

RAFAŁ POKRYWIŃSKI
Wydział Teologii KUL

Teologicznofundamentalne modele relacji teologii i nauk ścisłych¹

1. Teologicznofundamentalne warunki tworzenia modeli teologia – nauki – 2. Model prakseologiczny – 3. Model *ancilla theologiae* – 4. Model personalistyczny – 5. Model teologii nauki

Postulat interdyscyplinarności w epoce dyspersji nauki na liczne dyscypliny i subdyscypliny naukowe staje się wręcz imperatywem. Teologia, podobnie jak inne nauki, w dzisiejszym kontekście w osiągnięciu własnych wyników posiłkuje się metodami innych nauk. Współcześnie jedną z najbardziej nośnych kategorii pozwalających na istnienie obok siebie różnych propozycji metodologicznych jest kategoria modelu, wykorzystywana w sformalizowanej postaci w fizyce i dziedzinach pokrewnych. Należy więc podjąć próbę zbudowania wzajemnych relacji teologii i nauk, opierając się na kategorii modelu. Potrzeba takiego opracowania wy-

¹ Niniejszy artykuł powstał jako próba syntezy gościnnych wykładów ks. prof. Wojciecha Grygiela i dyskusji po nich prowadzonych w ramach *Marian Rusecki Memorial Lectures*, 30 XI – 01 XII 2015 r. w Lublinie. Idea wykładów otwartych zorganizowanych przez Instytut Teologii Fundamentalnej KUL miała na celu nie tylko prezentację stanowiska filozofii nauki czy myśli ks. Michała Hellera, ale także próbę wejścia o jeden stopień wyżej, czyli metodologicznego zarysu możliwych modeli apologii teizmu, jakie jawią się na podstawie osiągnięć nauk typu *science*. Dojście do tego celu wydawało się realistyczne dlatego, że wykłady nie stanowiły typowej konfrontacji nauka – wiara, ale w pewnym sensie były wewnątrzteologiczną debatą z mocną dominantą współczesnej metody naukowej. Świadczył o tym sposób prowadzenia obrad, w którym po wykładzie ks. W. Grygiela, filozofa nauki z kręgu myśli ks. Hellera (który *notabene* jest również teologiem), przeznaczono czas na dyskusję prowadzoną przez teologów fundamentalnych z różnych ośrodków naukowych w Polsce. Uprzednie zapoznanie się z publikacjami ks. Hellera pozwoliło w debacie podsumowującej – „okrągłym stole” – wysunąć kilka propozycji modeli apologii teizmu. Poniższy artykuł nie stanowi kompletnej listy modeli, a zaledwie jest przyczynkiem do szerszych badań. Zrodził się podczas dyskusji, a więc w konkretnym kontekście odkrycia i nie musi pokrywać się z kontekstem uzasadniania treści (wewnętrzna logika). Jednocześnie w niniejszym artykule podjęto próbę systematyzacji i dlatego pierwotne intuicje zostały uzupełnione w aparat krytyczny oraz wyciągnięto wnioski.

nika zarówno z samej natury teologii jako nauki o szczególnej graniczności *ratio* teologicznego², jak i postulatów nowoczesności, często krytycznych, wysuwanych pod adresem teologii, które domagają się odpowiedzi na tej samej płaszczyźnie. Także relacja odwrotna może coś wnieść do samych nauk empirycznych. *Last but not least* modelowe ujmowanie danego przedmiotu jest najbardziej przejrzyste dla współczesnych nauk³, stąd staje się ono akceptowalne i intersubiektywnie komunikowalne w obszarze teologii, zwłaszcza jako metarefleksja nad *viae theologicae*. Świadomość metodologiczna świadczy o dojrzałości danej nauki oraz otwiera ją na możliwość posługiwania się metodami innych dziedzin bez mieszania płaszczyzn w rozwiązywaniu nowo powstających lub trudnych problemów.

Prezentacja modeli relacji teologii i nauk przyrodniczych ma na celu nie tylko ekspozycję możliwych sposobów łączenia tych dziedzin, ale również funkcję uzasadniającą i apologijną teizmu chrześcijańskiego⁴. W tym właśnie ujawnia się teologicznofundamentalny charakter przedstawianych modeli, ponieważ są one budowane nie tylko na rzecz ukazania możliwości interdyscyplinarnych metodologii, ale dla wyeksponowania prawdziwości *Revelatio christiana*. Teologia fundamentalna opisuje własną metodę jako łączenie poznania naturalnego z poznaniem przez wiarę⁵, uzasadnianie racjonalności wiary poprzez konstruowanie różnych argumentów⁶. Druga płaszczyzna teologicznofundamentalna obecna w niniejszych rozważaniach dotyczy refleksji nad metodologią teologii, ponieważ dyscyplina ta podejmuje w ramach zagadnień szczegółowych zadania namysłu nad metodą teologiczną: czym ona jest sama w sobie oraz na tle innych nauk. Fenomen graniczno-

² Por. T. WĘCŁAWSKI, *Co rozstrzyga o naukowej/metodologicznej odrębności teologii?* „Nauka” (2006), nr 3, s. 106.

³ Posługiwanie się metodą idealizacji (upraszczającego tworzenia modeli) jest jednym ze sposobów współczesnego badania naukowego, chociaż czym innym jest modelowość w naukach przyrodniczych, gdzie występuje ono *par excellence*, a modele mają ostre granice, a czym innym w szeroko rozumianych naukach humanistycznych, w których granice modeli są mniej wyraźne. Na temat modeli w teologii por. A. PIETRZAK, *Modele ewangelizacji kultur i inkulturacji w teologii latynoamerykańskiej*, Lublin 2013, s. 34–52.

⁴ Teizm jest zagadnieniem oznaczającym jakąś formę odniesienia do osobowego i aktywnie działającego Boga. Kształtował się w opozycji do nowożytnego deizmu i ateizmu, a także panteizmu. W niniejszym opracowaniu podejmuje się próbę budowania apologii teizmu we współpracy teologii i nauk szczegółowych. Por. T. WĘCŁAWSKI, *Teizm*, w: M. RUSECKI I IN. (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin – Kraków 2002, s. 1218–1220.

⁵ M. RUSECKI, *Wprowadzenie*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” (2007), t. II, s. 7.

⁶ Szczególnie w lubelskiej szkole teologii fundamentalnej kładzie się duży nacisk na formalizację w teologii. Jej przedstawiciele wyodrębniają i rozwijają modele-argumenty na rzecz wiarygodności chrześcijaństwa. Por. K. KAUCHA, *Wiara i wiarygodność w ujęciu lubelskiej szkoły teologii fundamentalnej*, w: D. WASEK (red.), *Wiara – wiarygodność*, Kraków 2014, s. 49–85; M. RUSECKI, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. I: *Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin 1994; M. RUSECKI, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa. Dlaczego wierzyć Chrystusowi?*, Lublin 2010; K. KAUCHA, *Znaki wiarygodności Kościoła*, WrPT 19 (2011), nr 1, s. 249–269.

ści teologii jest badany właśnie przez teologów fundamentalnych, którzy określają swoją dyscyplinę jako dyscyplinę progę. To określenie wprowadza dynamizm do pojęcia graniczności, które *ex sese* rozumiane jest jedynie jako rozgraniczenie metodologiczne poszczególnych dyscyplin, „ziemia niczyja”. Natomiast „próg” sugeruje coś więcej aniżeli tylko granica, próg domu przekracza się w obie strony, idąc na zewnątrz celem lepszego zrozumienia świata oraz do wewnątrz jako asymilację wyników poznania.

Modele wyodrębnione poniżej są propozycją autorską. Zostały one szkicowo poszerzone na podstawie literatury przedmiotu, zwłaszcza publikacji ks. M. Hellera, jak również twórczości teologów fundamentalnych. Jest to tylko zarys, który nie rości sobie prawa do całościowego ani metodologicznie wyłącznego opracowania zagadnienia. Poniżej zostaną omówione następujące modele: prakseologiczny, *ancilla theologiae*, personalistyczny i teologii nauki. Prezentacja modeli zostanie poprzedzona ukazaniem ogólnego tła relacji teologii i nauk, którego wyodrębnienie jest możliwe w ramach dowartościowania roli kontekstu w teologii fundamentalnej. Najogólniej relacja między teologią a naukami przebiega między dwiema tendencjami: dialogu oraz krytycznej apologii. Dopiero po ukazaniu zakresu możliwości modelowania można przejść do poszczególnych modeli, zbudowanych na podstawie jakichś kategorii szczegółowych. Każdy model zostanie oceniony pod względem potencjalnego uszczegółowienia oraz wartości funkcji uzasadniającej religię. Zostaną wskazane także jego ograniczenia. Modele są bowiem, według opinii A. Dullesa, jak krawieckie manekiny, które mniej więcej odpowiadają uśrednionemu człowiekowi, ale zawsze trzeba dokonać niezbędnych przeróbek, gdy idzie o konkretnego mężczyznę czy kobietę⁷

1. Teologicznofundamentalne warunki tworzenia modeli teologia – nauki

Punktem wyjścia do tworzenia modeli wzajemnych oddziaływań między naukami a teologią jest przyjęcie faktu religijnego jako *sui generis*. Religia, a w konsekwencji także teologia jako systematyczny namysł nad Objawieniem, jest fenomenem całkowicie oryginalnym. W innym wypadku nie ma mowy o budowaniu żadnych modeli, a jedynie o zastępowalności jednej dziedziny drugą oraz translacji języka naukowego na teologiczny czy odwrotnie⁸. Autonomia *sui iuris* nie oznacza

⁷ Por. M. BIELAWSKI, *Mikroteologie*, Kraków 2008, s. 64.

⁸ Oryginalność religii mocno podkreśla M. Rusecki, wskazując jej odrębność od nauk, filozofii, etyki, estetyki i kultury. TENŻE, *Traktat o religii*, Warszawa 2007, s. 163–193.

całkowitej rozłączności i niemożności współpracy, ale uznaje pełnowartościowość własnej metodologii, a przez to dopiero otwartość na wyniki innych dyscyplin w ramach najszerszej pojętego ludzkiego poznania. Nie można wyczerpać go poprzez coraz to większą naukową specjalizację, ani nawet poprzez prostą sumę poszczególnych wycinków wiedzy, ale domaga się ono całościowej syntezy. Potwierdzeniem powyższego stosunku jest fakt, że głęboko idące badania danego elementu rzeczywistości zawsze napotykają na istnienie jakiejś tajemnicy⁹

Pierwszym postulatem, a jednocześnie możliwością, która przyświeca tworzeniu modeli teologia – nauki, jest dialogiczność obu dziedzin. W jej ramach szuka się zbliżenia i wzajemnego poznania między naukami empirycznymi oraz teologią przez wyznaczenie punktów wspólnych, analogii. Wpisuje się to w szeroki nurt zagadnień „nauka i wiara” dążących do zbliżenia się tych dwóch dziedzin, przynajmniej w sferze terminologicznej. Liczni naukowcy (m.in. W. Grygiel) starają się wskazywać na możliwe użycie pojęć naukowych w systemach teologicznych, przetłumaczenie ich czy „wdrukowanie” do teologii. Ponieważ teologia musi się opierać na jakimś obrazie świata, dlatego nauki przyrodnicze chcą dostarczyć takiego obrazu, wskazując na nieadekwatność dotychczasowych rozwiązań¹⁰.

Podstawowe twierdzenia teologii zostały sformułowane w czasach, gdy panował zupełnie inny od dzisiejszego standardowego modelu kosmologicznego obraz świata, w którym ziemia (a w niej człowiek) była centrum wszystkiego. Tym samym dialogiczność jako marker współczesności jest jednocześnie krytyczna wobec tradycyjnej teologii, opartej zwłaszcza na filozofii Arystotelesa. Odrzucając fizykę Stagiryty, zwolennicy metody naukowej nie widzą także możliwości jego meta-fizyki, którą zastępują współczesnymi pojęciami filozofii nauki. Chodzi w dużej mierze o uprzystępnienie języka, który w teologii miałyby zawierać pojęcia przestarzałe, wyparte z fizyki, a w konsekwencji nieprawdziwe, przednaukowe. Ze strony teologii warunkiem dotarcia do współczesnego świata staje się zatem uznanie jego osiągnięć pozateologicznych i potraktowanie ich jako *locus theologicus*. Teolog mimo zachowywania dystansu wobec świata powinien rozumieć współczesną naukę i jej metodę, które stanowią fundament współczesnego obrazu świata. Płaszczyzna dialogiczna sugeruje wprowadzenie do teologii innej siatki pojęć, co skłoni ją do zmiany sposobu badania przedmiotu, która w dalszej perspektywie może okazać się bardzo owocna – podobnie jak było z przejściem w fizyce od terminologii jakościowej Arystotelesa do pojęć ilościowych czasu, przestrzeni, masy, co zaowocowało dynamicznym rozwojem tej dziedziny wiedzy. Z pewnością rewa-

⁹ M. RUSECKI, *Traktat o religii*, s. 166.

¹⁰ Por. M. HELLER, *Czy fizyka jest nauką humanistyczną?*, Tarnów 1998.

loryzuje to matematykę jako podstawę rzeczywistości, także dla teologii, zgodnie z powiedzeniem Leibniza: *dum Deus calculat, mundus fit*¹¹.

Można odnajdywać bardzo wiele płaszczyzn naukowych posiadających swoje teologiczne analogie. Tytułem egzemplifikacji warto wspomnieć o możliwościach zastosowania w teologii niektórych pojęć współczesnej fizyki. Jedną z nich jest czasoprzestrzeń, czyli konieczne związanie czasu z wymiarami w przestrzeni – *continuum* (chodzi o ogólną teorię względności i prędkości zbliżone do prędkości światła). Czas jest względny, co samo w sobie stanowi podobieństwo do historii zbawienia i jej relacji do historii ogólnej. Momenty zbawcze zawarte w Objawieniu stanowią szczególnie *kairos* działania Bożego. Punktem szczytowym było wydarzenie Wcielenia, które rozpoczęło erę eschatyczną. Próba wyznaczenia w kosmologii warunków początkowych oraz praw uniwersalnych ma dać możliwość przewidywania zachowania się danego systemu w przyszłości. Stwarza to podobieństwo do roli *Revelatio naturae* w odniesieniu do całego systemu teologicznego. Ponadto wzajemne utkanie czasu i przestrzeni może obrazowo rzutować na rozumienie relacji ducha i ciała, łaski i natury w antropologii teologicznej.

Według wielu filozofów nauki¹² najlepszą teorią łączącą teologię ze współczesną nauką jest teoria niezmienników, szczególnie nośna dla matematyków i fizyków. Jako że obiekty w matematyce przybierają różne postaci w innych układach odniesienia, to zmiana perspektywy pozwala uchwycić ich wewnętrzną tożsamość, a nawet oznaczyć jako niezmienniki. Zmiana układu odniesienia daje niekiedy zaskakujące rezultaty przy rozwiązywaniu problemów kosmologicznych, które do tej pory były sprzeczne bądź nieoznaczone. Podobnie ma się rzecz z teologią, która dopuszczając inne punkty widzenia poza np. tomistycznym, daje szansę określenia niezmienników w teologii. Nauki przyrodnicze ze względu na swoją empiryczną specyfikę domagają się pluralizmu hipotez, pilnując jednocześnie spójności metodologicznej. W podejmowanym dialogu z teologią żądają podobnych ujęć. Ponadto minimalna liczba aksjomatów nauk przyrodniczych (minimalizm aksjomatyczny), która doprowadziła do znacznego postępu w wiedzy, pełni funkcję oczyszczającą teologię z tzw. pseudodogmatów, np. nieruchomość Ziemi, oraz demitologizuje niektóre twierdzenia teologiczne obciążone historycznym kontekstem czasów, w których powstały. Dialog z teologią prowadzi do do wartościowania i rozwijania prawdy o autonomii rzeczywistości ziemskich, o pro-

¹¹ M. HELLER, *Dowód na istnienie Boga. Wywiad Jerzego Baczyńskiego i Adama Szostkiewicza z ks. M. Hellerem*, „Polityka” (2004), nr 52/53, s. 6.

¹² Pogląd wyrażony w licznych dyskusjach po wykładach ks. prof. Grygiela (KUL, 30 XI – 01 XII 2015).

cesach wewnątrzświatowych, uznania praw socjologicznych i psychologicznych. Poszczególne kategorie mogą następnie zostać przekształcone w określone modele współpracy nauk empirycznych i teologii na podstawie wybranych elementów użytych do analogii.

Drugi postulat teologicznofundamentalny tworzenia modeli teologii i nauk można określić jako apologijno-krytyczny. Stanowi on metodologiczną przeciwwagę dla tendencji dialogicznych, w których relacja teologia – nauki wydaje się zbyt jednostronna i krytyczna wobec teologii. Nauki chcą zajmować dominującą pozycję w stosunku do teologii, co domaga się apologijnego odniesienia. W ten sposób tworzenie modeli zakłada potencjalną korzyść dla samych *sciences* w postaci krytycznego namysłu nad ich strukturą. Do tego wykorzystuje się wewnętrzne pęknięcia w gmachu współczesnej wiedzy, aby podważyć nadmierny optymizm scjentyistyczny oraz wskazać na nieuzasadnione przejścia *non sequitur* z nauki do filozofii. Cele modelowania nie mogą przekroczyć granicy utraty tożsamości teologii, dlatego muszą one zakładać poprawne jej określenie (*proprium theologicum*) w relacji do konkretnych zarzutów ze strony naukowców. Akcent pada więc na rozłączność obu dziedzin, przez co ocala autonomię teologii przed zakusami totalitaryzmu nauki. Płaszczyzna apologijno-krytyczna wskazuje, że racjonalność jako taka jest pojęciem dużo szerszym niż racjonalność naukowa oparta na metodzie empirycznej (hipotetyczno-dedukcyjnej). W jej ramach należy ukazać przeskok w postaci przejścia od poszczególnych danych naukowych do tworzenia ogólnego obrazu świata, który już wszakże przynależy do filozofii nauki.

Konieczne staje się krytyczne spojrzenie na absolutystyczne roszczenia metody naukowej. Posługuje się ona empirią, a bardzo często żąda *a priori* podporządkowania sobie innych, rzekomo przednaukowych systemów wiedzy, w tym teologii. A. Bronk pisze wręcz o swoistej metodolatrii prowadzącej w prostej linii do scjentyzmu, twierdzącego, że każdy problem można rozwiązać, stosując tak określoną metodę¹³. Należy ujawnić wszelkie redukcjonizmy uogólniające np. metodę fizyki do całej rzeczywistości (fizykalizm). Przewagą metody naukowej miałyby być ścisła formalizacja matematyczna oraz pełna dowodliwość, jednak jak wynika z samej matematyki (K. Gödel)¹⁴ – nie potrafi ona udowodnić wszystkich własnych twierdzeń, ponieważ w każdym odpowiednio złożonym systemie matematycznym są obecne twierdzenia prawdziwe, ale niedowodliwe. W dyskusji o podstawach matematyki, zwłaszcza w opinii B. Russela, padało stwierdzenie, że podstawowe

¹³ A. BRONK, *Metoda naukowa*, „Nauka” (2006), nr 1, s. 52.

¹⁴ Kurt Gödel uzasadnił twierdzenie o niezupełności i niesprzeczności teorii dedukcyjnych. Por. TENŻE, *On Formally Undecidable Propositions of Principia Mathematica and Related Systems*, tłum. B. Meltzer. Philadelphia 2005.

założenia *Principiów* wymagają wiary podobnej pod wieloma względami do wiary religijnej¹⁵.

W zależności od przyjętego zbioru założeń podstawowych niektóre elementy matematyczne są uznawane za rzeczywiste bądź nie. Metoda immanentna w wypadku systemowej nieoznaczoności woła o dopełnienie w transcendencji. W tym miejscu teologia, której istotną częścią jest apofaza, może wnieść wiele elementu krytycznego i oczyszczającego do matematyki i w ogóle wiedzy przyrodniczej. Ponadto, ponieważ nauka opiera się na konkretnych wyliczeniach czy implementacji modeli matematycznych, trzeba pamiętać o powiedzeniu Arystotelesa, na które powoływał się św. Tomasz z Akwinu: *parvus error in principio magnus est in fine*, co często na terenie matematycznym bądź statystycznym zwane jest „efektem motyla”¹⁶. Konieczność uważnego badania założeń chroni przed wieloma błędami w przyszłości. Krytykę stanowiska redukcjonizmu ontologicznego przedstawia K. Popper, który jednocześnie proponuje koncepcję wszechświata otwartego, w którym emergencja nowych zjawisk jest niemożliwa do przewidzenia na podstawie wcześniejszych faktów fizycznych¹⁷. Nie należy zbyt pochopnie odrzucać systemów filozoficznych czy teologicznych ze względu na pozorną sprzeczność z obecnie panującym paradygmatem wiedzy. Poznanie kilku praw fizycznych okazuje się niewystarczające do wyjaśnienia całej rzeczywistości i to w dodatku łącznie z jej przyszłością. Trzeba uznać pluralizm i aspektowość ludzkiego poznania *de facto* i *de iure*.

Ponadto na płaszczyźnie apologijno-krytycznej powinno się wyszukiwać i zwalczać nieuczciwą argumentację za tezami filozoficznymi odnośnie do np. istnienia Boga, posługującą się pojęciami wziętymi z kontekstu naukowego, ale przy zmienionym zakresie ich znaczenia. Szczególnie niebezpieczne jest posługiwanie się schematem eksplanacyjnym *ignotum per ignotum*, w którym występuje tylko pozór naukowości (np. słynny *Sokal hoax*)¹⁸ z racji występowania sformułowań

¹⁵ M. HELLER, J. ŻYCIŃSKI, *Wszechświat – Maszyna czy Myśl*, Kraków 2014, s. 247. Pojawiają się także stwierdzenia, np. Carnapa, że podobieństwo między matematyką i fizyką przejawia się w niemożności osiągnięcia pewności w którejkolwiek z dziedzin. Por. *tamże*, s. 248.

¹⁶ Dowolny układ fizyczny, który zachowuje się nieokresowo, jest nieprzewidywalny. Metafora „efektu motyla” jest najczęściej stosowana do zjawisk atmosferycznych: uderzenie skrzydeł motyla w Japonii powoduje huragan w Ameryce. Por. E.N. LORENZ, *Deterministic Nonperiodic Flow*, „Journal of the Atmospheric Sciences” 20 (1963), nr 2, s. 130–141.

¹⁷ K. POPPER, *The Open Universe. An Argument for Indeterminism*, New York 1988. J. Życiński postuluje na bazie koncepcji Poppera istnienie ontologii pluralistycznej, w której istnieje kilka niesprowadzalnych do siebie poziomów rzeczywistości. Związki między nimi nie mają charakteru jednokierunkowego, ale raczej zachodzi się wielokierunkowych oddziaływań. Por. M. HELLER, J. ŻYCIŃSKI, *Wszechświat – Maszyna czy Myśl*, s. 299.

¹⁸ A.D. SOKAL, *Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity*, „Social Text” (1996), nr 46–47, s. 217–252.

i wzorów matematycznych czy innych. Czasem ma się po prostu wrażenie, że dawniejsze pojęcia filozoficzne, jakkolwiek definiowane w obrębie danej filozofii, wyrastały przynajmniej z intuicyjnego pojmowania, to dzisiaj zostały zastąpione przez totalnie abstrakcyjne konstrukty matematyczne, pojęcia biologiczne itp., niezrozumiałe bez uprzednich studiów. Dlatego tworzenie modeli teologia – nauki musi zakładać krytykę języka naukowego, który jeśli miałby odegrać swoją rolę w kontekście teologicznym, choćby jako obraz świata, to musi przejść pewną przemianę. Koniecznie należy zdezwuować wszelkie próby semantycznej sofistyki naukowej w odniesieniu do tez filozoficznych, w której rację ma ten, kto poda argumenty zawierające większą liczbę twierdzeń kosmologicznych, matematycznych czy innych. Żłudna jest teza, że pojęcia biologiczne czy fizyczne mogą rozwiązać problemy metafizyczne. Można pójść krok dalej i wskazać na niewystarczalność języka naukowego w adekwatnym opisie rzeczywistości. Skoro myślenie porusza się po drogach języka, a dla Heideggera „język jest domem «bycia», w którym mieszka człowiek”, to mieszkanie nie może więzić człowieka, istoty transcendentnie otwartej¹⁹ Taki stan rzeczy został zlekceważony przez neopozytywistyczny postulat budowania jednoznacznego sztucznego języka, który zresztą zakończył się niepowodzeniem.

Po omówieniu ogólnych warunków tworzenia modeli należy przejść do konkretyzacji, które na określonej płaszczyźnie hermeneutycznej będą wskazywały zarówno na możliwość współpracy teologia – nauki, jak i pełniły funkcję krytyczno-apologijną.

2. Model prakseologiczny

Nauka poszukuje swojego ostatecznego uzasadnienia w technice. Prawdziwość wiedzy naukowej jest uwiarygadniana jej zastosowaniem w praktyce. Można zatem utworzyć model prakseologiczny relacji teologia – nauki, który dzięki hermeneutycznej kategorii *praxis* będzie spełniał zarówno funkcję dialogiczną, jak i apologiczną. Punktem wyjścia jest stwierdzenie faktu, że nie istnieją wewnętrz-systemowe pełne dowody prawdziwości teorii fizycznych poza ich zbieżnością z obserwowalnymi faktami. Koronnym argumentem za przewagą naukowego obrazu świata jest istnienie postępu technicznego opartego na ludzkiej *praxis*, który byłby niemożliwy bez teorii naukowych. Technika stała się jakby ramieniem nauki,

¹⁹ Por. H.G. GADAMER, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, tłum. M. Łukasiewicz, K. Michalski, Warszawa 1979, s. 74nn.

zdobywając coraz większe tereny ludzkiego życia i w ogóle świata. Stopień nasycenia życia człowieka XXI w. techniką każe upatrywać w niej przyszłość jakiegokolwiek ludzkiej działalności. Bardzo często w miejsce wiary religijnej pojawia się wiara w postęp rozumiany soteriologicznie²⁰. Wyraża się to również określoną praktyką, w której artefakty odgrywają rolę działań boskich. Dla wielu jedynymi cudami są cuda techniki. Wiedza coraz bardziej przyrasta, budząc nadzieję rozwiązania wszystkich problemów ludzkości i poprawiając naturę człowieka. Dlatego model prakseologiczny z jednej strony (dialogicznej) powinien dowartościować *techne (poiesis)* jako sferę ludzkiego działania, z drugiej (krytycznej) bronić nieredukowalności ludzkiego działania do wytwórczości, ukazując inne aspekty ludzkiej *praxis*, jak chociażby kulturowy, religijno-moralny, rodzinno-społeczny itp. Punktem wyjścia tego modelu jest zbadanie pojęcia *praxis* zarówno w rozumieniu naukowo-technicznym, jak i religijno-teologicznym.

Wyłącznie techniczne postrzeganie prakseologii nie wyjaśnia samego fenomenu działania, a przez to nie może pełnić funkcji hermeneutycznej dla wiarygodności nauk. Redukcjonizm techniczny, prowadzący w prostej linii do tzw. ateizmu ery technologicznej, domaga się przewyciężenia go przez inną prakseologię²¹. Integralna teoria działania musi zakładać systemowość wszelkiego działania w stosunku do uprzednio danych dynamizmów przyrody i pytać o możliwość przyczyny transcendentnej. Pojawia się w ten sposób przestrzeń na prakseologię objawioną²². Bóg jawi się w Objawieniu jako nieustannie działający na poziomie stwórczym, zbawczym i eschatycznym. Rozpoznanie Jego działania odbywa się za pośrednictwem wiary, która następnie umożliwia pewnego rodzaju współpracę między Bogiem a człowiekiem. Nie podważa to doczesnego i immanentnego charakteru *praxis*. Niektóre jego skutki mogą być przedmiotem badań odpowiednich nauk, zwłaszcza samo działanie człowieka domaga się naukowego opracowania. Nie ma Bożej transcendencji zbawienia bez brzegowych warunków stworzenia i *creatio continua*. W teologicznym obrazie Boga zachodzi dialektyka immanencji i transcendencji, co czyni koniecznym ich wzajemne odniesienia²³. Stąd konieczna jest

²⁰ J. SZACKI, *Historia myśli socjologicznej*, (wyd. nowe), Warszawa 2006, s. 98. Protagonistami wiary w postęp byli: J.N.C DE CONDORCET, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, tłum. E. Hartleb, J. Strzelecki, Warszawa 1957 oraz A.J.R. TURGOT, *Discours sur l'histoire universelle*, Paris 1750.

²¹ K. RAHNER, *Człowiek dzisiejszy a religia*, w: TENŻE, *O możliwości wiary dzisiaj*, tłum. A. Morawska, Kraków 1965.

²² Por. R. POKRYWIŃSKI, *Prakseologiczna koncepcja Objawienia Bożego i jego wiarygodność w świetle wybranej literatury*, Lublin (KUL) 2015 (mps).

²³ Por. K. KAUCHA, *Transcendencja*, w: M. RUSECKI I IN. (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, s. 1274–1276.

prakseologia objawiona, w której Bóg współdziała z człowiekiem, a której punktem kulminacyjnym jest chrystologia.

Świat jako całość wraz z ludzką techniką ma charakter kontyngentny i nie przekracza ostatecznej linii śmierci czy końca wszystkiego, i w ten sposób odwołuje się do soteriologicznego działania Boga, zawartego w Objawieniu. Fakt śmiertelności nie może zostać odsunięty poza horyzont wyłącznie ludzkimi siłami, choć niestety może zostać przybliżony nieodpowiednim lub celowo złym działaniem. Technika okazuje się tutaj ambiwalentna. Impulsem negatywnym do takiego myślenia i intensywniejszego poszukiwania współpracy z Bogiem jest wykorzystanie techniki do celów wojennych czy terrorystycznych (*World Trade Center*, 2001). A. Huxley dużo wcześniej (1932 r.) zwracał uwagę na możliwe używanie techniki do sprawowania dyktatury przyszłości. Despoci będą stawali się coraz bardziej naukowcy, wykorzystując zdobycze techniki, aby wpływać na ciało i psychikę człowieka, sprawiając, że ten w końcu pokocha swoją niewolę²⁴. Działanie ludzkie pozbawione współpracy z Bogiem obraca się przeciwko własnej naturze i środowisku życia. Dlatego trzeba zwrócić uwagę w refleksji nad techniką na ontyczne i teologiczne warunki ludzkiej *praxis*, zakotwiczonej w określonym środowisku naturalnym, gdzie człowiek tylko przekształca daną wcześniej materię, a nie jest stwórcą. Działanie techniczne nie może lekceważyć immanentnych praw przyrody, która nie jest tylko materialem do ludzkiej *poiesis* (*scire propter uti* R. Bacona). Posiada to swoje konsekwencje etyczne i techniczne. Z pomocą przychodzi tu ekoteologia²⁵, która jest współcześnie jedną z bardziej dynamicznie rozwijających się dyscyplin teologicznych, wspierana wysiłkami papieża Franciszka (por. encyklika *Laudato si'*). Przyroda zyskuje w teologii miano sakramentu ukrytej Bożej obecności, a człowiek jest kapłanem wszystkich stworzeń (liturgia kosmiczna)²⁶.

Potrzebna jest teologia przyrody chroniąca przed technokratyczną dystopią. Dla samej teologii dowartościowanie elementów ekologicznych stanowiło impuls do rozwoju oraz interdyscyplinarnego ujęcia zagadnienia stworzenia (protologia, soteriologia, teologia fundamentalna, teologia moralna). Model prakseologiczny ma zatem przed sobą potencjał do twórczego rozwoju obu dziedzin – nauk empirycznych i teologii, zwłaszcza, że nie pozostawia wyboru we współpracy, ponieważ ludzkość żyje w stanie coraz bardziej ogarniającego kryzysu ekologicznego, który odsłania fundamentalny brak całościowej prakseologii. Wszystko to domaga się

²⁴ A. HUXLEY, *Nowy wspianały świat*, tłum. B. Baran, Warszawa 2002.

²⁵ Por. C. NAUMOWICZ, *Eko-teologia jako forma chrześcijańskiej diakonii wobec stworzenia*, „*Studia Ecologiae et Bioethicae*” 7 (2009), nr 1, s. 221–233; J. MOLTSMANN, *Gerechtigkeit schafft Zukunft. Friedenspolitik und Schöpfungsethik in einer bedrohten Welt*, München – Mainz 1989.

²⁶ W. HRYNIEWICZ, *Chrześcijaństwo a świat przyrody*, „*Znak*” 60 (2008), nr 637, s. 29–48.

nie tylko opisu działania czy prostych implementacji teorii fizycznych, ale przede wszystkim prakseologii normatywnej (ortopraksji) oraz współdziałania dziedzin nauki w ramach świata pojmowanego jako dynamiczna całość²⁷

Przewartościowanie techniki pomija wartość samej teorii (co jest przeciwko nauce), jak i *praxis* ludzkiej rozumianej w kategoriach etycznych i personalistycznych. Rozum instrumentalny nie może stanowić celu wszelkiej działalności racjonalnej. Związek między nauką a techniką nie jest więc bynajmniej oczywisty i istnieje między nimi nieredukowalny stopień przejścia, brakuje *continuum*. Historia nauki nie utożsamia się z historią techniki. Pierwsza zawiera wiele nietrafionych teorii, błędów czy idealizacji. Wydaje się wręcz, że większość paradygmatów panujących na danym etapie rozwoju myśli naukowej była nieadekwatna, a jedynie niewielka ich część została rozwinięta do postaci współczesnej i wykorzystana technicznie. Można stąd wnioskować, że i na obecnym etapie wiele teorii fizycznych wymaga jeszcze doprecyzowań, a hurraoptymizm eksplanacyjnych i technologicznych możliwości fizyki w relacji do całego świata, a przede wszystkim człowieka, jest przedwczesny. Z drugiej strony rozwiązania konstrukcyjne informatyki (architektura von Neumanna) czy motoryzacji bazują na teoriach z lat 30.–40. XX w., a postęp charakteryzuje się tu własną logiką, której ważnym elementem pozostaje metoda prób i błędów. Inżyniera nie można utożsamiać z fizykiem czy biologiem, choć istnieje między nimi związek. W technice jednym z naczelných paradygmatów jest pragmatyzm, który łączy w sobie funkcjonalność z użytecznością.

Element apologijny tego modelu skupia się na nietożsamości postępu wiedzy z postępowaniem techniki. Mimo wielu zbieżności i genetycznego związku nauka nie jest techniką, co widać wyraźniej w różnicach między filozofią nauki a filozofią techniki²⁸. Ta druga posiada wyraźny faktor aksjologiczny, którego brak nauce (metoda naukowa operuje epistemicznym naturalizmem – *sicut deus non daretur*)²⁹. W przypadku, dajmy na to, bomby atomowej powstaje ważne pytanie, czy ją tworzyć i stosować (o jakiegokolwiek stosowanie techniki pyta skrajny nurt społeczny neoluddyzm³⁰). Zachodzi zatem konieczność uwzględniania teleologii i etyki na etapie

²⁷ Ciekawa jest hipoteza Gai, w której twierdzi się, że wszystkie istoty na Ziemi działają wspólnie dla zachowania optymalnych warunków życia na Ziemi, którą traktuje się jako żywy organizm. Por. J.E. LOVELOCK, *Gaia – A New Look at Life on Earth*, New York 1979.

²⁸ R. LIZUT, *Techniki filozofia*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. IX, Lublin 2008, s. 387–389.

²⁹ W XX w. komunizm jako dowód swojej naukowości głosił zwycięstwo człowieka nad przyrodą i w imię tego zwycięstwa doprowadzono do wielu katastrof ekologicznych (najbardziej znana to wysychanie Jeziora Aralskiego).

³⁰ Por. M.J. BROSNAN, *Technophobia: the Psychological Impact of Information Technology*, London 1998.

projektowania danych artefaktów, jak i ogólnego kierunku rozwoju myśli technicznej. Wydaje się to stwarzać przestrzeń dla etyki i teologii nie tylko na obszarze techniki, ale również nauki, która chce widzieć swoje uzasadnienie w technice. Właściwa metafizyka i aksjologia są niezbędne dla *praxis* naukowo-technicznej człowieka, która nie może obracać się wyłącznie w sferze naturalizmu ontologicznego. Podważenie argumentu praktycznego stojącego za naukową wizją świata stępią moc filozofii nauki wyciągających wnioski mechaniczyczne, ateistyczne, naturalistyczne, antymetafizyczne, antyhumanistyczne itp. W części pozytywnej modelu prakseologicznego pytając o aksjologię nauki, należy wskazywać na teizm nie tyle jako na przyczynę Wszechświata w kosmologii, ile na system wartości, z którego wynika prymat osoby przed rzeczą, etyki przed techniką, „być” przed „mieć”, miłosierdzia przed sprawiedliwością.

W modelu prakseologicznym kładzie się nacisk nie tylko na możliwości twórcze człowieka, ale na faktyczną *praxis*. Wynalazki, których nie można upowszechnić, stają się jedynie ciekawostką. W przypadku teologii nie można więc pomijać praktycznego i uniwersalistycznego charakteru wiary chrześcijańskiej. Uwzględniając osiągnięcia socjologii religii i innych dyscyplin praktycznych, należy wskazać na korelacje między teologią a życiem ludzi. Fakt wyznawania przez ludzi wiary nie może być lekceważony ze względu na to, że sama nauka odwołuje się do praktyki jako ostatecznego kryterium jej prawdziwości. Wyznawana wiara stanowi dowód – przynajmniej socjologiczny – dla prawdziwości teologii, choć podobnie jak w przypadku relacji technika – nauka, także tutaj nie zachodzi prosta tożsamość wiara – teologia. Trudność w uzasadnianiu pojawia się wraz z opisem dynamiki danych procesów: o ile na terenie technicznym następuje przyrost w postępie geometrycznym, to już w przypadku religii, zwłaszcza w tzw. zachodnim kręgu kulturowym, mocno dostrzegalna jest teza sekularyzacyjna³¹. Mimo wszystko nie wolno ignorować praktycznego wyrazu wiary ani stawiać go w opozycji do relacji nauka – technika. Technice jako mającej znaczenie jedynie nadrzędne trzeba pozostawić sferę *profanum*, natomiast religii sferę *sacrum*, choć bez absolutnej demarkacji, bo właśnie na poziomie praktycznym najłatwiej o przenikanie się i współpracę. Także kooperacja teoretyczna może przynieść dobre owoce, bo właśnie podstawowe bodźce do *praxis* chrześcijańskiej płyną z nauczania teologicznego, które w słusznych sprawach może okazać się sprzymierzeńcem nauki.

Model prakseologiczny posiada więc wiele zalet, bazujących na przesłance skupienia wzajemnych relacji teologii i nauk wokół *praxis*. Nie utożsamia on techniki z ludzką *praxis*, przez co tworzy miejsce dla etyki i religii. W kształtowaniu

³¹ CH. TAYLOR, *A Secular Age*, Cambridge – London 2007.

działania wychodzi od praw działania świata (ontologia prakseologiczna) i dopiero na nich buduje działanie człowieka. Tym samym uznaje heteronomię *anthropopraxis* i pyta o możliwość *theopraxis*. W wymiarze praktycznym poszczególne płaszczyzny świata nie istnieją niezależnie od siebie, bo działanie *ex natura* jest dialogiczne (lub konfrontacyjne) i zamyka się w całości wszystkich oddziaływań Wszechświata. Można je ujmować na wzór organiczny akcja – reakcja. Posiada ono zatem swoistą logikę niesprzeczną z rozważaniami teoretycznymi, ale także do niej niesprowadzalną. Powstaje w ten sposób szeroka platforma nauk, którą można nazwać prakseologią. *Praxis* w swojej strukturze o wiele mocniej otwiera się na spełnienie soteriologiczne, aksjologię i etykę, które to komponenty charakteryzują teologię. Wcielenie będące podstawową kategorią Objawienia chrześcijańskiego jest modelem *praxis* i obrazem nowego do niej stosunku człowieka, z drugiej strony to właśnie nauka o *Incarnatio* rewaloryzuje wartość materii i jej technicznego przekształcania we współpracy ze stwórczą mocą Boga. Wielką zaletą tego modelu jest możliwość uniknięcia zagrożeń związanych z nienormatywnie (neutralnie) pojmowaną wiedzą techniczną, która musi zostać wprzęgnięta w służbę człowiekowi, a ostatecznie odniesiona do transcendentnego sensu ludzkiego życia i działania. Słabością tego modelu jest zmniejszony nacisk na kwestie teoretyczne, tak ważne dla nauki jako takiej, w tym dla teologii. Dominuje tu ortopraksja, właściwe działanie, któremu ma być podporządkowana nauka. Na gruncie filozoficznym prowadzi to do pragmatyzmu, naukowym – zmniejsza potrzebę rozumienia, a teologicznym – uplastycznia ortodoksję, stwarzając ryzyko popadnięcia w sprzeczność z Objawieniem Bożym.

3. Model *ancilla theologiae*

Model *ancilla theologiae* wyraźnie rozwija płaszczyznę dialogiczną. Bazuje on na przekształceniu filozofii nauki w taką, która nie tylko może wnieść cenny wkład w teologię, ale stanie się dla niej – na zasadzie analogii do średniowiecznego *philosophia ancilla theologiae* – rzeczywistą podstawą, dostarczy podstawowych pojęć oraz metod. Ponadto może posłużyć za narzędzie apologii teologii na terenie nauk szczegółowych, używając metody naukowej do celów teologicznofundamentalnych. Teologia fundamentalna, a wcześniej apologetyka, korzystała wiele z nauk szczegółowych w rozważaniach o cudzie, hermeneutyce i krytyce biblijnej, historyczności Jezusa Chrystusa, naukowym statusie zmartwychwstania, badaniu całunu turyńskiego itp. Podstawowym warunkiem opracowania takiego modelu jest jednak „ochrzczenie” czy „wniebowzięcie” filozofii nauki. Nie polega ono na

siłowym dopasowaniu tez naukowych do tez teologicznych, ale podobnie jak to miało miejsce z filozofią Arystotelesa u Akwinaty czy wcześniej z filozofią hellenistyczną, musi się dokonać synteza teologii i nauk. Polega ona na umiejętnym wprowadzeniu nauk szczegółowych do teologii, aby nie utraciły swojej metody, a z drugiej strony, żeby sama teologia nie przestała być nauką o Objawieniu. W *Sumie teologicznej* św. Tomasza poglądy filozoficzne zostały uzasadnione według zasad argumentacji filozoficznej, ale przedstawienie ich dokonało się według porządku dowodzenia teologicznego – *principaliter de Deo*³².

Nie jest to model abstrakcyjny, jedynie projektujący możliwość takiej syntezy, ale opiera się na historycznych wynikach wielkich syntez patrystycznej i średniowiecznej, o których Benedykt XVI wyraża się jako o opatrnościowych, czyli wyraźnie zamierzonych przez Boga. To one w jakimś stopniu umożliwiły postęp nauk empirycznych, który nie dokonał się w żadnym innym kręgu kulturowym poza chrześcijaństwem. Wysiłek wzajemnego odniesienia ma zatem podjąć nie tylko teologia szukającą współpracy z nowożytnymi naukami (*fides quaerens intellectum*), ale przede wszystkim nauki (*scientiae quaerens intellectum*), które chcą głębiej sięgnąć w podstawy bytu czy przewyciężyć redukcjonizm swoich wycinkowych ujęć. Podobnie jak w przypadku filozofii nie chodzi o zwyczajne podporządkowanie poszczególnych dyscyplin teologii, ale raczej o hierarchiczną strukturę mądrości, dla której teologia jest zwieńczeniem, bez separacji na autonomiczne dziedziny. Sam podział nauk stawiający teologię (filozofię Pierwszej Substancji) na szczycie piramidy wiedzy sięga Arystotelesa. Pełne poznanie ma miejsce wtedy, gdy przedmiot jest ujmowany nie tylko w swej istocie, ale dochodzi się do jego przyczyn. Ludzkie poznanie, według Arystotelesa, a w związku z tym także i wiedza, jest uporządkowane i zhierarchizowane. Fizyka opiera się na założeniach, które wykazuje matematyka, a optyka – na geometrii. W obrębie tak określonej klasyfikacji nauki, jak twierdzi Akwinata, kto równocześnie uprawia obie nauki – podporządkowaną i podporządkowującą, dysponuje wiedzą w stanie doskonałym, ponieważ założenia jednej może zweryfikować na podstawie drugiej. Podkreślając odrębność i wyższość teologii ze względu na najwyższy przedmiot materialny – Boga oraz formalny – cel ostateczny człowieka, uznaje się możliwość korzystania z danych filozoficznych, a także odwrotnie – dzięki *lumen supernaturalis* pogłębia się rozumienie prawd filozoficznych³³.

³² E. GILSON, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1960, s. 40.

³³ TOMASZ Z AKWINU, *Summa theologiae* I q. 1, a. 1–10.

Nauki przyrodnicze od czasu swego gwałtownego rozwoju i pierwszego naukowego prawa Newtona nie występują w przestrzeni światopoglądowej obok panującej tam wcześniej filozofii, ale zajęły jej miejsce, tworząc filozofię przyrody. Dlatego tak jak filozofia klasyczna kształtowała środowisko intelektualne średniowiecza, tak nauki i ich filozofia przejęły tę rolę później. W powszechnym odbiorze filozofia klasyczna została zastąpiona naukami szczegółowymi. Nie pozostało to bez wpływu na teologię, która za punkt wyjścia brała często analizę filozoficzną, zwłaszcza w przypadku *theologia perennis* św. Tomasza. Dokonana przez niego synteza okazała się skuteczna ze względu na użycie języka kultury naukowej, w której została utworzona. Teologia wszystkich czasów musi uwzględniać daną sytuację dziejową i posługiwać się językiem zrozumiałym przez swoich odbiorców. Nie chodzi tu wcale o uproszczenie i dopasowanie się do przeciętnego człowieka, ale o rozumienie świata i w pewnym sensie współbrzmienie z dominującym paradygmatem ludzkiego myślenia. Filozofia mówi współcześnie językiem nauk przyrodniczych, trzeba więc uwzględnić tę zmianę w ramach teologii rozumianej jako inteligencja wiary w kontekście. Teologia zbyt długo była dyskusją z problemami i atakami filozofii oświeceniowej, idealistycznej itp., jakby nie zauważając, że obok wyrósł inny gmach – wiedzy przyrodniczej.

Podporządkowanie się jednych nauk drugim brzmi dzisiaj niedobrze, jednak od strony pozytywnej pozwala na interdyscyplinarność i wymianę wyników oraz ich dalsze opracowanie według jakiegoś nadrzędnego celu. Teologia wprowadzając do całości element zwińcający, daje możliwość nadsyntezy, bo zwraca uwagę oprócz wewnętrzświatowych mechanizmów na naukę o działaniu Boga w stworzeniu, Objawieniu i dopełnieniu świata. Nauki wnoszą tu swój konieczny wkład, choć tylko na miarę ludzkiego rozumu, stając się prawdziwie *adiutrix theologiae, socia laboris*. Uczestnictwo nauk w koncepcji sapiencjalnej wiedzy jest nieodzowne i właściwe dla poszczególnych dziedzin, jeśli chcą one poznać prawdę jako całość rzeczywistości. W pewnym sensie analogicznie do filozofii traktowanej przez Filona Aleksandryjskiego jako ćwiczenie prowadzące do mądrości Biblii hebrajskiej³⁴, współczesne nauki mogą stanowić etap wprowadzający w mądrość Objawienia – na zasadzie *praeambula fidei*, co znaczy, że uprawiane są w kontekście i teleologii wiary (*intelligo ut credam*). Ponadto trzeba pamiętać, że teologia jako nauka sapiencjalna nie jest dziedziną czysto teoretyczną, ale zajmuje się w sensie ścisłym tylko prawdami koniecznymi do zbawienia (aspekt soteriologiczny jest dominujący w teologii), pozostawiając

³⁴ P. JAROSZYŃSKI, *Ancilla theologiae*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. I, Lublin 2000, s. 224–225.

miejsce dla innych prawd, tzw. *revelabile*, które rozum może odkryć swoim własnym światłem. Ostatecznie jednak dla teologii nie może być obojętna żadna prawda, bo wszystkie odkrycia są ze sobą powiązane i w jakimś stopniu pożyteczne dla wiary. Nauki w pierwszym stadium odkrywają istoty poszczególnych rzeczy i stanów Wszechświata, próbując następnie dokonać za pomocą indukcji jakiejś syntezy w postaci prawdy całościowej (np. stawiając tezę Transcendencji), natomiast teologia wszystkie rzeczy bada dedukcyjnie, *sub specie aeternitatis*, w odniesieniu do Boga (od Boga do rzeczy).

Omawiany model nie koncentruje się na samej relacji nauk i teologii, ale posługuje się naczelną kategorią całości, której jest podporządkowana i teologia, i nauki. Każda dziedzina w ramach swojej metody dobrze sobie radzi z uzyskiwaniem wyników, jednak kiedy wchodzi w grę poznanie całości, to pojawia się konieczność współpracy, która w tym modelu ma charakter hierarchiczny. Nauki szczegółowe nie służą tylko sobie samym, ale wpisują się w szeroko rozumianą ludzką racjonalność, wobec której mają do wypełnienia konkretną misję. Podobnie teologia jako taka nie może się obyć bez aktualnie czytanej „księgi przyrody”, choć cel człowieka definiuje ona szerzej niż sumę praw natury, tym samym znajdując się niejako w relacji nadrzędnej wobec nauk, jednak w żaden sposób nie ingeruje w metodę czy sposób wypracowywania wyników. Słowo *ancilla* należy rozumieć metaforycznie jako związek więcej niż przygodny, jednak bez podkreślania owego niewolnictwa³⁵. Wzrost powiązań między poszczególnymi dyscyplinami, według S. Kamińskiego, doprowadził do rozwoju samych nauk i przyrostu wiedzy naukowej. Dialektyczne napięcie między jednością a wielością nauk stało się „jedną z istotnych sprężyn postępu wiedzy”³⁶. W przypadku modelu wzajemnych relacji między naukami i teologią to połączenie wykracza poza prostą interdyscyplinarność (transgraniczność dyscyplin) i dlatego można spodziewać się po nim szczególnych wyników. Jest ono *sui generis* ze względu na charakter teologii, która wnosi racjonalną analizę czynnika transcendentnego, jakim jest Boże Objawienie. Mówiąc precyzyjniej, w teologii chodzi o racjonalizację wiary oraz rewelacjonizację świata (rewelacjonizację danych naturalnych)³⁷

Jerzy Cuda pisze o imperatywie całościowego rozumienia świata w filozofii hermeneutycznej, który, paradoksalnie, nie może zostać wypełniony w warunkach

³⁵ *Ancilla* z języka łac. dosłownie oznacza służę, niewolnicę. A. JOUGAN, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Sandomierz 2013⁵, s. 36.

³⁶ S. KAMIŃSKI, *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk. Pisma wybrane*, t. IV, Lublin 1992, s. 249.

³⁷ Por. T. WĘCŁAWSKI, *Co rozstrzyga o naukowej/metodologicznej odrębności teologii?*, s. 98.

immanentnych i dlatego domaga się teologii³⁸. Współcześnie to nauki szczegółowe pretendują do stworzenia tzw. teorii wszystkiego, która bez otwarcia się na unifikujący czynnik transcendentny nie może się powieść. Teologia może więc w ten sposób zwrócić swój dług naukom, stając się dla nich *ancilla scientiae*, a nadzieje rozumu mogą stać się uczestnikami nadziei chrześcijańskiej, ostatecznie bowiem chodzi o *theologia et scientiae ancillae hominis* (zachodzi tu zbieżność z modelem personalistycznym)³⁹. Okazuje się zatem, że nauki i teologia nie istnieją obok siebie w izolacji, ale tworzą wzajemnie dla siebie kontekst. Stawianie alternatywy hermeneutycznej: albo nauki, albo teologia, nie odpowiada tradycji historycznej ani nie służy rozumieniu holistycznemu, a więc należy rozważyć komplementarność obu obszarów wiedzy w celu osiągnięcia syntezy ponadracjonalnej prawdy (przekraczającej rozum ludzki, bo metoda naukowa nie wyczerpuje racjonalności). To teologia posiada Ostatnie Słowo (Logos) scalające sensownie pluralizm filozoficznych interpretacji świata⁴⁰. Nie wyklucza to prób rozumienia całości przez sprowadzenie jej do sumy części, jak to się dzieje w naukach przyrodniczych, zwłaszcza w fizyce, gdzie usiłuje się dotrzeć do cząstek elementarnych, których wyjaśnienie da asumpt do ujęcia całości. Indukcyjna próba zrozumienia sensu dopełniona komplementarnie wiedzą objawioną (chrystologią) w ramach koła hermeneutycznego daje szansę powodzenia, choć zawsze przy konstatacji, że eschatologia nie jest jeszcze w pełni zrealizowana. Każda wiedza jest tylko wiedzą *homo viator, scientia in statu fieri*, a sam kosmos ciągle podlega dynamicznej, otwartej na przyszłość przemianie. Nie powinno skłaniać to do sceptycyzmu czy pesymizmu, bo mimo trudności postęp jednak dokonuje się zarówno w naukach według ich metody, jak w całościowym obrazie świata dzięki umiejętności syntezy, która zakłada teologiczną możliwość objęcia całości dia- i synchronicznie, choć *per fidem*.

Zbudowanie struktury modelu *ancilla theologiae* może zostać oparte o metodę teologii pastoralnej kard. J.T. Cardijna (*voir – juger – agir*, widzieć – osądzić – działać), która na etapie wstępnym domaga się odniesienia do tzw. mediacji socjoanalitycznej, czyli tworzenia obrazu świata i kontekstu wiary za pomocą metod poszczególnych nauk, poszerzając słownik teologiczny o nowe pojęcia. Wprawdzie nie są to nauki typu fizycznego, a raczej społecznego (antropologia, historia, socjologia, psychologia i ekonomia), ale powstaje mimo wszystko ich krytyczna

³⁸ J. CUDĄ, *Teologia – filozofia: antropo-logika komplementarnej służby*, SSHT 46 (2013), nr 1, s. 65–75.

³⁹ *Tamże*, s. 66.

⁴⁰ *Tamże*, s. 71.

synteza z teologią bez utraty czyjejkolwiek tożsamości⁴¹. Powoduje to utworzenie modelu nauki zaangażowanej, służącej szeroko rozumianemu zbawieniu człowieka, a więc także jako dobrobytu tu na ziemi. Model ten podkreśla społeczną funkcję nauk, szczególnie wobec palących problemów współczesności: biedy, głodu, niesprawiedliwości, braku pokoju itp., oraz zabezpiecza przed ideologizacją samej teologii w ocenie rzeczywistości. Metoda kard. Cardijna włącza badacza w proces zachodzących przemian, przez co nie jest on tylko niezaangażowanym obserwatorem.

W prezentowanym modelu zostaje odwrócona perspektywa, w której to nie teologia musi zacząć przemawiać językiem nauk szczegółowych, ale na owych naukach spoczywa ciężar przybliżenia osiągnięć współczesnej nauki człowiekowi, który z racji swej natury znajduje się w sytuacji teologicznej, nieusuwalnej za pomocą artefaktów. Spełnia się w ten sposób funkcja apologijna modelu. Największą rolę mają w nim do odegrania poszczególni wierzący naukowcy, którzy bezwzględnie przestrzegając rygoryzmu metodologicznego własnej dyscypliny, będą poszukiwali podmiotowego połączenia wiedzy z wyznawaną przez nich wiarą. Nie wolno przecież zapominać, że nauka jako rzeczywistość obiektywna nie jest zupełnie oderwana od ludzkiej kondycji uprawiających ją osób. Kontyngencja i transcendentalność pytań „skąd” i „dokąd” każą szukać rozwiązań w szerszym horyzoncie, choć wyniki nauk szczegółowym mogą się okazać niezwykle cenne w udzieleniu odpowiedzi. Wierzący naukowcy próbują godzić wiarę z uprawianą nauką nie tylko na zasadzie dwóch prawd (Awerroes) czy płaszczyzn, ale przez dążenie do jakiejś syntezy, przynajmniej na własne potrzeby. Trudno wymienić wszystkie nazwiska naukowców-teologów, ale troska o obronę teizmu przyświecała wielu wielkim wynalazcom, jak choćby Newtonowi czy Leibnizowi. Być może przestudiowanie ich losów w kontekście łączności i wzajemnego „zapładniania się” teologii i nauk mogłoby pomóc wyznaczyć elementy modelu *ancilla theologiae*⁴². Często motywem pracy naukowej była wiara pojmowana nie tylko jako postawa egzystencjalna, ale także jako sposób pogłębiania prawdy w oparciu o dane Objawienia oraz w drugą stronę – zdobyta wiedza służyła wyjaśnianiu i obronie wiary. W perspektywie indywidualnej, o czym trzeba pamiętać, to wiara dzierży prymat i stanowi motywację zgłębiania wiedzy. Ostatecznie chodzi o służbę Bogu, która usensownia wszelką działalność człowieka, także naukową.

⁴¹ Por. A. PIETRZAK, *Modele ewangelizacji kultur i inkulturacji wiary*, s. 190–207.

⁴² Lista chrześcijańskich naukowców podana w Wikipedii https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_Christians_in_science_and_technology (07.12.2015).

Omawiany model w globalnym kontekście wskazuje na niewystarczalność nauk empirycznych i domaga się dopełnienia ich przez odpowiednią filozofię i teologię. Ateizm metodologiczny nie może być ostateczną perspektywą uprawiania nauk, przynajmniej w obrazie świata przez nie kształtowanym, ponieważ nie uwzględnia on transcendencji ludzkiej natury oraz ryzyka ideologicznych wniosków wyciąganych z teorii naukowych. O ile w obrębie samej nauki przynosi to zadowalające wyniki, to już w odbiorze całościowym (egzystencjalnym, polityczno-społecznym, religijnym) musi zostać dopełnione krytycznym elementem filozoficznym, bo w przeciwnym razie będzie on niezreflektowany⁴³. To może prowadzić w najłagodniejszej formie do bałwochwalstwa wiedzy, a w skrajnej – do śmiertonośnych eksperymentów społecznych zagrażających pokojowi na świecie.

Do pozytywów omawianego modelu należy zaliczyć jego historyczną obecność i w związku z tym możliwość bazowania w wyznaczaniu elementów strukturalnych na coraz lepiej poznawanej przeszłości. Dzięki historycznym badaniom pełniej ukazuje się synteza teologii i filozofii, z której narodziły się nauki empiryczne. Trzeba rzetelnie zbadać kulturowe i religijne środowisko rozwoju nauki w porównaniu do innych, pozachrześcijańskich kręgów kulturowych. Nie oznacza to maskowania błędów czy historycznych zgrzytów we wzajemnych relacjach, ale chodzi o prezentację zasady rządzącej kontekstem powstania nowożytnej nauki i roli, jaką odegrała teologia chrześcijańska. Drugi etap tworzenia modelu jest proskrypcyjny, czyli zakłada wyznaczenie określonych sposobów łączenia teologii z obecną nauką. Dodatkowym plusem tego modelu jest pogłębienie świadomości metodologicznej i dzięki temu widzenie związków między teologią i naukami bez zacierania formalnych granic między nimi. Jako trudność w prezentowanym modelu trzeba wskazać niechęć współczesnych nauk do pełnienia funkcji pomocniczej w innych naukach, zwłaszcza przez *hard science* wobec tzw. *humanities* (*soft science*), a już w szczególności wobec teologii. Ponadto samo określenie *ancilla* budzi pejoratywne skojarzenia tendencji absolutystycznych w teologii, podporządkowującej i zawłaszczającej inne dziedziny wiedzy. Trudności tworzą się również po stronie teologów, którzy muszą przyswoić sobie ogromną porcję współczesnej wiedzy, aby móc skorzystać z przesłanek naukowych do budowania tez teologicznych.

⁴³ J. HERBUT, *Współczesna teologia a filozofia*, w: E. KOPEĆ (red.), *Chrystocentryzm w teologii*, Lublin 1977, s. 148.

4. Model personalistyczny

Kolejnym modelem ukazującym wzajemne związki między teologią i naukami empirycznymi jest model personalistyczny. Zakłada on silną tezę podmiotu ludzkiego branego nie tyle empirycznie, ile teleologicznie. Punktem wyjścia modelu personalistycznego jest określona antropologia. Zachodzi jednak różnica między systemami personalistycznymi a antropologią polegająca na tzw. normie personalistycznej podkreślającej wielką godność człowieka, która bierze się m.in. z możliwości poznawania świata. Próba pogodzenia teologii i metody naukowej z pominięciem podmiotu ludzkiego może okazać się bardzo trudna ze względu na różną semantykę dziedzin oraz odwoływanie się do przyczynowości transcendentnej bądź nie. Kiedy natomiast problem ujmie się z punktu widzenia jednostki ludzkiej, a zwłaszcza w jej dynamice w kierunku szczęścia i dobra wspólnego, to łatwiej jest wypracować nie tylko pewne płaszczyzny porozumienia, ale także określony model łączący poznanie teoretyczne z religijnym. Odkrycia naukowe służą rozwojowi jednostek i budzą nadzieję na pokonanie problemów, z którymi boryka się współczesna ludzkość. Poszerzanie wiedzy staje się czynnością soteriologiczną, chociaż nie w sensie zastąpienia soteriologii chrześcijańskiej, ale właśnie z wołaniem o nią, wykorzystując potencjał złożony uprzednio przez Boga w ludzkiej naturze. Zmiana układu odniesienia, która przynosi czasem zaskakujące owoce w rozwoju nauki, może pogodzić twórczo także teologię i nauki empiryczne poprzez wprowadzenie toposu człowieka jako miejsca realizacji nauki i teologii. Topologia antropologiczna nadaje obiektywnej wiedzy charakteru egzystencjalnego, w czym koreluje w danymi Objawienia. Pomimo że zawsze pozostaje ryzyko zastępowania treści zbawczych danymi naukowymi, które interpretowane ideologicznie będą próbowały spełniać funkcję sperancyjną i soteriologiczną, to dopełnienie nauk o zinterpretowane Objawienie oraz niekontrastowanie postępu nauk i teologii może jeszcze wydajniej odgrywać rolę personalistyczną. Człowiek spełnia się dzięki możliwościom poznawania świata, w którym żyje, oraz na tej podstawie projektuje lepszą przyszłość, która *ex necessitate rei* jest otwarta na współpracę z działaniem Boga, w którego rękach znajduje się *telos* i spełnienie się wszystkiego. Dzięki Objawieniu poznawanemu tym samym ludzkim umysłem można spojrzeć we właściwym świetle na naukę jako na specyficznie ludzką wartość⁴⁴, przez co dostarczy ona mocnych przesłanek do tworzenia nowej dziedziny nauki o człowieku jako osobie – personalizmu.

⁴⁴ M. HELLER, *Nowa fizyka i nowa teologia*, Tarnów 1992, s. 118.

W modelu personalistycznym metoda naukowa ze swoim naciskiem na obiektywizm może skorygować nadmierny czasem antropocentryzm lub wręcz antropologizm filozofii i teologii, który uniemożliwia realizację ostatecznego celu człowieka i bywa groźny dla całego świata. Człowiek jest wartością samą w sobie (*Selbstzweck*), ale konieczne staje się dla niego spełnienie ontyczne, które rozgrywa się w *theatrum mundi*. Tak powstaje dynamizm personalistyczny, który – aby być realistyczny – musi brać pod uwagę całą stworzoną rzeczywistość z jej autonomicznymi prawami. Dla uniknięcia idealizmu potrzeba dopełnienia personalizmu o warunki brzegowe człowieka w kontekście całego Wszechświata. Możliwość poznania obiektywnego, wychodzącego poza podmiot, nadaje procesowi prozopoicznemu szczególny wymiar. Człowiek spełnia się, poznając. Nauki są czymś więcej dla współczesnego człowieka aniżeli tylko modusem *Weltanschauung*. Wrastają one w człowieka, stając się trzonem antropologii. Na ich podstawie, poprzez recepcję popularnych teorii naukowych dokonuje się interakcja z rzeczywistością. Świat nauki stał się *imaginarium* społecznym, z którego czerpie się materiał do analiz społeczno-antropologicznych, a następnie personalistycznych. W tym modelu pomocną kategorią może okazać się idea mikrokosmosu rozpowszechniona w starożytności greckiej i chrześcijańskiej. Nie chodzi jednak o jej interpretacje numeryczne czy geometryczne w podobieństwie człowieka do świata, ale o badanie związków człowieka z Wszechświatem według metod współczesnej nauki. Prowadzi to do personalizmu typu *science*. Ostatecznie w ramach modelu personalistycznego stawia się tezę, że nie można zrozumieć osoby bez świata i świata bez osoby⁴⁵. Cały świat jest zadany człowiekowi do przekształcania *ad imaginem hominis* (humanizacja świata), co pokrywa się częściowo z prakseologicznym nastawieniem nauk empirycznych. Poszukiwanie nowych możliwości działania w świecie i ze światem dzięki postępowi technicznemu (wcielenie nauki) pozwala na odnalezienie kolejnych prawd naukowych, a zwrótnie prowadzi do wzrostu człowieczeństwa i spełnienia się osób.

Od strony nauki wprowadzenie normy teleologicznej i personalistycznej wyznacza nowe obszary badań. Wewnątrz najnowszej filozofii nauki panuje przekonanie o ostatecznej niemożności uwolnienia się od czynnika subiektywnego. Mocnym argumentem jest tutaj mechanika kwantowa, w której wykluczone jest oddzielenie obserwatora od badanego obiektu⁴⁶. Problem poznającego podmiotu jest ważny we współczesnej nauce i powstają teorie łączące go z kosmologią, jak chociażby zasa-

⁴⁵ Por. Cz.S. BARTNIK, *Szkice do systemu personalizmu*, Lublin 2006, s. 218.

⁴⁶ Por. E. SCHRÖDINGER, *Czym jest życie? Fizyczne aspekty żywej komórki*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 1998.

dy antropiczne⁴⁷ Spór między obiektywizmem przypisywanym nauce a subiektywizmem związanym z wiarą jest zatem nieuzasadniony. Źródło wiedzy w każdym przypadku jest zewnętrzne, w pierwszym jest to „Ziemia”, w drugim – „Niebo”⁴⁸. P.T. de Chardin postulował istnienie ewolucji świata jako gigantycznego procesu personalizacji świata. W jego wizji Wszechświat miałby posiadać zakodowaną ewolucję uniwersalną, rozumianą w sensie konieczności zrodzenia w centrum człowieka jako osoby. Zachodzi tu wewnętrzne odniesienie struktur kosmosu do osoby, co ostatecznie zmierza ku Omedze Jezusa Chrystusa⁴⁹. Całość rzeczywistości w jej sferach kosmologicznej i biologicznej dąży do zrodzenia człowieka, towarzysząc mu w pleromicznym wypełnieniu się, w kosmicznej personogenezie. Związek kosmosu i człowieka jest więc konieczny i wzajemny.

Człowiek nie posiada bezpośredniego dostępu do noumenu rzeczywistości i nawet najbardziej ściśle nauki są konstruktami teoretycznymi, których prawdziwość polega raczej na zgodności hipotez z wynikami pomiarów praktycznych. W procesie uzyskiwania danych naukowych odróżnia się kontekst odkrycia od kontekstu uzasadnienia⁵⁰, przyznając nieraz wielką rolę w odkrywaniu pewnych prawd czynnikom spoza metody naukowej – czasem nawet przypadkowi. Nie zmienia to faktu, że poszczególne nauki mają swoją wewnętrzną logikę. A. Einstein mawiał, że odwieczną tajemnicą świata jest jego poznawalność. Odkrywanie jej zakłada istnienie logiki odkrycia, która leży po stronie człowieka, a nie samej rzeczy. Powiedzenie Newtona: *hypotheses non fingo* nie ma zastosowania w rozwoju wiedzy, ten bowiem dokonuje się nie tylko dzięki niezawodnym metodom, lecz dzięki połączeniu wielu elementów, m.in. poprzez próby generalizacji czy intuicyjne przypuszczenia⁵¹. Racjonalność nie jest tylko czystą obiektywnością, ale zakłada personalistyczną kategorię sensu. Sama przesłanka sensowności wszystkiego znacznie ułatwia prowadzenie badań naukowych, które nie stają się wtedy wyłącznie logiczną grą językową, walką ze ślepych siłami przyrody, ale faktycznie zmierzają ku odkryciu „wielkiej racjonalności” w Osobie Stwórcy. Kategoria sensu rodzi analogię między Wszechświatem a egzystencją człowieka. Skoro możliwe jest odkrywanie

⁴⁷ Za twórcę zasady antropicznej w odmianie słabej oraz mocnej (*cogito ergo mundus talis est*) uznaje się B. Cartera. Szczegółowe omówienie zasad antropicznych por. J. BARROW, F. TIPLER, *The Anthropic Cosmological Principle*, New York 1988.

⁴⁸ M. HELLER, *Wszechświat i Słowo*, Kraków 1981, s. 37.

⁴⁹ Cz.S. BARTNIK, *Szkice do systemu personalizmu*, s. 221.

⁵⁰ Klasyczne rozróżnienie w filozofii nauki przypisywane H. Reichenbachowi, choć rozpropagowane przez K. Poppera. Czasami mówi się o harmonijnej łączności historii odkrycia naukowego, jego logice oraz socjologii tegoż odkrycia. Por. K.P. POPPER, *Logika odkrycia naukowego*, tłum. U. Niklas, Warszawa 2002, s. 32.

⁵¹ M. HELLER, J. ŻYCIŃSKI, *Wszechświat – Maszyna czy Myśl*, s. 111.

kolejnych praw przyrody i na ich podstawie tworzenie cywilizacji, to można także założyć sensowność pojedynczej ludzkiej egzystencji. Z drugiej strony sens ma charakter moralny i dążeńowy, dopełniając „zimny” obiektywizm wiedzy naukowej. Postuluje on duchowy i moralny rozwój człowieka na podstawie kryteriów wyznaczonych przez *ratio fide illustrata*. Nie można nie dostrzegać, że człowiek poznając świat, przekształca go na swoją miarę, niejako personalizuje go, choć dokonuje się także wariant odwrotny ze względu na ambiwalencję rzeczywistości sensu – niebrany pod uwagę zamienia się w bezsens i zło, które depersonalizuje ludzi i ich otoczenie. Stąd wielka rola chrystologii – osoby Chrystusa spełnionej i spełniającej ludzkość.

Model personalistyczny wprowadza kategorię historii do filozofii nauki. Ścisły fizykalizm dążący do teorii wszystkiego jest deterministyczny, czyli dąży do takiej znajomości teorii świata, w którym nic już nie będzie niewiadome, ani przeszłość, ani przyszłość⁵². Czas jest miarą kosmicznej historii, ukierunkowaniem ku ostatecznemu wspólnemu przeznaczeniu; istniał początek, będzie istniał koniec. Pojawiają się kosmologiczne zapowiedzi nieuniknionej eschatologii⁵³. Kategoria historii jest także ważna dla teologii, która historiozbowczo rozumie Objawienie jako wydarzenie chrystologiczne, w którym przez wiarę można brać udział, uzyskując zbawienie. Ogólnie rzecz biorąc, historia jako kategoria poznawcza nie istnieje poza osobą. Dopiero człowiek jako osoba jest w stanie rozpoznać i stworzyć historię. Objawienie posiada wtedy nie tylko obiektywistyczne rysy, ale także personalistyczne. Przyszłość rozumiana w kluczu nauk empirycznych rysuje się jako nieustanny postęp przez odkrywanie nowych praw rządzących światem i implementację ich w życiu. Teologia określa taki stan jako *futurum*. Człowiek jako istota „niedokończona”, choć przeznaczona do wieczności, dopełnia się w czasie. Rozumienie tożsamości człowieka pozostaje procesem historycznie otwartym, generującym wiedzę, będącym ustawicznie w drodze do swego ostatecznego celu. Stwarzając siebie jako podmiot, człowiek staje się przedmiotem produkcji narażonym na instrumentalną manipulację⁵⁴. *Futurum* potrzebuje dopełnienia przez przyszłość

⁵² To twierdzenie jest określane jako demon Laplace’a, czyli hipotetyczny intelekt, który znając dokładne położenie i pęd wszystkich cząstek we Wszechświecie, może wydedukować z praw mechaniki klasycznej całą przeszłość i przyszłość. Por. P.S. LAPLACE, *A Philosophical Essay on Probabilities*, tłum. F.W. Truscott, F.L. Emory, New York 1951, s. 4.

⁵³ We współczesnych modelach kosmologicznych dominują te, które zawierają podstawowe prawo standardowego modelu kosmologicznego mówiące o rozszerzaniu się Wszechświata. Za pewnik przyjmuje się w nich istnienie początku (*Big Bang*), natomiast niektórzy projektują także możliwe scenariusze końca, Wielkiego Krachu (*Big Crunch*). Por. G.F.R. ELLIS, R. MAARTENS, M.A.H. MACCALLUM, *Relativistic Cosmology*, New York 2012, s. 421.

⁵⁴ J. CUDA, *Teologia – filozofia: antropo-logika komplementarnej służby*, s. 73.

rozumianą jako *adventus*⁵⁵, czyli zamykającego i transcendentnego działania na poziomie jednostki i całości, niemożliwego do spełnienia w ramach immanentnego paradygmatu nauk szczegółowych. Dopiero wieczność wkraczająca w *continuum* historii może nadać jej kierunek transcendentny i doskonalący.

Model personalistyczny warunkuje jakąś postać wolności, bo tylko wtedy człowiek nie jest maszyną. Konieczność samorealizacji osoby stoi w konkretnej relacji wolności do wiedzy obiektywnej, czyli współczesnej nauki. Stwarzanie siebie dzięki kulturze, której istotną dominantą są nauki, sprawia, że zdobywanie i rozwijanie wiedzy staje się imperatywem nie tylko na poziomie społecznym, ale także indywidualnym. Globalny zasięg nauki, łatwość dostępu wiedzy i korzystanie z dobrodziejstw rozwoju technicznego sprawiają, że poszczególne osoby mogą kierować procesem realizacji samego siebie na wielu płaszczyznach, opierając się o najnowsze odkrycia naukowe. Współczesna kultura techniczna zaciekawia człowieka i dosyć szybko wprowadza go w osiągnięcia nie tylko na poziomie artefaktów, ale także teorii fizycznych i filozoficznych, które za tym wszystkim stoją. Jednak sama nauka mimo intensywnego postępu nie wystarcza do zbawienia człowieka i dlatego w modelu personalistycznym trzeba odwołać się do teleologii osoby jako syntezy człowieczeństwa. Kultura coraz doskonalszych artefaktów nie powoduje automatycznie tworzenia się pełnych osób. Problem wolności osoby ludzkiej jest podejmowany przez nauki szczegółowe redukcjonistycznie – dążą one do eliminacji go jako nieempirycznego lub zastąpienia rachunkiem prawdopodobieństwa (choć pewną namiastką rozważań „wolnościowych” są interpretacje zasady nieoznaczoności Heisenberga). Personalizm teologiczny w kwestii wolności wychodzi poza osoby ludzkie, ponieważ drugi człowiek nie potrafi spełnić pragnienia wolności absolutnej. Osoby nie dysponują wobec siebie mocą dopełnienia procesu osobowego i stąd konieczność otwarcia się na osobowego Boga. Do kontaktu z Nim dochodzi nie w immanentnej i subiektywnej sferze świadomości, ale za pomocą obiektywnego Objawienia. Na tym tle dokonuje się styk nauki i wiary w świecie i w osobie, co potrzebuje konkretnego modelu godzenia tych dwóch rzeczywistości nie tylko dla celów obiektywnych w postaci dalszego rozwoju wiedzy czy teologii, ale także dla rozwoju osobowego, harmonijnego dojrzewania własnej osobowości i osobowego spełniania się. Ostatecznie jednak bez personalistycznego spełnienia się w Osobie absolutnej nie można sobie wyobrazić pełnej osoby.

Próbując ocenić model personalistyczny, należy dowartościować jego akcent położony na szeroko rozumianą wiedzę w funkcji spełnienia się człowieka. Sta-

⁵⁵ O dialektyce *futurum – adventus* pisze: J. MOLTMANN, *The Coming of God. Christian Eschatology*, tłum. M. Kohl, Minneapolis 1996, s. 25–26.

nowi tym samym dopełnienie modelu prakseologicznego, w którym elementy *theoria* były drugorzędne wobec *praxis*. Dlatego dla samego człowieka i całej ludzkości istotne jest poznawanie i postęp wiedzy. Nie jest to tylko gra językowa czy kolejna narracja, ale odgrywa ważną rolę w realizacji ludzkiej natury. Człowiek nie może jednak dojść do swego ostatecznego celu wyłącznie w oparciu o wiedzę scjentyistyczną. We współczesnym kontekście społeczeństwa informacyjnego grozi to redukcją człowieka do sumy informacji, jako receptora i generatora informacji (przesyłanie, przetwarzanie, przechowywanie informacji). Istota ludzka byłaby wtedy jedynie wielkim komputerem. Dlatego w osiągnięciu celu rozwoju osobowego należy współpracować z teologią (chrystologią) – wiedzą mądrościową i transcendentną, choć podaną na sposób historyczny i dopasowany do ludzkiej percepcji. Ostatecznie model ten ma prowadzić do uczestnictwa w życiu samego Boga, dostępnego na ziemi jedynie przez wiarę, która finalnie prowadzi do *visio beatifica* po śmierci. Model personalistyczny godzi w sobie subiektywizm podmiotu i obiektywizm poznania jako konieczne ogniska elipsy osobowej. Dowartościowuje on teologię jako naukę badającą fakt Objawienia Bożego w kontekście wiary człowieka, jednocześnie zwracając uwagę na podmiotowy charakter każdej wiedzy bez utraty jej obiektywizmu. Dużym plusem modelu personalistycznego jest dobrze opracowany filozoficzny system personalizmu (zwłaszcza przez lubelską szkołę personalizmu⁵⁶) który został wszechstronnie skonfrontowany z wieloma naukami szczegółowymi, doprowadzając do powstania np. personalizmu ekonomicznego (G.M.A. Gronbacher), personalizmu społecznego (E. Mounier), personalizmu teologicznego (K. Wojtyła) i wiele innych. Personalizm jako system uniwersalistyczny może stanowić pomost i dostarczyć strukturalnych elementów do prezentowanego modelu. Ewentualną trudnością modelu personalistycznego jest nieuchwytność i misteryjność rzeczywistości osoby w procesie jej spełniania, co jednak jeszcze bardziej wychyla cały model w kierunku teologii. Może jednak zachwiać równowagę w proporcjach między naukami szczegółowymi a tezami filozoficzno-teologicznymi.

5. Model teologii nauki

Jako ostatni zostanie zaprezentowany model teologii nauki postulowany w jednej z książek przez M. Hellera, a wydobyty i uporządkowany przez

⁵⁶ Główni jej przedstawiciele to: Cz.S. Bartnik, K. Wojtyła i W. Granat.

W.M. Maceka⁵⁷ W Kościele rozwijana jest współcześnie teologia rzeczywistości ziemskich, jednak w modelu „teologii nauki” konieczne wydaje się opracowanie tej teologii na podstawie autentycznej refleksji nad naukami, faktem ich istnienia, metodą i wynikami⁵⁸. Polega ona na przerzuceniu mostu między teologią jako nauką o Objawieniu oraz naukami empirycznymi na zasadzie racjonalności, która jest wspólna obydwójgu. S. Hawking posłużył się określeniem, że jeśli uda się opracować zunifikowaną fizyczną teorię wszystkiego, to będzie ona oznaczała poznanie umysłu Boga⁵⁹. Jest to teza niemożliwa do uzasadnienia, jednak potraktowana jako metafora może stanowić zachętę do budowania teologii mającej za przedmiot różne nauki. Przede wszystkim w modelu teologii nauki chodzi o przewyżczenie wzajemnej nieufności, koncepcji dwóch prawd, zrozumienie odmiennych sposobów myślenia oraz próbę dokonania syntezy, opierając się na kategorii symbiozy, czyli syntezy będącej w drodze. Zarówno teologia, jak i metoda naukowa posługują się tą samą racjonalnością. Teologia nauki na zasadzie analogii do filozofii nauki powinna zająć się teologiczną refleksją nad naukami (*scientiae – locus theologicus*) z perspektywy Boga jako Stwórcy ludzkiej racjonalności izomorficznej względem logiki stworzenia oraz kategorii wartości w nauce. Rewaloryzuje to dawny projekt teologii naturalnej uprawianej tym razem w kluczu współczesnych nauk. Wkład nauk może być podwójny, jak wskazuje na to A. McGrath, metodologiczny – poprzez wykorzystanie osiągnięć metody naukowej do procedur teologicznych oraz „doktrynalny” – polegający na wyrażeniu teologicznych tez na podstawie struktury naukowych teoremów. Taki zabieg jest możliwy, ponieważ rzeczywistość, mimo że podzielona na poszczególne płaszczyzny badane osobnymi metodami naukowymi, funkcjonuje w ramach całości świata oraz posiada odniesienie do Boga jako Stwórcy. Zarówno nauki, jak i teologia funkcjonują *a posteriori*, pierwsze na podstawie porządku natury, a druga – otrzymanego Objawienia Bożego⁶⁰.

Model teologii nauki rozpoczyna się od uściślenia metodologicznego teologii, analogicznie do roli, jaką odegrała filozofia nauki względem metodologii współczesnych nauk. Chodzi o wypracowanie takiej metodologii teologii, która w krytyczny sposób odniesie się do aspektu formalnego wszystkich dyscyplin teolo-

⁵⁷ W.M. MACEK, *Teologia nauki według księdza Michała Hellera*, Warszawa 2010. W kręgu anglojęzycznym projektem *scientific theology* zajmuje się Alister McGrath. Por. TENZE, *A Scientific Theology*, t. I: *Nature*, t. II: *Reality*, t. III: *Theory*, Edinburg – Grand Rapids 2001–2003.

⁵⁸ M. HELLER, *Nowa fizyka i nowa teologia*, s. 115.

⁵⁹ S. HAWKING, *Ilustrowana teoria wszystkiego*, tłum. P. Amsterdamski, Poznań 2004, s. 134.

⁶⁰ A. MCGRATH, *The Science of God. An Introduction to a Scientific Theology*, Edinburgh – Grand Rapids 2004, s. 22.

gicznych i wpisze go w ogólną metodologię nauk⁶¹. Ponadto w modelu teologii nauki istotne jest ujednoczenie przedmiotu teologii i nauk, aby nie pozostawać jedynie na płaszczyźnie „dwóch skrzydeł”: nauki i wiary, ale poszukiwać wspólnych obszarów badań, mieszczących się ostatecznie w odpowiednio rozumianym Wszechświecie. Ponieważ nauki nie tylko rozwinęły się, ale również odsunęły się od siebie, powstaje potrzeba jakiejś syntezy nauk. Jest to domena filozofii nauki, jednak i teologia nauki, której *notabene* nie wolno zbyt rozdzielać od filozofii, może wnieść tu swój wkład. Nauki współcześnie przypominają biblijną wieżę Babel, bo utraciły zdolność komunikacji między sobą. Nie chodzi więc wyłącznie o wzajemne uczenie się swoich języków, ale raczej o wyznaczenie najogólniejszego kierunku wspólnej racjonalności, o zesłanie Ducha Świętego do „Wieczernika nauk” Teologia daje taką perspektywę w postaci racjonalności Logosu wyrażonej historycznie w Jezusie Chrystusie, nie pozbawiając nauk ich autonomii i wartości własnego języka. W ten sposób mamy do czynienia nie tylko z oddzielnymi językami poszczególnych nauk, ale powstaje możliwość specyficznej komunikacji odwołującej się do genezy i prowadzącej do eschatologii. Ponadto przedmiotem badania teologii nauki mogą być tworzone i wydobywane systemy wartości w ramach poszczególnych dziedzin naukowych⁶². Racjonalność na poziomie antropologicznym ma charakter moralny, jest ona moralnością myślenia.

Plusem tego modelu jest próba ujednoczenia języka nauk i teologii oraz uporządkowanie metodologiczne. Teologia widziana dzisiaj najczęściej jako nauka humanistyczna mogłaby odświeżyć swoje „ścisle” oblicze i przez to być bardziej przenikalna dla naukowców z tego kręgu. Z drugiej strony ryzykuje się pozytywizmem, który sprowadza teologię do roli asystenta nauk przyrodniczych. To badania według metody naukowej dyktowałyby tempo rozwoju i poniekąd przedmiot refleksji teologicznej, a dosyć częste rewolucyjne zmiany dokonujące się w obrębie dyscyplin rzutowałyby na niestabilność samej teologii.

*

Przedstawienie kilku teologicznofundamentalnych modeli łączności teologii z naukami miało na celu ukazanie możliwości metodologicznych obu dziedzin wiedzy. Kwestie szczegółowe nie były przedmiotem niniejszego artykułu. Cho-

⁶¹ Cenne są w tej materii prace: B. LONERGAN, *Metoda w teologii*, tłum. A. Bronk, Warszawa 1976; L. GILKEY, *Nazwanie wichru – odnowa języka religijnego*, tłum. J. Bronisławski, Warszawa 1976.

⁶² A. McGRATH, *The Science of God*, s. 118.

dziło raczej o spojęciowanie kilku intuicji naukowych, które zrodziły się w konkretnym kontekście odkrycia. Rozważania poprzedziła eksploracja filozofii nauki uprawianej w kręgu myśli ks. M. Hellera celem zbadania najważniejszych kierunków jej inklinacji w stronę teizmu. Wydobyte treści pozwoliły na wyróżnienie i opracowanie następujących modeli: prakseologicznego, *ancilla theologiae*, personalistycznego oraz teologii nauki. Istotny był aspekt teologicznofundamentalny, czyli próba apologii teizmu w kontekście nauk oraz metodologia teologii. W wyodrębnionych modelach wskazano na ich mocne i słabe strony, a także zarysowały się ich elementy strukturalne oraz drogi dalszych poszukiwań. Z pewnością modele te mogą podlegać dalszej ewolucji w sensie specyfikacji i uszczegółowienia oraz wzajemnym interakcjom⁶³.

*

Literatura

- BARROW J., TIPLER F., *The Anthropic Cosmological Principle*, New York 1988.
- BARTNIK CZ.S., *Szkice do systemu personalizmu*, Lublin 2006.
- BIELAWSKI M., *Mikroteologie*, Kraków 2008.
- BRONK A., *Metoda naukowa*, „Nauka” (2006), nr 1, s. 47–64.
- BROSNAN M.J., *Technophobia: the Psychological Impact of Information Technology*, London 1998.
- CONDORCET J.N.C. DE, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, tłum. E. Hartleb, J. Strzelecki, Warszawa 1957.
- CUDA J., *Teologia – filozofia: antropo-logika komplementarnej służby*, SSHT 46 (2013), nr 1, s. 65–75.
- ELLIS G.F.R., MAARTENS R., MACCALLUM M.A.H., *Relativistic Cosmology*, New York 2012.
- GADAMER H.G., *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, tłum. M. Łukasiewicz, K. Michalski, Warszawa 1979.

⁶³ Wydaje się, że istnieją także inne modele łączące teologię i nauki, które mogą stanowić kontynuację lub uszczegółowienie podanych wyżej, np. model początku, który będzie rozwijał korelację pojęć stworzenie – ewolucja kosmologiczna; model jedności świata (lub syntezy) zastanej przez człowieka choć epistemicznie nieoczywistej; model lingwistyczny, szukający eksplikacji terminów religijnych (zwłaszcza chodzi o status pojęcia Boga) w kategoriach naukowych i *vice versa* oraz szukający przejścia od syntaktyki do semantyki na terenie teologii (w biologii synonimem języka jest kod genetyczny); model *Logosu* (sensu) poszukujący relacji między racjonalnością naukową a Racjonalnością (chrystologia kosmiczna), badający relacje Wszechświata ze Słowem. Wszystkie one są tylko rzuconym hasłem na podstawie intuicji naukowej i domagają się zbadania co do warunków możliwości ich rozwinięcia i ewentualnej implementacji.

- GILKEY L., *Nazwanie wichru – odnowa języka religijnego*, tłum. J. Bronisławski, Warszawa 1976.
- GILSON E., *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1960.
- GÖDEL K., *On Formally Undecidable Propositions of Principia Mathematica and Related Systems*, tłum. B. Meltzer, Philadelphia 2005.
- HAWKING S., *Ilustrowana teoria wszystkiego*, tłum. P. Amsterdamski, Poznań 2004.
- HELLER M., *Czy fizyka jest nauką humanistyczną?*, Tarnów 1998.
- HELLER M., *Dowód na istnienie Boga. Wywiad Jerzego Baczyńskiego i Adama Szostkiewicza z ks. M. Hellerem*, „Polityka” (2004), nr 52–53, s. 4–12.
- HELLER M., *Nowa fizyka i nowa teologia*, Tarnów 1992.
- HELLER M., *Wszechświat i Słowo*, Kraków 1981.
- HELLER M., ŻYCIŃSKI J., *Wszechświat – Maszyna czy Myśl*, Kraków 1988.
- HERBUT J., *Współczesna teologia a filozofia*, w: E. KOPEĆ (red.), *Chrystocentryzm w teologii*, Lublin 1977, s. 147–156.
- HRYNIEWICZ W., *Chrześcijaństwo a świat przyrody*, „Znak” 60 (2008), nr 637, s. 29–48.
- https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_Christians_in_science_and_technology (07.12.2015).
- JAROSZYŃSKI P., *Ancilla theologiae*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. I, Lublin 2000, s. 224–225.
- JOUGAN A., *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Sandomierz 2013⁵.
- KAMIŃSKI S., *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk. Pisma wybrane*, t. IV, Lublin 1992.
- KAUCHA K., *Transcendencja*, w: M. RUSECKI I IN. (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin – Kraków 2002, s. 1274–1276.
- KAUCHA K., *Wiara i wiarygodność w ujęciu lubelskiej szkoły teologii fundamentalnej*, w: D. WĄSEK (red.), *Wiara – wiarygodność*, Kraków 2014, s. 49–85.
- KAUCHA K., *Znaki wiarygodności Kościoła*, WrPT 19 (2011), nr 1, s. 249–269.
- LAPLACE P.S., *A Philosophical Essay on Probabilities*, tłum. F.W. Truscott, F.L. Emory, New York 1951.
- LIZUT R., *Techniki Filozofia*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. IX, Lublin 2008, s. 387–389.
- LONERGAN B., *Metoda w teologii*, tłum. A. Bronk, Warszawa 1976.
- LORENZ E.N., *Deterministic Nonperiodic Flow*, „Journal of the Atmospheric Sciences” 20 (1963), nr 2, s. 130–141.
- LOVELOCK J.E., *Gaia – A New Look at Life on Earth*, New York 1979.
- MACEK W.M., *Teologia nauki według księdza Michała Hellera*, Warszawa 2010.

- McGRATH A., *A Scientific Theology*, t. I: *Nature*, t. II: *Reality*, t. III: *Theory*, Edinburg – Grand Rapids 2001–2003.
- McGRATH A., *The Science of God. An Introduction to a Scientific Theology*, Edinburg – Grand Rapids 2004.
- MOLTMANN J., *Gerechtigkeit schafft Zukunft. Friedenspolitik und Schöpfungsethik in einer bedrohten Welt*, München – Mainz 1989.
- MOLTMANN J., *The Coming of God. Christian Eschatology*, tłum. M. Kohl. Minneapolis 1996.
- NAUMOWICZ C., *Eko-teologia jako forma chrześcijańskiej diakonii wobec stworzenia*, „*Studia Ecologiae et Bioethicae*” 7 (2009), nr 1, s. 221–233.
- PIETRZAK A., *Modele ewangelizacji kultur i inkulturacji w teologii latynoamerykańskiej*, Lublin 2013.
- POKRYWIŃSKI R., *Prakseologiczna koncepcja Objawienia Bożego i jego wiarygodność w świetle wybranej literatury*, Lublin (KUL) 2015 (mps).
- POPPER K., *Logika odkrycia naukowego*, tłum. U. Niklas, Warszawa 2002.
- POPPER K.P., *The Open Universe. An Argument for Indeterminism*, New York 1988.
- RAHNER K., *Człowiek dzisiejszy a religia*, w: TENŻE, *O możliwości wiary dzisiaj*, tłum. A. Morawska, Kraków 1965.
- RUSECKI M., *Traktat o religii*, Warszawa 2007.
- RUSECKI M., *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa. Dlaczego wierzyć Chrystusowi?* Lublin 2010.
- RUSECKI M., *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. I: *Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin 1994.
- RUSECKI M., *Wprowadzenie*, „*Studia Nauk Teologicznych PAN*” (2007), t. II, s. 5–9.
- SOKAL A.D., *Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity*, „*Social Text*” (1996), nr 46–47, s. 217–252.
- SCHRÖDINGER E., *Czym jest życie? Fizyczne aspekty żywej komórki*, tłum. S. Amsterdamski. Warszawa 1998.
- SZACKI J., *Historia myśli socjologicznej* (wyd. nowe), Warszawa 2006.
- TAYLOR CH., *A Secular Age*, Cambridge – London 2007.
- TOMASZ Z AKWINU, *Summa theologiae*, Alba – Roma 1955.
- TURGOT A.J.R., *Discours sur l’histoire universelle*, Paris 1750.
- WĘCŁAWSKI T., *Co rozstrzyga o naukowej/metodologicznej odrębności teologii?*, „*Nauka*” (2006), nr 3, s. 95–109.
- WĘCŁAWSKI T., *Teizm*, w: M. RUSECKI I IN. (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin – Kraków 2002, s. 1218–1220.

*

Streszczenie: Artykuł prezentuje kilka modeli łączności teologii i nauk w perspektywie teologicznofundamentalnej. Pozwalają one bez mieszania metod na interdyscyplinarne badanie i wyjaśnianie niektórych fenomenów oraz unikanie uproszczeń niektórych wniosków filozofii nauki. Zastosowana kategoria modelu unika jednostronności relacji – albo irenicznego dialogu, albo konfrontacyjnej opozycji. Poprzez wprowadzenie kategorii pomocniczej, wokół której zbudowany został konkretny model, uzyskano możliwość wzajemnego uzupełniania się teologii i nauk oraz budowania szerszej płaszczyzny racjonalności. Niektóre modele mogą okazać się użyteczne przy rozwiązywaniu ważnych problemów współczesności. Przedstawione zostały modele: prakseologiczny, *ancilla theologiae*, personalistyczny i teologii nauki.

Słowa kluczowe: filozofia nauki, teologia fundamentalna, model, Michał Heller, teologia i nauki.

Abstract: Fundamental theological models of the relation between theology and sciences. This paper presents a couple of models linking theology and science from an fundamental theological perspective. The idea to write such an article was generated from the lectures of Prof. W. Grygiel who represents the M. Heller's school of philosophy of science. The purpose of this overview aims at showing multiple means of perceiving the relation between theology and science, which may be used in achieving both theological and scientific outcomes without mixing the proper methodology. The article consists of five points. It begins with two main tendencies in the background of creating new models: the dialogical and apologetic ones that come from the fundamental theological point of view. The next parts describe the following models: praxeological, *ancilla theologiae*, personalistic and theology of science. Each model was appraised according to its strong and weak points.

Keywords: philosophy of science, fundamental theology, theology and sciences, Michał Heller, model.