni”, i „rewolucją naukową”, która nie jest wyłącznie produktem doświadczenia. W wyborze pomiędzy paradygmatami nie ma reguł, jak stosować kryteria naukowe, lub jak oceniać względną ważność. Ich ocena jest aktem osądu przez naukową społeczność. To społeczność definiuje paradygmat; społeczność ta pracuje wewnątrz pewnego zbioru uznawanych przez siebie założeń. Ustalony paradygmat jest odporny na falsyfikację, ponieważ niezgodności pomiędzy teorią i danymi mogą być odsuwane na bok jako anomalie, albo łagodzone przez wprowadzanie hipotez *ad hoc* (choć nagromadzenie anomalii i hipotez *ad hoc* może ostatecznie doprowadzić do zmiany paradygmatu)<sup>11</sup>.

Na tradycje religijne również można patrzeć jako na wspólnoty, które uznają ten sam paradygmat. Paradygmat opiera się na danych podzielanych przez wspólnotę, takich jak doświadczenia religijne i pamięć o kluczowych zdarzeniach w historii, ale interpretacja tych danych jest jeszcze bardziej zależna od paradygmatu niż w przypadku nauki. W religii stosuje się jeszcze w większym stopniu założenia *ad hoc*, aby złagodzić zewnętrzne anomalie, takie jak istnienie zła, stąd też paradygmaty religijne są jeszcze bardziej odporne na falsyfikację. Ale zdarzają się zmiany paradygmatów w religii; w historii zjawisko to wystąpiło w takich ruchach, jak synteza tomistyczna i reformacja protestancka; zdarza się to także u pojedynczych ludzi, którzy dołączają się do innej wspólnoty paradygmatycznej<sup>12</sup>.

Przemyślano także status obserwatora w nauce. Wczesne tłumaczenia identyfikowały obiektywność z oddzieleniem obserwatora od obiektu obserwacji. Ale w fizyce kwantowej wpływ procesu obserwacji na system obserwo-

---

<sup>11</sup>Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, wyd. 2 (Chicago: University of Chicago Press, 1970).

<sup>12</sup>Patrz np. James W. Jones, *The Texture of Knowledge* (Washington, D. C.: University Press of America, 1981); Hans Küng, *Paradigm Change in Theology*, w: Hans Küng and David Tracy, eds., *Moving Toward a New Theology* (Edinburgh: T. and T. Clerk, 1988).



wany jest kluczowy. W teorii względności najbardziej podstawowe pomiary, takie jak pomiary masy, prędkości i długości obiektów zależą od układu odniesienia obserwatora. Stephen Toulmin prześledził przejście od założenia istnienia bezstronnego obserwatora do uznania partycypacji obserwatora; cytuje on przykłady z fizyki kwantowej, ekologii i nauk społecznych. Każdy eksperyment jest działaniem, w którym jesteśmy działającymi, a nie tylko obserwatorami. Obserwator jako podmiot jest uczestnikiem niemożliwym do oddzielenia od obiektu obserwacji<sup>13</sup>. Fritjof Capra i inni zwolennicy wschodnich religii dostrzegli w tym zjawisku paralele z tradycjami mistycznymi, które afirmują związek poznającego z poznawanym, pochodzący ostatecznie z uczestnictwa indywiduum w Absolucie<sup>14</sup>.

Michael Polanyi dopatruje się harmonii metod w całym zakresie wiedzy i twierdzi, że przewyżcza to rozdział na wiedzę rozumową i wiarę. Jednoczącą ideą jest osobowe uczestnictwo podmiotu w całej wiedzy. Gdy idzie o naukę, istotę odkrycia stanowi twórcza wyobraźnia, będąca bardzo osobistym aktem. Nauka wymaga umiejętności, których — podobnie jak sztuka jeżdżenia na rowerze — nie da się formalnie zdefiniować, lecz trzeba się ich uczyć przez naśladowanie przykładów i ćwiczenie. W każdym rodzaju wiedzy, na całym jej obszarze, musimy dostrzegać prawidłowości. Rozpoznając twarz przyjaciela lub stawiając medyczną diagnozę, stosujemy wiele kluczy, ale nie jesteśmy w stanie wyliczyć wszystkich szczegółowych cech, na podstawie których rozpoznajemy dany *Gestalt*.

Polanyi utrzymuje, że ocena argumentów jest zawsze głęboko osobowym sądem. Nie ma reguł, które by określały, czy niewyjaśniona niezgodność pomiędzy teorią a doświadczeniem powinna być uznana za anomalie, czy za argument obalający teorię. Zaangażowanie w racjonalność i jej powszechność, a nie bezosobowa obojętność, chroni tego rodzaju decyzje przed dowolnością. Działalność naukowa jest czymś osobowym, ale nie subiektywnym. Uczestniczenie w społeczności badawczej stanowi inny środek zaradczy przeciwko subiektywizmowi, choć nigdy nie uwalnia ono od ciężaru osobistej odpowiedzialności.

Polanyi twierdzi, że wszystkie te charakterystyki odgrywają jeszcze ważniejszą rolę w religii. Tu osobiste zaangażowanie jest głębsze, ale nie aż do wykluczenia racjonalności i poczucia jej powszechnej obowiązywalności. Uczestnictwo w historycznej tradycji i obecnym doświadczeniu religijnej społeczności jest czymś istotnym. Jeżeli teologia ma być rozjaśnieniem

---

<sup>13</sup>Stephen Toulmin, *The Return to Cosmology*, cz. III.

<sup>14</sup>Fritjof Capra, *The Tao of Physics* (New York: Bantam Books, 1977).

konsekwencji wynikających z kultu, to poddanie się i zaangażowanie muszą być przedłożeniami rozumienia. Odpowiadając na zarzuty redukcjonizmu, Polanyi opisuje coraz wyższe poziomy rzeczywistości, zarówno w ewolucyjnej historii, jak i w dzisiejszym świecie: „Nawrócenie religijne wchłania całą naszą osobę i przemienia całą naszą istotę w stopniu, w jakim naturalna wiedza nigdy tego nie czyni. Ale z chwilą, gdy uzna się dynamikę wiedzy za jej główną zasadę, różnica wydaje się być tylko różnicą stopnia. [...] Ustala ona ciągle wznoszenie się od naszej osobistej wiedzy dotyczącej nieożywionej materii, przez naszą wiarygodną znajomość istot żywych i jeszcze wyżej, aż do odpowiedzialnego poznania drugiego człowieka. Sądzę, że na tym właśnie polega przejście od nauk przyrodniczych do humanistycznych, a także od znajomości praw przyrody do poznania osobowego Boga”<sup>15</sup>.

Kilku innych autorów powoływało się na podobne metodologiczne paralele. John Polkinghorne przytacza przykłady osobowych osądów i uteoretyzowanych danych występujących w obydwu dziedzinach i w odniesieniu do nich broni krytycznego realizmu. Danymi dla wspólnoty religijnej są jej przekazy skrypturystyczne, jej historia i jej religijne doświadczenie. Istnieją podobieństwa w obydwu dziedzinach w tym, że „każda z nich dopuszcza reformowalność przez właściwe skorelowanie teorii i doświadczenia i każda z nich jest w istotnym stopniu zaangażowana w byty, których niewyobrażalna rzeczywistość jest znacznie bardziej subtelna niż domagałby się tego naiwny realizm”<sup>16</sup>. Holmes Rolston utrzymuje, że wierzenia religijne interpretują i porządkują doświadczenie podobnie jak naukowe teorie interpretują i porządkują dane doświadczalne. Wierzenia dają się testować przez odwołanie się do kryteriów spójności i zgodności z doświadczeniem. Rolston przyznaje jednak, że osobowe zaangażowanie jest bardziej całościowe w przypadku religii, ponieważ jego głównym celem jest przeobrażenie osoby. Co więcej, istnieją także i inne różnice: nauka interesuje się przyczynami, podczas gdy religia osobowymi znaczeniami”<sup>17</sup>.

Tego rodzaju metodologiczne porównania wydają mi się pożyteczne, i to dla obydwu dziedzin. W takim podejściu istnieją jednak pewne niebezpieczeństwa: (1) W usiłowaniach uwierzytelnienia religii w epoce dominacji nauki pojawia się pokusa zwracania uwagi na podobieństwa i zbyt łatwego

<sup>15</sup>Michael Polanyi, *Faith and Reason*, „Journal of Religion”, 41 (1961) 244. Por. również jego *Personal Knowledge* (Chicago: University of Chicago Press, 1958).

<sup>16</sup>John Polkinghorne, *One World: The Interaction Of Science and Theology* (Princeton: Princeton University Press, 1987) 64.

<sup>17</sup>Holmes Rolston, III, *Science and Religion: A Critical Survey* (New York: Random House, 1987).

przechodzenia nad różnicami. Chociaż nauka jest rzeczywiście w większym stopniu ludzkim przedsięwzięciem niż uznawali to pozytywiści, jest ona jednak bardziej obiektywna niż religia, i to we wszystkich znaczeniach, jakie powyżej były wzmiankowane. Rodzaj danych, do których sięga religia, jest radykalnie odmienny od rodzaju danych ważnych dla nauki, a możliwość testowania przekonań religijnych jest znacznie bardziej ograniczona; (2) Reagując na podkreślanie absolutnej różnicy uznawanej przez zwolenników doktryny *niezależności*, pomijanie cech wyróżniających religię byłoby pójściem na łatwiznę. W szczególności, traktując religię jako system rozumowy i mówiąc jedynie o przekonaniach religijnych, można zniekształcić bogatą charakterystykę religii jako sposobu życia, tak trafnie opisaną przez filozofów analityków lingwistycznych. Przekonania religijne należy zawsze rozpatrywać w kontekście życia religijnej wspólnoty i w odniesieniu do celu, jakim jest przemiana osobowości; (3) Rozważania metodologiczne są ważnym, ale jedynie wstępnym, etapem w dialogu nauki z teologią. Rozważania takie stają się zwykle zbyt abstrakcyjne i z tej racji bardziej interesują filozofów nauki i filozofów religii niż naukowców lub teologów i ludzi wierzących. Niemniej jednak analizy metodologiczne słusznie zaczęły być doceniane przez obydwie społeczności. Co więcej, jeżeli uznamy metodologiczne podobieństwa, wzrośnie prawdopodobieństwo, że zwrócimy uwagę na problemy rzeczowe. Jeżeli teologia, w jej najlepszym rozumieniu, opiera się na refleksji, która może pogłębiać się i wzrastać, to winna być ona otwarta na nowe idee, również i te, które wywodzą się z naukowych teorii.

### 4. INTEGRACJA

Ostatnia grupa autorów dostrzega znaczenie religijne w treści określonych teorii i odkryć naukowych. Czy nauka i teologia mogą być zintegrowane bez ryzyka takiego konfliktu, od jakiego wszystko się zaczęło? Istnieją dwa typy tego rodzaju integracji. Pierwszy, gdy naukowe teorie mogą przyczynić się do zreinterpretowania doktryn teologicznych, których główne źródła leżą poza nauką. Drugi, kiedy nauka i religia mogą przyczyniać się wspólnie do sformułowania systematycznej syntezy: zwartego poglądu na świat, który by zawierał metafizykę.

#### 4.1. Reinterpretacja doktryny

Minimalna rola nauki polegałaby na wykorzystaniu pojęć naukowych jako analogii do komunikowania tradycyjnych wierzeń. Tak na przykład pa-

radoksalny charakter języka o elektronie, który jest i falą, i cząstką, byłby podobny do paradoksalnego charakteru języka o Chrystusie, który ma równocześnie naturę ludzką i boską<sup>18</sup>. Podobnie, można przekładać tradycyjne pojęcia na terminy współczesne, aby uczynić je bardziej zrozumiałymi, bez zamierzenia zmieniania czegokolwiek w ich zasadniczym znaczeniu. Byłoby to wykorzystaniem nauki do celów apologetycznych, nie zaś znaczącą integracją idei.

Drugą skrajnością są te postacie teologii naturalnej, w których twierdzenia religijne wywodzi się wprost z nauki. Najnowszym sformułowaniem argumentu z celowości jest zasada antropiczna. Astrofizycy stwierdzili, że wartości wielu stałych fizycznych we wczesnym wszechświecie są bardzo wrażliwe; gdyby różniły się one choć trochę od obecnych wartości, powstanie życia we wszechświecie byłoby niemożliwe<sup>19</sup>. Hugh Montefiore zastosował tę zasadę i inne przykłady z celowości we wszechświecie, łącznie z kierunkowością ewolucji, w argumentacji na rzecz inteligentnego Projektanta. Niektóre z teorii przytaczanych przez niego, na przykład teoria Wielkiego Wybuchu, są powszechnie akceptowane. Inne, jak na przykład „Hipoteza Gai” (*Gaia Hypothesis*) Lovelock’a czy „pole morfogenetyczne” (*morphogenetic field*) Sheldrake’s są znacznie bardziej kontrowersyjne i nie znajdują wielkiego poparcia we wspólnocie naukowej. Montefiore nie twierdzi, że te argumenty dowodzą istnienia Boga, sądzi tylko, że czynią je bardziej prawdopodobnym niż inne wyjaśnienia<sup>20</sup>.

Czymś pośrednim między apologetyką a teologią naturalną jest integracja, która ma miejsce wtedy, kiedy tradycyjne doktryny przeformułowane są w taki sposób, iż biorą one pod uwagę teorie naukowe. Nauka i religia są tu traktowane jako względnie niezależne źródła idei, które jednak posiadają pewne wspólne pole swoich zainteresowań. W szczególności, osiągnięcia naukowe mogą wywierać wpływ na doktrynę o stworzeniu, o opatrności, o naturze ludzkiej. Teolog będzie czerpać głównie z ogólnych cech ustalonych przez naukę, które są powszechnie akceptowane, a nie podejmować ryzyko wiązania się z ograniczonymi lub spekulatywnymi teoriami, które najprawdopodobniej w przyszłości zostaną zarzucone. Tutaj celem byłaby raczej teologia natury, bardziej istotnie uzależniona od nauki. Ale jeżeli wie-

<sup>18</sup> John Polkinghorne, op. cit., 84; Ian G. Barbour, 1974, op. cit., ch. 5. Patrz także eseje Roberta Johna Russella w niniejszym tomie.

<sup>19</sup> John Barrow i Frank Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle* (Oxford: Clarendon Press, 1986).

<sup>20</sup> Hugh Montefiore, *The Probability of God* (London: SCM Press, 1985).

rzenia religijne mają pozostawać w harmonii z wiedzą naukową, to należy oczekiwać pewnych przystosowań.

W szczególności, nasze zrozumienie ogólnych cech przyrody wywrze wpływ na nasze modele stosunku Boga do świata. Przyrodę rozumie się dziś jako dynamiczny proces ewolucyjny, długą historię emergujących struktur, którą charakteryzuje przypadek i prawa przyrody. Porządek naturalny jest ekologiczny, wielopoziomowy i wszystko w nim jest wzajemnie powiązane.

Te charakterystyki zmodyfikują nasze przedstawienie stosunku zarówno Boga, jak i ludzkości do pozaludzkiej reszty przyrody. To z kolei wpłynie na nasze postawy wobec przyrody i będzie miało praktyczne konsekwencje dla etyki środowiskowej. Problem zła należący do teodycei będzie również widziany inaczej w świecie ewolucyjnym niż w świecie statycznym.

Dla Artura Peacocke'a początkiem teologicznej refleksji jest przeszłe i obecne doświadczenie religijne, razem z ciągle na nowo interpretowaną tradycją. Wierzenia religijne są testowane przez zgodę wspólnoty i przez kryteria zwartości, zrozumiałości i owocności. Peacocke przychylnie odnosi się do przeformułowania tradycyjnych przekonań w świetle współczesnej nauki. Szeroko zajmuje się on tym, jak przypadek i prawa przyrody współdziałają ze sobą w kosmologii, w fizyce kwantowej, w termodynamice stanów dalekich od równowagi i w ewolucji biologicznej. Opisuje on emergencję szczególnych form aktywności na wyższych poziomach złożoności w wielopłaszczyznowej hierarchii życia organicznego i umysłu. Peacocke przyznaje przypadkowi pozytywną rolę w eksplorowaniu i wyrażaniu potencjalności na wszystkich tych poziomach. Bóg stwarza za pośrednictwem całego procesu współdziałania praw i przypadku, a nie przez interweniowanie w lukach tego procesu. „Naturalny, przyczynowy, kreatywny związek pomiędzy zjawiskami jest sam w sobie kreatywną akcją Boga”<sup>21</sup>. Bóg stwarza „w i poprzez” procesy naturalnego świata, które nauka odkrywa.

Peacocke roztacza bogate obrazy ilustrujące działanie Boga w świecie przypadku i praw. Mówi on o przypadku jako o radarze Boga przeglądającym całą skalę możliwości i aktualizującym różne możliwości systemów naturalnych. W innych swoich obrazach jak do analogii odwołuje się on do twórczości artystycznej, w której nieustannie są obecne celowość i otwartość. Peacocke określa swoje stanowisko jako *panenteizm* (nie panteizm). Bóg jest w świecie, ale świat jest także w Bogu, w tym sensie, że Bóg jest

---

<sup>21</sup>Arthur Peacocke, *Intimations of Reality* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984) 63; patrz także *Creation and the World of Science*.

czymś więcej niż świat. W pewnych fragmentach Peacocke sugeruje, jakoby świat był ciałem Boga, a Bóg był umysłem albo duszą świata.

Sympatyzuję z pozycją Peacocke'a w wielu punktach. Daje on bardzo żywe obrazy ilustrujące stosunek Boga do naturalnego porządku, relację, której cechy ujawniła nauka. Sądzę jednak, że oprócz obrazów, które sugestywnie ukazują związek między nauką a religijną refleksją, potrzebujemy również kategorii filozoficznych, które by nam pomogły w bardziej systematyczny sposób zunifikować naukowe i teologiczne stwierdzenia.

Istnieją także pewne zagadnienia teologiczne, które domagają się wyjaśnienia. Czy pewne zreformułowanie klasycznej idei wszechmocy Boskiej jest potrzebne? Teologowie oczywiście borykali się z ludzką wolnością i istnieniem zła oraz cierpienia. Ale pojawia się nowy problem, postawiony przez rolę, jaką odgrywa przypadek w różnych dziedzinach nauki. Czy mamy bronić tradycyjnej idei Boskiego panowania i utrzymywać, że to wszystko, co naukowiec uważa za przypadek, w rzeczywistości jest opatrnościowo kontrolowane przez Boga? Albo czy zarówno wolność ludzka, jak i przypadek w przyrodzie są jakimś samoograniczeniem nałożonym na Boską przedwiedzę i moc? Przymuszalnie takie samoograniczenie byłoby wymagane przez stworzenie tego rodzaju świata.

Jak przedstawiamy działanie Boga w świecie? Tradycyjne rozróżnienie pierwszorzędnych i drugorzędnych przyczyn gwarantuje integralność łańcucha drugorzędnych przyczyn, który badają nauki. Bóg nie ingeruje, ale działa poprzez drugorzędne przyczyny, które na swoim poziomie dają całkowite wyjaśnienie wszystkich zdarzeń. Mielibyśmy tu nachylenie w kierunku deizmu, gdybyśmy twierdzili, że Bóg zaplanował wszystkie rzeczy od początku w taki sposób, że rozwijają się one (deterministyczne i probabilistyczne) na mocy swych własnych struktur i to tak, by osiągnąć zamierzone cele. Czy biblijny obraz, w którym to Boże działanie jest zawsze wyjątkowe, ma zostać zastąpiony przez obraz ciągłego współdziałania Boga z naturalnymi przyczynami? Czy nie powinniśmy zatem mówić jedynie o jednym Bożym działaniu, o całości kosmicznej historii?

#### 4.2. Systematyczna synteza

Bardziej systematyczna integracja może zaistnieć, gdy zarówno religia, jak i nauka wniosą swój wkład do spójnego światopoglądu, opracowanego w ramach jakiejś racjonalnej metafizyki. Metafizyka jest poszukiwaniem zbioru takich ogólnych kategorii, przy pomocy których można interpretować różne typy doświadczenia. Poszukuje się takiego schematu koncepcyj-

nego, który mógłby reprezentować podstawowe charakterystyki wszystkich zdarzeń. Metafizyka jako taka jest dziedziną bardziej filozofa niż naukowca czy teologa, ale może ona służyć jako teren wspólnej refleksji. Tomistyczna wizja dała taką metafizykę, ale w tej metafizyce, jak sądzę, dualizmy: duch–materia, umysł–ciało, ludzkość–natura i wieczność–czas zostały tylko częściowo przezwyciężone.

Filozofia procesu jest dzisiaj obiecującą kandydatką do roli pośrednika, ponieważ została ona sformułowana pod wpływem myśli naukowej i religijnej w odpowiedzi na uporczywe problemy zachodniej historii filozofii (jak na przykład problem umysł–ciało). Alfred North Whitehead był najbardziej znaczącym przedstawicielem filozofii procesu, chociaż implikacje teologiczne w większym stopniu badał Charles Hartshorne, John Cobb i inni. Biologia i fizyka mają oczywisty wpływ na procesowy obraz rzeczywistości jako dynamicznej pajęczyny powiązanych ze sobą zdarzeń. Naturę charakteryzuje się tu przez zmianę, przypadek, nowość i porządek. Jest ona niedopełniona i w stanie ciągłego stawania się. Myśliciele procesowi są bardzo krytyczni w stosunku do redukcjonizmu; bronią oni kategorii organicznych, które stosują do aktywności na wyższych poziomach organizacji. Istnieje ciągłość, ale są także różnice pomiędzy poziomami rzeczywistości; właściwości każdego poziomu mają swoje podstawy we wcześniejszych i niższych poziomach. Przeciwno dualizmowi materii i umysłu, albo materializmowi, w którym nie ma miejsca dla umysłu, myśl procesowa podkreśla dwa aspekty wszystkich wydarzeń, jako widzianych z zewnątrz i od wewnątrz. Ponieważ istnieje pewnego rodzaju ciągłość między ludzkością a resztą natury (pomimo wyjątkowości samoświadomości refleksyjnej), doświadczenie ludzkie może być wykorzystane jako wskazówka do interpretacji doświadczenia innych istot. W ewolucyjnej historii pojawiają się oryginalnie nowe zjawiska, ale podstawowe metafizyczne kategorie odnoszą się do wszystkich zdarzeń.

Od strony religii Boga rozumie się jako źródło nowości i porządku. Kreacja jest długim i niezakończonym procesem. Pan Bóg pobudza samotworzenie się indywidualnych bytów, tym samym dopuszczając zarówno wolność i nowość, jak i porządek i strukturę. Bóg nie jest niezaangażowanym Absolutem, nie jest nieporuszalnym Poruszycielem, przeciwnie, stale oddziałuje ze światem i wpływa na wszystkie zdarzenia, chociaż nigdy nie jest wyłączną przyczyną tych zdarzeń. Metafizyka procesu traktuje każde nowe zdarzenie jako łączny produkt przeszłości tego wydarzenia, jego własnego działania i działania Boga. Tutaj Pan Bóg jest transcendentny w stosunku do świata, ale jest również immanentny w świecie w bardzo specyficzny spo-

sób w strukturze każdego zdarzenia. Nie mamy do czynienia z ciągiem czysto naturalnych zdarzeń poprzerrywanych dziurami, w których Pan Bóg sam wyłącznie działa. Myśliciele procesualni odrzucają ideę Bożej wszechmocy, wierzą w Boga perswazji raczej niż w Boga przymusu; przytoczyli również wiele trafnych analiz roli przypadku, ludzkiej wolności, zła i cierpienia we Wszechświecie. Chrześcijańscy teologowie procesualni podkreślają, że potęga miłości, egzemplifikowana na krzyżu, jest właśnie tą zdolnością wywoływania odpowiedzi przy pełnym respektowaniu integralności drugiego. Utrzymują również, że boska niezmiennosc nie jest cechą charakterystyczną biblijnego Boga, który pozostaje w sposób bardzo intymny powiązany z historią. Hartshorne rozwija dwubiegunową koncepcję Boga, niezmiennego w swoich celach i właściwościach, ale zmiennego w doznawaniu i w pozostawaniu w relacji do świata<sup>22</sup>.

Teilhard de Chardin w swoich pismach używa kategorii procesualnych, w wielu punktach podobnych do Whiteheadowskich. Niektórzy interpretatorzy traktują *Fenomen ludzki* jako pewną naturalną teologię, rodzaj argumentu z ewolucji na istnienie Boga. Sugerowałem, że bardziej właściwie należałoby interpretować to dzieło jako syntezę naukowych idei z religijnymi ideami wyprowadzonymi z chrześcijańskiej tradycji i doświadczenia. Inne pisma Teilharda ujawniają, jak głęboko był on inspirowany przez swoje dziedzictwo religijne i swoją własną duchowość. Jego pojęcie Boga zostało zmodyfikowane przez ewolucyjne idee, nawet jeśli nie było ono wprost wprowadzone z analizy ewolucji. Teilhard mówi o ciągłej kreacji i o Bogu obecnym w niedokończonym świecie. Jego pojęcie „wewnątrz rzeczy” pozostaje w ścisłej paraleli z myślą Whiteheada, chociaż pisma Teilharda bardziej posługują się wyobrażeniowymi obrazami niż analizą filozoficzną. Jego wizja ostatecznego zbiegania się wszystkiego do Punktu Omega jest zarówno spekulatywną ekstrapolacją ewolucyjnego ukierunkowania, jak i szczególną interpretacją chrześcijańskiej eschatologii, która różni się od poglądów przeważającej liczby myślicieli procesualnych<sup>23</sup>.

W *The Liberation of Life* Charles Birch i John Cobb połączyli razem idee pochodzące z biologii, filozofii procesu i myśli chrześcijańskiej. Początkowe rozdziały rozwijają ekologiczny lub organizmalny model, w którym

<sup>22</sup>Charles Hartshorne, *The Divine Relativity* (New Haven: Yale University Press, 1948).

<sup>23</sup>Pierre Teilhard de Chardin, *The Phenomenon of Man* (New York: Harper and Row, 1959). Dyskutowałem z myślą Teilharda w: *Five Ways of Viewing Teilhard*, „Soundings”, 51 (1968), 115–145 i w: *Teilhard's Process Metaphysics*, „Journal of Religion”, 49 (1969) 136–159.



każdy byt jest ukonstituowany przez swoje oddziaływania z szerszym środowiskiem i wszystkie byty są podmiotami doświadczenia, które przebiega od prymitywnych odpowiedzi do refleksyjnej świadomości. Historia ewolucyjna pokazuje ciągłość, ale również emergencję nowości. Istnieje ciągłość pomiędzy ludzkością i resztą naturalnego porządku, którego jest ona częścią. Birch i Cobb rozwijają etykę, która unika antropocentryzmu. Cel powiększania bogactwa doświadczenia we wszystkich formach zachęca do troski o życie innych stworzeń bez traktowania wszystkich form życia jako jednakowo wartościowych. Tom ten przedstawia potężną wizję sprawiedliwego i godnego społeczeństwa we wzajemnej wspólnocie wszystkiego, co żywe<sup>24</sup>.

Birch i Cobb mniej zwracają uwagi na idee religijne. Identyfikują oni Boga z zasadą życia, z kosmiczną potęgą obecną w naturze. W pewnym punkcie podkreślają, że Bóg kocha i wybawia nas, ale podstawa tego stwierdzenia nie została przez nich wyjaśniona. Wcześniejsze pisma tych autorów wskazują jednak na ich zaangażowanie w tradycję chrześcijańską i na ich wysiłek, aby zreformułować tę tradycję w kategoriach myśli procesualnej. Na przykład, pisząc razem z Davidem Griffinem, Cobb poszukuje „prawdziwie współczesnej wizji, która byłaby jednocześnie prawdziwie chrześcijańska”<sup>25</sup>. Bóg jest rozumiany jednocześnie jako „źródło nowości i porządku” oraz jako „miłość twórczo-odpowiadająca”. Jezusa wizja miłości Bożej otwiera nas na twórczą przemianę. Autorzy ci również pokazują, że chrześcijańska teologia procesualna może zapewnić dobrą bazę dla etyki ochrony środowiska.

Ogólnie rzecz biorąc, zgadzam się z pozycją „doktrynalnego zreformułowania” połączoną z ostrożnym użyciem filozofii procesu. Jednak zbyt wielkie poleganie na nauce (w teologii naturalnej) lub na nauce i filozofii procesu (jak u Bircha i Cobba) może prowadzić do lekceważenia dziedzin doświadczenia, które uważam za najbardziej ważne pod względem religijnym. Według mnie, centrum chrześcijańskiego życia jest doświadczenie odkupienia, uleczenie naszej niemocy w nową całość i wyrażenie nowej relacji do Boga i bliźniego. Egzystencjaliści i filozofowie analityczni słusznie wskazują na prymat osobistego i społecznego życia w religii, a neoortodoksja słusznie powiada, że dla chrześcijańskiej wspólnoty odpowiedzią na osobę Chrystusa jest to, że nasze życie może być przemienione. Ale centralne znaczenie od-

<sup>24</sup>Charles Birch and John B. Cobb, *The Liberation of Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

<sup>25</sup>John B. Cobb and David Griffin, *Process Theology: An Introduction* (Philadelphia: Westminster Press, 1976) 94. Patrz także: L. Charles Birch, *Nature and God* (London: SCM Press, 1965).

kupienia nie musi prowadzić do pomniejszania roli stworzenia, bo nasze osobiste i społeczne życie jest intymnie związane z resztą stworzonego porządku. Jesteśmy zbawieni w świecie i ze światem, a nie od świata. Częścią naszego zadania jest zatem zbudowanie teologii natury, która winna czerpać zarówno z religijnych jak i naukowych źródeł.

W zdążaniu do tego celu systematyczna metafizyka może pomóc nam w osiągnięciu spójnej wizji. Ale chrześcijaństwo nigdy nie powinno być utożsamione z jakimkolwiek metafizycznym systemem. Istnieje niebezpieczeństwo, że albo naukowe, albo religijne idee zostają zniekształcone w tym celu, aby dopasować je do z góry przyjętych syntez, które roszczą sobie pretensje do obejmowania całej rzeczywistości. Zawsze musimy pamiętać o wielkim bogactwie naszego doświadczenia. Zniekształcamy je, jeśli dzielimy je na oddzielne obszary lub szczelne przegródki, ale również zniekształcamy je, jeśli zmuszamy je, by przystosowały się do eleganckich, intelektualnych systemów. Spójna wizja rzeczywistości może dopuszczać różnorodność odmiennych typów doświadczenia. Za przypomnienie tego powinniśmy być wdzięczni zwolennikom dialogu.

*Ian G. Barbour*

*Przekład: S. Cyran, J. Gębarowski,  
Z. Kępa, Z. Pabian,  
Z. Wolak, S. Wszolek*