

## STWORZENIE A EWOLUCJA

### 1. Uwagi wprowadzające

Rzucającą się w oczy cechą myślowego klimatu naszego stulecia jest zwrócenie baczniejszej niż dotychczas uwagi na metody dochodzenia do poznawczych wyników. Jakakolwiek nauka tym różni się od wiedzy potocznej, że jest poznaniem zorganizowanym. Organizacja poznania to właśnie metoda. W pierwszej połowie XX wieku ogólna metodologia nauk, zwana niekiedy filozofią nauki, ukonstytuowała się jako odrębna dyscyplina i poczyniła ogromne postępy. Nazwa „filozofia nauki” wydaje się szczególnie trafna, w dyscyplinie tej bowiem często idzie nie tyle o kodyfikowanie i analizowanie metodycznych procedur, stosowanych w naukach, ile raczej o autentycznie filozoficzną refleksję nad nauką i jej podstawami. Rozwój filozofii nauki nie jest swoistym luksusem dla nauk, lecz wyrazem ich dojrzałości i bardzo zaawansowanego stopnia ich samoświadomości.

Rozwój filozofii nauki nie tylko doprowadził do tego, że powstała nowa dyscyplina, bez której niepodobna już dziś wyobrazić sobie pełnego wykształcenia w zakresie filozofii, lecz także bardzo zaciążył nad losami filozoficznych dociekań w naszych czasach. Systemy filozoficzne, ignorujące fakt istnienia filozofii nauki, same skazują się bądź — na często nieudolne — kopiowanie jej osiągnięć, bądź na głoszenie tez, które już dziś muszą być anachronizmami. Jednakże ogromna część współczesnych kierunków filozoficznych pozostaje pod przemożnym wpływem filozofii nauki. Z niewielką tylko przesadą można powiedzieć, że dominujące w bardzo wielu krajach (zwłaszcza anglofońskich) różne odmiany filozofii lingwistycznej wręcz wywodzą się z filozoficznej refleksji nad naukami i ich językiem. Filozofia języka potocznego jest obecnie nie tylko odrębnym stylem filozofowania, ale stwarza ona również bazę do tworzenia różnych metodologii nauk filozoficznych. Piszę „różnych metodologii”, gdyż odmiennie systemy filozoficzne wymagają w dużej mierze odmiennych metodologii.

Można by zapytać o wpływ filozofii nauki na współczesną myśl chrześcijańską. Wpływ taki niewątpliwie istnieje, ale nie sądzę, by jego zakres i natężenie odpowiadał korzyściom.

W pewnym sensie najprostszym i zarazem najbardziej bezpośrednim sposobem wpływania filozofii nauki, czyli ogólnej metodo-

logii nauk, na teologię są usiłowania stworzenia współczesnej metodologii teologii. Teologia od dawna posiadała dość bogatą warstwę autorefleksji nad stosowanymi przez siebie metami dociekania, wchodziły one zwykle do specjalnych traktatów tradycyjnej teologii fundamentalnej. Gdy idzie jednak o analizy metodologiczne, wykorzystujące — przynajmniej w jakiejś mierze — dorobek filozofii nauki, nie sędzę, by myśl teologiczna miała na swoim koncie zbyt wiele tego typu analiz<sup>1</sup>.

Pomiędzy samą nauką a metodologiczną refleksją nad nią istnieje zwykle dość silne sprzężenie zwrotne. Należałoby się więc spodziewać wpływu współczesnych analiz metodologicznych na treściową zawartość teologii. Być może wpływ taki pojawi się w przyszłości<sup>2</sup>. Obecnie myśl chrześcijańska najbardziej wykorzystuje wyniki współczesnej metodologii nauk przy rozpatrywaniu zagadnienia tradycyjnie określanego zwrotem „nauka a wiara”<sup>3</sup>. Wielu teologów sądzi, że — w znacznej mierze dzięki rozróżnieniom metodologicznym — zagadnienie to zostało rozwiązane w sposób ostateczny.

W obecnym artykule pragnę pójść za inspiracjami płynącymi z filozofii nauki, ale pójść w zupełnie innym kierunku. Chcę mianowicie zaproponować program nowej dyscypliny teologicznej, którą — przez analogię z filozofią nauki — można by nazwać teologią nauki. Od dość dawna w teologii katolickiej uprawia się tzw. teologię wartości materialnych. Została ona niewątpliwie zaktywizowana przez Konstytucję Drugiego Soboru Watykańskiego „O Kościele w świecie współczesnym” (*Gaudium et spes*). Teologia nauki, choć niewątpliwie pokrewna tego rodzaju teologicznym rozważaniom, byłaby jednak czymś od nich różnym. Najogólniej rzecz biorąc, przez teologię nauki rozumiem autentycznie teologiczną refleksję nad naukami: nad faktem ich istnienia, ich podstawami, metodami i wynikami. Trudno definiować nieistniejącą jeszcze dyscyplinę. Sędzę jednak, że w dalszym ciągu uda mi się nieco dokładniej sformułować jej program.

Z pewnością można by mówić o teologii różnych nauk: formal-

<sup>1</sup> W dostępnej w Polsce literaturze teologicznej potrafię wskazać tylko dwie książki, na które znaczniejszy wpływ wywarła współczesna filozofia nauki. Są to: L. Gilkey, *Nazwanie wichru — odnowa języka religijnego*, Pax, Warszawa 1976; B. J. F. Lonergan, *Metoda w teologii*, Pax, Warszawa 1976.

<sup>2</sup> Wpływu takiego można dopatrzeć się w twórczości J. Ladriere'a, która często znajduje się na pograniczu filozofii i teologii. Mam tu na myśli głównie jego książkę: *L'articulation du sens*, Edition du Cerf, 1979.

<sup>3</sup> Por. na ten temat moją książkę: *Wszechświat i Słowo*, Znak, Kraków 1981.

nych, realnych, empirycznych, humanistycznych. W tym artykule ograniczę się jedynie do uwag na temat teologii nauk empirycznych (przyrodniczych). Pewnym usprawiedliwieniem tego zawężenia jest fakt, że nauki empiryczne posiadają najbardziej rozwiniętą metodologię, która — niejako automatycznie — służy jako swojego rodzaju wzorzec dla metodologii innych nauk. Teologia nauk przyrodniczych może więc podążać bardziej przetartym szlakiem.

## 2. Program teologii nauki

Przedmiotem badań nauk przyrodniczych jest Wszechświat. Stwierdzenie to jest prawdziwe tautologicznie, gdyż Wszechświat najtrafniej można określić jako to, co badają nauki empiryczne. Wszechświat jest „dany” naukom przyrodniczym w ich e m p i r y c z n e j metodzie. Granice metody empirycznej są, w tym sensie, granicami Wszechświata. To, co wykracza poza możliwości empirii z definicji, wykracza poza Wszechświat nauk przyrodniczych. Jedno z głównych zadań filozofii nauki polega na określeniu granic stosowalności metod empirycznych, czyli — innymi słowy — na określeniu granic Wszechświata. A może nawet mocniej i bardziej precyzyjnie — wszystkie dotychczasowe osiągnięcia metodologii nauk empirycznych dałoby się sprowadzić do prób zrozumienia, co nauki przyrodnicze mogą i przy pomocy jakich metod. Jest to więc rzeczywiście określanie granic, choć tylko od jednej strony — od strony samych nauk. Druga strona granicy pozostaje niedostępna dla nauk, a więc i dla ich metodologicznej refleksji.

Podstawową prawdą teologiczną dotyczącą Wszechświata jest to, że został on stworzony przez Boga. I tu tautologicznie należałoby stwierdzić, że dla teologii Wszechświatem jest to wszystko, co zostało stworzone przez Boga. Rzecz jasna Wszechświat nauki i Wszechświat teologii nie pokrywają się: Wszechświat nauki jest tylko częścią Wszechświata teologii. I to nie tylko w tym sensie, że Wszechświat nauki obejmuje jedynie to, co potocznie nazywamy „materialnym światem”, a Wszechświat teologii wykracza poza obszary materii, lecz także dlatego, że teologia może orzekać o „materialnym świecie” treści nie mieszczące się w granicach metody empirycznej (czyli treści nie należące do Wszechświata nauki). Materialny świat z perspektywy teologicznej jest więc bogatszy niż ten sam materialny świat widziany z perspektywy nauk empirycznych.

I tu właśnie pojawia się możliwość teologii nauk. Jako teologiczna refleksja nad naukami teologia nauki badałaby konsekwencje tego faktu, że nauki empiryczne badają świat stworzony przez Boga.

A więc, przede wszystkim, teologia nauki musiałaby być autentyczną częścią teologii, ze wszystkimi typowymi dla niej charakterystykami. Jeżeli zgodzić się z tym, że nauka jest dla ludzkości dużą wartością, to teologię nauki należałoby traktować jako „podrozdział” teologii „wartości ziemskich”. Specyfiką tego „podrozdziału” byłoby, między innymi, bogate wykorzystywanie osiągnięć filozofii nauki.

Filozofia nauki — jak powiedziałem — analizuje granice możliwości nauk empirycznych, ale z natury rzeczy granic tych nie jest w stanie przekroczyć. Teologia nauki przeciwnie — poza granice te wykracza. Świadomość faktu, że świat jest stworzony przez Boga, pozwala teologii nauki dostrzegać takie cechy świata, które nie poddają się współczesnej metodzie empirycznej. Innymi słowy: teologia nauki potrafi spojrzeć na granice empirii — a więc i na granice nauk empirycznych — niejako z drugiej strony tej granicy, ze strony niedostępnej samym naukom.

Pragnę tu zwrócić uwagę tylko na dwie cechy świata, stwierdzenie których pozwoliłoby teologii nauki spojrzeć na nauki przyrodnicze z drugiej strony ich metodologicznej granicy.

Pierwszą z tych cech można wyrazić w następującym zdaniu: świat w swoim istnieniu jest całkowicie zależny od Stwórcy. Tradycyjna teologia, idąc za tradycyjną filozofią, cechę tę nazywała przygodnością świata. Wydaje się, że tak czy inaczej pojęta teza o zależności świata w istnieniu od Bytu absolutnego musi być częścią chrześcijańskiej doktryny o stworzeniu. Nie chcę się tu wdrażać w dyskusję na temat, czy nauki empiryczne mówią cokolwiek na temat istnienia badanych przez siebie przedmiotów, czy nie<sup>4</sup>. Jeżeli nawet mówią, to na pewno nie o istnieniu zależnym od Stwórcy. To jest domeną teologii. A refleksja nad naukami w świetle tego faktu stanowi zadanie teologii nauk.

Drugą z tych cech można wyrazić w zdaniu: świat jest przepojony wartościami. Co najmniej od czasów Koła Wiedeńskiego wiadomo, że metoda empiryczna jest nieczuła na wartości: zdania normatywne i wartościujące nie należą do słownika nauk empirycznych. Nie znaczy to wszakże, że świat materialny nie jest „nośnikiem” wartości. Stworzenie świata jest realizacją pewnego zamiśłu Stwórcy. Zamiśł Boży nie tylko zawiera w sobie to, co usiłują odszyfrować nauki przyrodnicze przy pomocy właściwych sobie

<sup>4</sup> Por. mój art.: *Doświadczenia Granic*, Sympozjum: nauka a wiara, KUL, (w druku), a także kilka moich uwag na ten temat w ostatnich partiach referatu: *Konflikt nauki z wiarą w okresie popozytywistycznym*, w: *Nauka — Religia — Dzieje*, Seminarium w Castel Gandolfo, 16—19 sierpnia 1980, Abilgraf, Roma 1981, s. 61—74.

metod, lecz także to, co w aksjologii nazywamy układem wartości. Tej grupie zagadnień można by przyporządkować tradycyjny traktat teologiczny „o celu stworzenia”. W każdej rozumnej działalności zagadnienie celów wplata się w układy wartości i sam cel zawsze jest wartością. Spojrzenie na nauki przyrodnicze z perspektywy wartości również byłoby zadaniem teologii nauk.

I jeszcze jedna ważna uwaga meta-teologiczna. Zdaniem wielu współczesnych teologów charakterystycznym „kątem widzenia” całej teologii chrześcijańskiej jest pewnego rodzaju antropologizm. Antropologizm ten sprowadza się w gruncie rzeczy do stwierdzenia, że celem Objawienia nie było uczenie ludzi prawd o świecie, czyli przekazywanie im informacji zaspokajających ich wrodzoną ciekawość, lecz wprowadzenie człowieka w krąg zbawiających go wartości. Objawienie ma przede wszystkim charakter egzystencjalny a nie informacyjny. Mając to na uwadze, jasnym się staje, że celem teologii nauk nie może być uzupełnienie tego, o czym milczy filozofia nauk, a o czym jeszcze chcielibyśmy wiedzieć. Cel teologii nauki jest taki sam jak cel całej teologii, tyle że jest on skierowany do specyficznego przedmiotu zainteresowań tej dyscypliny teologicznej. Celem teologii nauki jest krytyczna refleksja nad tymi danymi Objawienia, które pozwalają nam spojrzeć na naukę jako na specyficzną ludzką wartość.

### 3. Dwa punkty widzenia: ewolucja i stworzenie

Nauki empiryczne badają świat przy pomocy właściwej sobie metody. Metoda polaryzuje możliwości widzenia: pewne składowe rzeczywistości zostają przez metodę niejako wygaszane i nie biorą udziału w komponowaniu tzw. naukowego obrazu świata. Metoda empiryczna, z definicji, wiąże naukę z tzw. materialnym światem: co jest poza materialnym światem, jest automatycznie poza zasięgiem empirii, a więc i poza zasięgiem nauk przyrodniczych. Stąd wszystkie próby zrozumienia świata oparte wyłącznie na metodzie empirycznej, są z góry skazane na poszukiwanie racji i uzasadnień w materialnym świecie. A ponieważ przedmiotem badania nauk empirycznych jest właśnie świat materialny, więc koło się zamyka: świat staramy się wyjaśnić samym światem. Ciągi przyczyn i skutków, racji i następstw układają się w łańcuchy, które — z założenia uczynionego przez wybór tej a nie innej metody badania — muszą w całości znajdować się wewnątrz materialnego świata. W ten sposób powstaje tzw. ewolucyjny obraz rzeczywistości. Wyraz „ewolucyjny” w ostatnim zdaniu ma podkreślić dwie cechy tego obrazu: po pierwsze — cofanie się w łańcuchach wyjaśnień od następników

do poprzedników (bardzo często także następników i poprzedników w sensie czasowym) i po drugie — nie wychodzenie łańcuchów wyjaśnień poza sam obraz. Można by tu mówić o metodologicznym rozumieniu ewolucji. Myślę, że jest to jedno z najsilniejszych i najbardziej fundamentalnych rozumień tego terminu.

Nie idzie tu tylko o ewolucję biologiczną; choć prawdą jest, że sukcesy teorii ewolucji na terenie biologii wydajnie przyczyniły się do spopularyzowania zarówno samego terminu „ewolucja”, jak i tendencji patrzenia na wszystkie układy pod kątem ich zmienności w czasie. Nie idzie o współczesny tzw. standardowy model kosmologiczny, który przedstawia Wszechświat jako układ znajdujący się w stanie globalnej ewolucji. Nie idzie również o filozoficzne ekstrapolacje różnych naukowych teorii ewolucyjnych, ekstrapolacje w rodzaju wizji świata Teilharda de Chardin, które, zwracając uwagę na aspekt zmienności i powstawania nowego, sądzą, że zrozumiały mechanizmy istnienia. Idzie przede wszystkim o niemożność wyjścia łańcucha wyjaśnień poza to, co trzeba wyjaśnić, czyli poza świat materialny. Idzie o to, że ostatecznym wyjaśnieniem dla metody empirycznej może być tylko ewolucja: cofający się wstecz, i nie mogący wyjść poza siebie, ciąg następników i poprzedników. W tym sensie obraz świata kreślony przez nauki przyrodnicze musi być ewolucyjny.

Dla teologii wyjaśnić świat (nie tylko świat materialny, lecz wszystko, co istnieje oprócz Boga) znaczy coś zupełnie innego. Dla teologii wyjaśnić to znaczy usprawiedliwić istnienie. A jedynym usprawiedliwieniem istnienia w oczach teologii jest odwołanie się do aktu stworzenia. Takiego usprawiedliwienia wymaga wszystko, także świat materialny ewolucyjnie wyjaśniany przez nauki.

W tym sensie ewolucja nie tylko nie stoi w opozycji wobec stworzenia, lecz razem z nim daje obraz syntetyczny. Synteza ta zostaje osiągnięta nie przez proste zestawienie, ale na drodze metodologicznej analizy nauk i teologii.

Można to ująć jeszcze inaczej. Rzeczywistość posiada cechę jedności, występuje w jednym egzemplarzu. Synteza jest więc w jakimś sensie „zastana”, choć nie *a priori* dla nas dostępna. Różne metody różnie tę jedną rzeczywistość polaryzują, chwytają tylko niektóre jej „składowe”. Metoda empiryczna nie chwytą wartości i nie usprawiedliwia istnienia; z kolei ilościowe aspekty świata są zupełnie przezroczyste dla metody teologicznej. Spojrzenie oczami teologii nauki, przy pomocy filozofii nauki, może dokonać syntezy *a posteriori*, czyli czegoś zbliżonego do próby zrekonstruowania jednej rzeczywistości, wychodząc od dostępnych nam jej „spolaryzowanych składowych”

Dlaczego mówię o „czymś zbliżonym do próby zrekonstruowania”? Bo wierzę w rzeczywistość, która wykracza poza wszystkie nasze możliwości poznawcze, choćby były one ucieleśnione w najrozmaitsze metodologie. Także teologia nie może dostarczyć środków na tę niewyczerpalność rzeczywistości. Objawienie zawiera tylko „wiedzę zbawienia”, a nie wiedzę, która by miała zaspokoić nasz instynkt dociekania tego, co jest i to zaspokoić go ostatecznie.

#### 4. W stronę teologii stworzenia

Dla przedstawionej tu koncepcji teologii nauki kluczowe są dwie sprawy. Pierwsza o charakterze pomocniczym i druga istotna. Pierwsza to oparcie się na dogłębnej znajomości współczesnej filozofii nauki. W przeciwnym razie grozi niebezpieczeństwo aż nazbyt często spotykane w różnych rozstrząsaniach teologicznych, które, gdy im nie towarzyszy gruntowna znajomość odpowiednich „nauk świeckich”, łatwo przeradzają się w spekulacje pozbawione kontaktu z rzeczywistością.

Drugą sprawą o podstawowym znaczeniu dla teologii nauki jest budowanie tej ostatniej na fundamencie teologicznie poprawnej i głęboko współczesnej koncepcji stworzenia. Sądzę, że teologowie mają tu przed sobą dużą pracę do wykonania. W ostatnim półtora-wieczu nauka dokonała ogromnego postępu w ewolucyjnym (w sensie jak wyżej) rozumieniu świata. Wprawdzie teologia nie jest refleksją nad postępami nauki, lecz nad treścią Objawienia, ale refleksja ta musi dokonywać się w kontekście rozumienia tworzono-go przez nauki.

Co więcej, jeśli teologia ma być antropologiczna, to nie może rezygnować z dialogu z naukami, które same w pełni człowieka nie pojmą — to prawda, ale bez których o jakimkolwiek zrozumieniu człowieka nie może być mowy. Ośmieliłbym się nawet wystąpić z twierdzeniem, że być może rozwijanie teologii nauki jest jednym z niezbędnych warunków rozumienia człowieka.

Występuje tu swoiste zapętlenie sytuacji. Z jednej strony bowiem głównym narzędziem badawczym teologii nauki ma być refleksja w świetle prawdy o stworzeniu, z drugiej zaś strony teologiczna koncepcja stworzenia jak żadna inna doktryna teologiczna ściśle zależy od stanu nauk w danej epoce<sup>5</sup>.

Głębokie filozoficzno-teologiczne opracowanie prawdy o stworzeniu, dokonane w XIII wieku przez Tomasza z Akwinu, było niewątpliwie wynikiem jego dobrej znajomości ówczesnych nauk

<sup>5</sup> Por. na ten temat 11-ty rozdział w mojej książce: *Początek świata*, Znak, Kraków 1976, s. 162—173.

przyrodniczych. Pamiętać zresztą należy, że o ile sam Tomasz do-kończył dzieła metodologicznej separacji teologii od filozofii, o tyle nauki przyrodnicze w jego czasach nadal pozostawały wymieszane z filozofią i razem z nią uczestniczyły — choć często niejako z ukrycia — w teologicznych analizach kreacjonizmu.

Mechanistyczna rewolucja, związana z powstaniem nauk empirycznych na przełomie XVI i XVII wieku, spowodowała nie mniejszą rewolucję w rozumieniu doktryny o stworzeniu. W znacznej mierze sam Newton dokonał dzieła adaptacji rozumienia kreacjonizmu do nowej sytuacji w nauce. Wiele pierwszych polemik wokół newtonowskiej mechaniki bądź koncentrowało się, bądź choćby tylko dotyczyło zagadnień związanych z rozumieniem dogmatu stworzenia w świetle nowych osiągnięć. Przeprowadzona przez Kanta krytyka kreacjonizmu dotyczyła w istocie tylko mechanistycznej jego wersji i mimo że była to krytyka bezwzględna, przyczyniła się ona do utrwalenia mechanistycznej wizji stworzenia świata w myśli nowożytnej<sup>6</sup>.

Mimo że Kościół nigdy całkowicie nie zaakceptował myślenia mechanistycznego i mimo że mechanicyzm jako filozofia skończył się definitywnie, w praktycznym nauczaniu kościelnym (np. w katechezie) do dziś pozostało wiele z mechanistycznego rozumienia stworzenia.

Świadkiem kolejnego przewrotu w rozumieniu kreacjonizmu są nasze czasy. Z chwilą, gdy postępy metodologii przyczyniły się do ujawnienia pozornego charakteru dziewiętnastowiecznego sporu między zwolennikami stworzenia i zwolennikami ewolucji, teologowie zaczęli coraz chętniej wykorzystywać motywy ewolucji w teologicznym opracowywaniu prawdy o stworzeniu. Nie zabrakło także prób, by — w duchu teilhardyzmu — na całą teologię spojrzeć w perspektywie ewolucyjnej<sup>7</sup>. Wydaje się jednak, że upłynie jeszcze sporo czasu, zanim ten styl myślenia zdobędzie sobie szerszą popularność.

## 5. O zmianę perspektywy

Historię kontaktów pomiędzy teologią a naukami w ciągu ostatnich kilku stuleci znaczą nieufność i spięcia. „Sprawy”: Kopernika, Galileusza, Darwina — to najgłośniejsze etapy wzajemnych

<sup>6</sup> Na temat mechanistycznej interpretacji kreacjonizmu por.: tamże, s. 167—170.

<sup>7</sup> Z literatury dostępnej w języku polskim por.: R. F. Francoeur, *Horizonty ewolucji*, Pax, Warszawa 1969; P. Schoonenberg, *Boży świat w stwarzaniu*, Pax, Warszawa 1969.



kontaktów. Teologia zbyt długo pozostawała w defensywie, odbiło się to na jej psychice. Mimo iż dziś powszechnie (wśród specjalistów, co nie znaczy — powszechnie wśród przeciętnie wykształconych ludzi) uważa się, że konflikty zostały ostatecznie wyjaśnione, nieufność teologii do nauk przyrodniczych pozostała. Teologowie zbyt chętnie oddzielają się buforową warstwą metodologicznie neutralnych zagadnień od środowiska dzisiejszych nauk empirycznych. O szkodliwości takiego stanu rzeczy nie warto przekonywać. Zaproponowany w niniejszym artykule program teologii nauki ma za zadanie, między innymi, przełamać krąg wzajemnych nieufności i pomóc teologii przejść do nowego etapu — twórczego udziału w prądach współczesnej myśli.