

KS. MACIEJ BAŁA

NAUKA I WIARA – PRZESTRZEŃ DIALOGU

Wstęp

Jan Paweł II w swojej ostatniej encyklice *Fides et ratio* po raz kolejny przypomniał, że nie może być konfliktu między rozumem a wiarą. Jeśli takowy zachodzi, wynika on albo z nadużyć czynionych przez rozum, albo z niewłaściwego rozumienia wiary. Sytuacji konfliktowych jest na pewno o wiele mniej, niż miało to miejsce w przeszłości, ale powstaje pytanie, jak powinna wyglądać wzajemna, konstruktywna współpraca między nauką a wiarą, i czy w ogóle jest ona możliwa¹.

Problem tej wzajemnej relacji między światem nauki a wiarą można postawić na dwóch płaszczyznach: na poziomie treści lub na poziomie postaw². Dotychczas stawiano go na płaszczyźnie treści, czyli starano się uzgodnić wyniki nauk szczegółowych i refleksję nad tajemnicami wiary wykazując, że między nimi nie zachodzi żadna sprzeczność, pamiętając jednocześnie, że treści Objawienia nie mają za zadanie zastępować poszukiwań naukowych.

Dzisiaj z kolei potrzeba refleksji na płaszczyźnie postawy, czyli z perspektywy podmiotu uprawiającego naukę, który niejednokrotnie jest jednocześnie człowiekiem głębokiej wiary. Rzeczywistość wiary może przypominać człowiekowi o granicach jego poznania, o ograniczeniach metod nauk szczegółowych odnośnie pytań o sens ludzkiego życia, miłości, o istotę ludzkiego bytu. Poznanie naukowe z kolei może oddziaływać na poznanie religijne wyrabiając np. zmysł krytyczny.

¹ Zob. A. Bronk, *Religia i nauka*, w: tenże, *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998, s. 203-256.

² J. Ladrière, *Nauka, świat i wiara*, Warszawa 1989, s. 19.

Niestety nieufność nauki wobec wiary ciągle jest obecna, zwłaszcza - zdaniem Jana Pawła II - pod postacią scjentyzmu. Preferuje on pogląd, iż jest tylko jedna forma poznania - ta właściwa naukom ścisłym. Postawa o tyle jest groźna, że niezaprzeczalny rozwój techniki i dobrodziejstwa, jakie z niego płyną, sprzyjają rozwijaniu się, jak stwierdza Papież, postawy scjentyistycznej³. Poglądy scjentyistyczne zyskały na popularności szczególnie w XIX w. Wręcz religijne posłannictwo przypisywał im Comte, a za nim Renan. Nauka w ich rozumieniu staje się prawie religią, a naukowcy kapłanami. Zaufaniu do nauki towarzyszy najczęściej krytyczny stosunek do wszystkich systemów metafizycznych. Nauki empiryczne stają się nie tylko autonomiczne ale i samowystarczalne, nie potrzebują filozofii do swojego funkcjonowania.

Przykładem scjentyistycznej postawy może być mit stworzenia światopoglądu naukowego. Przez pojęcie światopoglądu należy rozumieć zespół twierdzeń przyjętych przez człowieka, wyznaczających jego stosunek do samego siebie, innych osób, świata zewnętrznego i Boga. Nawet gdy człowiek tego do końca sobie nie uświadamia, i tak posiada określony światopogląd. Funkcjonuje on jako odpowiedzi na takie pytania jak: kim jestem?, jakim zasadami kieruje się w życiu?, czy wierzę w życie wieczne? itp. Są to pytania, na które nauki ścisłe nie są w stanie dać nam ostatecznych odpowiedzi i dlatego niemożliwym jest budowanie swojego światopoglądu tylko i wyłącznie w oparciu o wyniki nauk szczegółowych. Światopogląd naukowy jest więc pojęciem wewnętrznie sprzecznym⁴. Człowiek winien dążyć do tego, aby jego światopogląd był możliwie racjonalny, tzn. aby przyjęte tezy był w stanie uzasadnić, ale uzasadnienie to może odwoływać się do innych form poznania niż poznanie naukowe. Błąd scjentyzmu polega między innymi na tym, że wszystkie tego typu pytania związane z sensem życia zaliczył do sfery irracjonalnej lub do domeny ludzkiej wyobraźni, i w ten sposób powoduje zubożenie ludzkiej refleksji o bardzo istotny wymiar⁵. Inna konsekwencja scjentyzmu pojawia się na płaszczyźnie etycznej. Mentalność scjentyistyczna bezwzględnie ufająca nauce może zniekształcić proces wartościowania etycznego prowadząc do wniosku, iż to co jest technicznie wykonalne, staje się tym samym dopuszczalne moralnie⁶. Papież nie wymienia konkretnych zagadnień, ale przykładem mogą być dość ożywione dyskusje nad moralną oce-

³ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 88.

⁴ Zob. S. Kiczuk, *Czy światopogląd naukowy jest możliwy?*, w: *Nauka - Światopogląd - Religia*, red. Z. Zdybicka, Warszawa 1989, s. 35-42.

⁵ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 88.

⁶ Tamże.

na takich technik jak klonowanie czy zapłodnienie pozaustrojowe. Argumenty oparte na mentalności scjentyistycznej powołują się na proste rozumowanie: skoro nauka opanowała te techniki, to można je stosować. Możliwość techniczna staje się normą moralną. Całkowicie pominięta jest kwestia odniesienia się do normy personalistycznej w ocenie moralnej działania, która domaga się poszanowania godności osoby dla niej samej. Scjentyzm pomija głęboką, filozoficzną refleksję nad człowiekiem.

Obawy względem rozumu także tkwią po stronie religii. błędna interpretacja Objawienia czy przesadna obrona wiary mogą doprowadzić do odrzucenia wszelkiej możliwości współpracy wiary i rozumowych zdolności człowieka. W encyklice Jan Paweł II często wraca do tego niebezpieczeństwa i wypaczenia, określając je wspólnym mianem fideizmu. Stanowisko to nie uznaje, „że wiedza racjonalna oraz refleksja filozoficzna w istotny sposób warunkują rozumienie wiary, a wręcz samą możliwość wiary w Boga”⁷. Jest to postawa, która pojawiała się niejednokrotnie w dziejach samego chrześcijaństwa i ciągle może stanowić swoistą pokusę dla myślicieli chrześcijańskich⁸.

W niniejszym artykule chciałbym posłużyć się refleksją francuskiego filozofa, a jednocześnie i fizyka, jakim był dominikanin o. D. Dubarle. Ten francuski myśliciel poszukując możliwości dialogu między naukami szczegółowymi a wiarą, jako przykład pozytywnego rozwiązania tej kwestii proponuje refleksje nad kilkoma wybranymi zagadnieniami, które mogą być dobrą ilustracją dla omawianego problemu. Podejmuje on refleksje nad zagadnieniem stworzenia i ewolucji, interpretacji cudu, czy wreszcie nad problemem obecności pojęcia tajemnicy. Dlaczego właśnie taki wybór? Wydaje się, że Dubarle pragnąc na konkretnych przykładach ukazać możliwość harmonijnej współpracy pomiędzy światem nauk ścisłych a wiarą, podejmuje te tematy, które tradycyjnie były interpretowane przez naukę i wiarę jako całkowicie sobie przeciwstawne i nie do pogodzenia między sobą. Refleksja nad tymi zagadnieniami doprowadziła go nawet do wprowadzenia pojęcia duchowości nauki.

1. Cuda

Dubarle jako pierwszy przykład omawia zagadnienie interpretacji jakiegoś faktu jako cudownego. Rozpatrując ten problem nauka i wiara mo-

⁷ Tamże, 55.

⁸ Tamże, 53.

gą odnaleźć, każda z nich, właściwe miejsce, związane z ich różnym statusem metodologicznym.

Dla człowieka nauki, zwłaszcza gdy jest on jednocześnie człowiekiem wierzącym, fakt cudu jest okazją, twierdzi Dubarle, aby doświadczyć dogłębnie, kim jest człowiek. Naukowiec ma prawo podchodzić do zjawiska cudu wyłącznie jako przedstawiciel nauk przyrodniczych, ale w przypadku, jeśli jest on człowiekiem wierzącym, nie może się ona tylko do tego ograniczyć.

Postawę nauki wobec cudu analizuje Dubarle z dwóch punktów widzenia: metodologicznego i oceniającego, czyli wydającego sądy.

Pierwszym i podstawowym założeniem metodologicznym każdej nauki winna być postawa nie dziwienia się niczemu⁹. Przedmiotem badań są dane empiryczne, które należy wyjaśnić. Nie należy się im dziwić, nawet jeśli początkowo wydają się przeczyć istniejącym zasadom wyjaśniania faktów, pozostaje trud ich wyjaśnienia. Mogą przecież być wyjaśnione przez prawa, które są jeszcze nie odkryte. Dlatego też w momencie, gdy ktoś mówi o jakimś fakcie, jako zjawisku cudownym, człowiek nauki winien stwierdzić: „Poobserwujemy to, o czym mówicie. Jest to interesujące, jak wszystko inne, lecz a priori nie bardziej niż pozostałe fakty. Zobaczmy później, co należy zrobić z danymi w ten sposób zebranymi”¹⁰. Założenie takie jest niezwykle ważne, ponieważ nie można stwierdzić cudu bez całkowitej naukowej uczciwości wobec danych empirycznych. Trudność, którą napotka naukowiec przy próbach interpretacji cudu, tkwi w tym, że nauka poszukuje i bada zjawiska regularne, cykliczne, które można powtórzyć w pewnych określonych warunkach; cud, z samej swej natury, jest nieregularny, jest wyjątkiem w porządku praw natury. Na mocy samej definicji jest to zawsze fakt pojedynczy, odosobniony, nieregularny. Cud będzie przeczył dotychczas poznanym prawom i teoriom naukowym. Z drugiej strony nie można zapomnieć, że zjawisko, które uchodzi za cudowne, nigdy nie stanie się w pełnym tego słowa znaczeniu danymi empirycznymi, które można dokładnie zmierzyć i obserwować¹¹. Pozostanie niewyjaśniony fakt, którego nie można zakwalifikować do żadnego z istniejących praw natury. Ale, aby dojść do takiego wniosku, potrzebny jest człowiek nauki, który jest w stanie dokonać analizy, czy dane empiryczne mogą być wytłumaczone za pomocą jakiejś istniejącej teorii naukowej, czy też nie.

⁹ D. Dubarle, *Approches d'une théologie de la science*, Paris 1967, s. 80.

¹⁰ Tamże, s. 80.

¹¹ Tamże, s. 82.

Dubarle przypomina jednak, iż naukowiec winien być zawsze świadomy, że jego interpretacja dokonuje się w świetle teorii już ukonstytuowanej, znanej, natomiast zjawisko interpretowane jako cudowne jest nie tylko niewytłumaczalne w oparciu o istniejące prawa, lecz często wręcz z nimi sprzeczne¹². Z drugiej jednak strony, co Dubarle mocno podkreśla, cud nie wdzierza się do myślenia naukowego na zasadzie włamania, gwałtu, ponieważ zwraca się on do człowieka jako człowieka, którego nie można utożsamić z samą nauką¹³.

Dubarle przypomina, że zadaniem nauki nigdy nie było orzekanie o jakimś fakcie, że jest cudowny. Stwierdzenie takie byłoby jasnym przekroczeniem przez naukę właściwych jej kompetencji¹⁴.

Jaka więc jest rola nauki w jej relacji do cudu? „Cud – pisze nasz autor – nie jest i nie może być przedmiotem sądu stwierdzającego zaistnienie cudu, lecz jest on przedmiotem aktu ducha, którego należałoby nazwać aktem ekspertyzy, gdzie od tego momentu, obok strony czysto naukowej, cały człowiek i ewentualnie sam chrześcijanin powinni zainteresować się”¹⁵. Na czym polega więc zadanie ekspertyzy powierzonej nauce? Dubarle zwraca uwagę, że w życiu codziennym odwołujemy się do ekspertów i ekspertów właśnie w przypadkach pojedynczych, trudnych, np. w momencie, gdy mamy wątpliwości dotyczące autentyczności dzieła sztuki. Zadaniem eksperta, posiadającego odpowiednią wiedzę i doświadczenie, jest orzeczenie, czy konkretne, jednostkowe dzieło sztuki, którego autentyczność budzi wątpliwość, jest fałszerstwem, czy też nie. Ekspertyza nie jest tylko prostym zastosowaniem ogólnych reguł do konkretnego, choć trudnego przypadku. Dubarle twierdzi, że takie działanie domaga się zaangażowania całego człowieka. Nie precyzuje jednak, co dokładnie konstituuje ten akt ekspertyzy.

Wydaje się, że specyfika ekspertyzy tkwi w umiejętności, nabytej przez dłuższe doświadczenie, w zastosowywaniu ogólnych reguł i zasad (np. znajomość technik malarskich w przypadku historii sztuki) do konkretnych przypadków. Trudno zgodzić się z autorem, że ekspertyza „normalnie przekracza proste zastosowania pewnej techniki osądu”¹⁶.

Dubarle przypomina o wielkiej ostrożności, która winna nas cechować w przypadku interpretacji cudu. Bóg nie czyni cudów dla naukow-

¹² Tamże, s. 84.

¹³ Tamże, s. 88.

¹⁴ Tamże, s. 90.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże, s. 91.

ców, lecz dla ludzi o prawych sercach, którzy są w stanie rozpoznać w nich działanie Boga i uwielbić Go. Świadczenia biblijne przypominają, że wszystkie cuda Jezusa domagały się wiary i służyły jej rozwinięciu. Cud stanowi „znak, przez który Bóg nawiązuje z człowiekiem osobowy kontakt i komunikuje mu swoje zbawcze zamiary”¹⁷. Dopiero po uświadomieniu sobie tego podstawowego wymiaru cudu można zarysować rolę nauki w podejściu do tego zagadnienia, ale nie oznacza to jednak, że kompetencje nauki zostały zredukowane do zera.

Zadaniem nauki będzie ukazywanie i poddawanie analizie tych zjawisk, których nauka na danym etapie nie jest w stanie rozwiązać posługując się znanymi dotychczas prawami. Nie każdy jednak taki przypadek nabiera automatycznie charakteru cudowności, niektóre są tylko bodźcem do poszukiwania nowych praw i nowych hipotez zdolnych wyjaśnić spotkane zjawisko.

Dubarle widzi dwa podstawowe zadania dla nauki, która podejmuje konfrontację z cudem. Po pierwsze, nauka jest w stanie wykazać, że „badane wydarzenie jawi się jako nieredukowalne do doktryny dotychczas znanej dotyczącej natury”, po drugie, jej zadanie polega na tym, aby w miarę swych kompetencji ukazywać, że nie należy „spodziewać się, ażeby ta nieredukowalność przestała istnieć w przyszłości”¹⁸. Ale należy pamiętać, że ekspertyza naukowa nigdy nie dojdzie do pozytywnego stwierdzenia cudownego charakteru jakiegoś faktu, jej werdykt będzie miał zawsze charakter czysto negatywny.

Rozpoznanie cudu zakłada zawsze kontekst religijny i tylko on może stać się autentyczną gwarancją zaoferowaną człowiekowi. Mimo to Dubarle twierdzi, że człowiek nauki w oparciu o bogactwo swojego człowieczeństwa, gdzie jest miejsce również na wiarę, może wykroczyć poza ograniczenia postawione mu przez naukę, dojść może nawet do rozpoznania cudu jako takiego, w momencie, gdy podejmie refleksje na płaszczyźnie religijnej. W tym Dubarle widzi możliwość syntezy poznania religijnego i naukowego. Nie stoją one w sprzeczności, lecz wzajemnie się uzupełniają, pod warunkiem, że żadna z nich nie będzie przekraczała właściwej jej kompetencji.

¹⁷ E. Kopeć, *Cud*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1985, kol. 653.

¹⁸ D. Dubarle, *Approches d'une théologie de la science*, dz. cyt., s. 95.

2. Tajemnica

Kolejnym polem badań, gdzie Dubarle usiłuje ukazać właściwe relacje między wiedzą i wiarą, jest pojęcie tajemnicy czy misterium chrześcijańskiego¹⁹.

Dubarle wychodzi od faktu, że współczesna nauka ze swoimi osiągnięciami i sukcesami w sposób istotny zmienia nie tylko świat zewnętrzny, ale i mentalność człowieka. Powoli „kształtuje ona zwyczaje ludzkie w środowisku socjalnym, którego struktury coraz częściej są przez nią organizowane”²⁰. Chrześcijaństwo winno nauczyć żyć w takim zmienionym środowisku ludzkim, a nie tęsknić do minionych czasów, gdzie jego rola była bardziej doceniona i widoczna. Dubarle stwierdza nawet, że wiara, która nie zakorzeni się w kulturze jej współczesnej, prędzej czy później zaniknie²¹. Nie oznacza to, że musi się ona zatracić w świecie; tym, co na to nie pozwala jest „żywe uczestnictwo człowieka w tajemnicy Boga”²².

Zakorzenie i przywiązanie tradycji religijnej do pojęcia tajemnicy wydaje się oddalać możliwości dialogu ze światem nauki, który, w popularnej opinii, dąży właśnie do wyjaśnienia i opisania całego wszechświata, aby ostatecznie pozbawić go wszelkich tajemnic. Dubarle usiłuje polemizować z taką interpretacją pojęcia tajemnicy.

Nasz autor, podobnie jak w przypadku analiz relacji między filozofią a wiarą, nawiązuje do człowieka, który z jednej strony jest głęboko wierzącym chrześcijaninem i usiłuje żyć tajemnicami Boga, a z drugiej strony jest ukształtowany przez współczesną naukę. Czy rzeczywiście możliwy jest stan, żeby „ludzki świat nauki stał się właściwie niepenetrowalny dla tajemnicy chrześcijańskiej? Nauka i tajemnica chrześcijańska byłyby jednak w duszy ludzkiej jak woda i oliwa w jednym dzbanku: można by próbować mieszać je ze sobą, lecz bardzo szybko te dwie ciecze oddzielią się całkowicie”²³. Taka sytuacja mogłaby być bardzo przygnębiająca dla człowieka głęboko wierzącego.

¹⁹ W polskiej terminologii wyraz „tajemnica” ma charakter bardziej spekulatywny i nie oddaje w pełni treści greckiego słowa „mystèrion”. Jednak ze względów praktycznych terminu „tajemnica” będziemy używać zamiennie z terminem „misterium”. Por. H. Lemonyeux, *L’homme et le mystère*, Paris 1983, s. 34-50.

²⁰ D. Dubarle, *Approches d’une théologie de la science*, dz. cyt., s. 102.

²¹ Por. tamże, s. 103.

²² Tamże, s. 103.

²³ Tamże, s. 104.

Dubarle, szukając dróg wyjścia z takiej sytuacji, proponuje rozpocząć od dokładnego uściślenia znaczenia słowa *tajemnica*. Popularna definicja katechizmowa, cytowana również przez naszego autora, definiuje tajemnicę jako prawdę, w którą trzeba wierzyć, a której rozum nie jest w stanie ani zrozumieć, ani odkryć²⁴. W tym rozumieniu tajemnica jest ukazywana jako rzeczywistość radykalnie nieosiągalna, a wręcz przeciwna rozumowi ludzkiemu. Wiara byłaby aktem, w którym człowiek przyjmuje to, co jest mu poddawane do wierzenia, traktując tajemnicę jako coś zewnętrznego w stosunku do jego zdolności myślowych.

Dubarle proponuje sięgnąć do starożytnego znaczenia słowa tajemnica, którego używano, zarówno w języku greckim, jak i łacińskim, na oznaczenie tego, czego nie można było przekazać, nie będąc wtajemniczonym²⁵. Tajemnica chrześcijańska oznacza więc możliwość poznania w momencie, gdy przekroczy się pewien próg inicjacji. Tajemnica staje się dla wierzącego, dla niego samego, oczywistością, nawet jeśli intelekt człowieka nie jest w stanie wszystkiego dokładnie zrozumieć. Prawda, która objawia się w tajemnicy, przerasta człowieka²⁶. W istocie swojej tajemnica chrześcijańska sprowadza się do życia wewnętrznego Boga oraz do życia ludzkiego, zaproszonego do uczestnictwa przez łaskę w Trójcy Przenajświętszej.

Dubarle, starając się przybliżyć pojęcie misterium chrześcijańskiego, wskazuje na istotną rolę porządku wolitywnego, który ogrywa większą rolę niż elementy czysto intelektualno-poznawcze. Według niego misterium oznacza więc „miłość prawdy, która dochodzi do świadomego wyboru tego, w co wierzymy”²⁷. Tajemnica nie ma nic wspólnego z ignorancją czy naiwnością, sprowadza się ona do wielkiego pragnienia człowieka, który chce złączyć się z tym, czego z całego serca pożąda.

Dubarle powraca jednak do zasadniczego pytania, czy świat nauki jest w stanie zrobić jakieś miejsce dla takiego rozumienia tajemnicy?

²⁴ Zob. tamże, s. 105.

²⁵ Tamże, s. 106.

²⁶ Dubarle w swoim rozumieniu tajemnicy zbliża się do myśli G. Marcela, który starał się rozróżnić problem i tajemnicę. Według autora *Być i mieć* problem jest to „coś co zagradza mi drogę, jest w całości przede mną”. Można go jednak jasno określić i w zasadzie da się rozwiązać. Tajemnica jest czymś, „w co sam jestem zaangażowany; (...) uznanie tajemnicy jest z istoty pozytywnym aktem umysłu, w odniesieniu do którego właśnie, być może, określa się w sposób ścisły wszelka pozytywność”. Zob. G. Marcel, *Etre et avoir*, Paris 1935, s. 145-170.

²⁷ D. Dubarle, *Approches d'une théologie de la science*, dz. cyt., s. 109.

W przypadku badaczy, naukowców, ludzi profesjonalnie zajmujących się badaniami naukowymi, obecność i świadomość tajemnicy nie budzi żadnych wątpliwości. W przeciwieństwie do skrajnego materializmu i scjentyzmu, w których nie było miejsca na żadną tajemnicę, żadną zagadkę, współczesne nauki przyrodnicze zachowują w tym względzie daleko posuniętą ostrożność. Rzeczą charakterystyczną jest fakt, że im więcej się poznaje, tym więcej dostrzega się rzeczy nie do poznania i tajemniczych. Obszar tajemnicy rozszerza się w miarę jego opanowywania i wszędzie tam, gdzie coś zostało poznane, zjawia się nowy problem i nowa zagadka²⁸. Nauka ogranicza swoje doświadczenie tajemnicy do spraw ziemskich, podczas gdy tajemnica chrześcijańska całkowicie je przekracza. Różnica ta jest fundamentalna, lecz mimo to właśnie w relacji do tajemnicy Dubarle widzi możliwość poszukiwanej harmonii między wiarą a nauką.

Jego zdaniem chodzi o podobną postawę wolitywno-intelektualną człowieka, który staje wobec rzeczywistości przekraczającej jego zdolności poznawcze²⁹. W obu przypadkach rodzi się w nim pragnienie poznania, czy, jak to ma miejsce w sytuacji wiary, zjednoczenia się z pożądaną rzeczywistością. Podstawowa różnica dotyczy przedmiotu, który jest inny dla poznania naukowego, a inny w przypadku wiary.

Pojęcie tajemnicy dla ludzi uprawiających ją profesjonalnie jest czymś oczywistym. Problem, zdaniem Dubarle'a, jest bardziej złożony w przypadku tych osób, których mentalność w dużym stopniu jest ukształtowana przez zaufanie do nauk szczegółowych, chociaż sami ich nie uprawiają. Jego zdaniem postęp naukowy zniszczył u wielu ludzi możliwość odnalezienia punktów oparcia w życiu codziennym dla wzniesienia się w stronę nieskończoności. Wszelkie ślady boskości, których dawniej doszukiwano się w otaczającej nas rzeczywistości, zostały dla zwykłego człowieka niezwykle rozmazane³⁰.

Mimo to nauka może odegrać bardzo pozytywną rolę w relacji do wiary. Może stać się etapem przygotowującym człowieka na otwarcie się na tajemnicę Bożej miłości, mimo że nie daje odpowiedzi na fundamentalne pytania, jakie każdy człowiek sobie stawia: jaki jest sens mojego życia, skąd pochodzę, czy śmierć jest ostatecznym kresem życia człowieka. Może więc nauka doprowadzić go w kierunku dojrzałej wiary, która przejmie zadania wprowadzania w tajemnicę wiary, ale zawsze ma to być

²⁸ Por. A. George, *Jasność i tajemnica a naukowe metody poznania*, w: *Nauka i technika a wiara*, Warszawa 1964, s. 53-58.

²⁹ D. Dubarle, *Approches d'une théologie de la science*, dz. cyt., s. 112.

³⁰ Zob. tamże, s. 113.

proces wprowadzania poprzez miłość, do której uzdolnione jest serce człowieka.

3. Stworzenie i ewolucja

Kolejnym problemem, który podejmuje Dubarle starając się konkretnie unaocznić możliwość pojednania poznania naukowego i religijnego, jest kwestia stworzenia i ewolucji. Jest to problem, który do dzisiaj budzi wiele dyskusji i kontrowersji: jak pogodzić doktrynę kreacjonistyczną z ewolucją wszechświata i poszczególnych gatunków³¹.

Dubarle jasno stwierdza, że ewolucyjna interpretacja wszechświata stała się istotnym elementem naukowej wizji rzeczywistości³². Pierwsza konfrontacja danych naukowych potwierdzających ewolucjonizm wcale nie dotyczy prawd wiary związanych z dogmatem o stworzeniu, ale interpretacji filozoficznych związanych z ewolucją. Teoria ewolucji domaga się od filozofii ponownego przeanalizowania zagadnienia życia, przez co prowadzi do zmiany perspektywy³³. Dubarle powołuje się na przykład filozofii Hegla. Mimo że Hegel nie akceptował idei życia, które miałyby podlegać ewolucji, to jednak jego system filozoficzny jest jedną z prób intelektualnych odpowiedzi na problem postawiony filozofii przez dane naukowe. Dubarle do tego stopnia ceni sobie propozycje Hegla, iż uważa, że „filozofie, które chciałyby uwzględnić ewolucyjny charakter natury, ciążą w kierunku przyswojenia sobie pewnych punktów widzenia heglizmu”³⁴.

Współczesna filozofia usiłuje zintegrować dane, które pochodzą z obserwacji i badań świata naturalnego. W tym momencie pojawia się pytanie o zadanie filozofii jako takiej. Czy nie jest to powrót do pozytywnizującej koncepcji filozofii, według której filozofia nie stanowi odrębnej

³¹ Na gruncie polskim posiadamy dość bogatą literaturę filozoficzną, która przedstawia ten problem. Zob. np.: J. Dołęga, *Kreacjonizm i ewolucjonizm*, Warszawa 1988; M. Heller, J. Życiński, *Dylematy ewolucji*, Kraków 1990; K. Kłoskowski, *Między ewolucją a kreacją*, Warszawa 1994.

³² Dubarle nie podaje, co rozumie on pod pojęciem ewolucji. Może z tej racji, że mniej miejsca poświęca konkretnym rozwiązaniom, teoriom i dyskusjom związanym z rozumieniem tego słowa. Na pierwszy plan wysuwa zawsze kwestię metodologiczną relacji między danymi nauk szczegółowych a wiarą, rozwiązania szczegółowe schodzą natomiast na dalszy plan. Zob. D. Dubarle, *Approches d'une théologie de la science*, dz. cyt., s. 37.

³³ Zob. tamże, s. 42.

³⁴ Tamże, s. 42.

wiedzy, nie ma też własnego przedmiotu i własnych metod? Filozofia stałaby się kontynuacją nauk szczegółowych: bądź to dając encyklopedyczny przegląd ich teorii, bądź zestawiając ich wyniki w pewną syntezę³⁵.

Dubarle stwierdza jednak, że próba całkowitej integracji teorii ewolucji, zarysowanej przez nauki szczegółowe do jakiegoś systemu filozoficznego, nigdy nie będzie w pełni zadawalająca. Filozofia winna rozpoznać pewną swoją „ułomność” w relacji do opisu świata natury dostarczanej przez współczesną naukę³⁶.

W przypadku analizy wzajemnych relacji teorii ewolucji i wiary religijnej, pojawiają się trudności innego rodzaju. Tutaj nie można się zadowolić „połowicznymi” rozwiązaniami, ponieważ ciągle powraca pytanie o możliwość takiej interpretacji teorii ewolucji, którą można by pogodzić z dogmatem o stworzeniu świata i człowieka. Dubarle zwraca jednak uwagę, że najpierw trzeba jasno scharakteryzować punkty sporne; jego zdaniem najważniejszą kwestią, która wymaga pogłębionej refleksji filozoficzno-teologicznej, jest pochodzenie człowieka. Pogodzenie dogmatu o stworzeniu z teorią ewolucji wydaje mu się kwestią najłatwiejszą, czego świadectwem jest bogata literatura filozoficzno-teologiczna na ten temat. Dubarle przez swoją refleksję nie ma zamiaru wprowadzać nowych i oryginalnych rozwiązań.

Ze swej strony przypomina, że trzeba odróżnić treść wiary i ludzkie formy jej przekazu, a te ostatnie nie zawsze są doskonałe³⁷. Prawda ta winna znaleźć swoje zastosowanie właśnie odnośnie dogmatu o stworzeniu. Fakt pochodzenia całego stworzenia od Boga jest niezaprzeczalny, pozostaje jednak nadal otwarte pytanie, jak konkretnie i historycznie to się dokonało. W tym miejscu Dubarle ponownie widzi doniosłą rolę nauk szczegółowych, co zresztą stanowi cel jego rozważań: nauki te mogą mobilizować do poszukiwania nowych, adekwatnych środków do wyrażenia prawd wiary, np. dogmatu o stworzeniu.

Oczywiście nie leży w kompetencji nauki, aby dać zadawalającą interpretację dogmatu o stworzeniu. Jej funkcja, przede wszystkim krytyczna, może być rozumiana jako zachęta dla teologii do głębszej refleksji na ten temat. Naukę w jej relacji do wiary należy ujmować w sposób pozytywny, w tym znaczeniu „trudności, jakie odczuwa wierzący wobec pewnych wyników wypracowanych przez nauki szczegółowe, wskazują na

³⁵ Zob. A. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1995, s. 25.

³⁶ D. Dubarle, *Approches d'une théologie de la science*, dz. cyt., s. 43.

³⁷ Zob. tamże, s. 47.

konieczność oczyszczenia myśli religijnej³⁸. Postęp nauki pozwolił np. „odkryć, że struktury świata nie są całkowicie niezależnione od trwania czasowego, to właśnie przez pewne naturalne stawanie się urzeczywistnia się ich złożoność; nie są już utrwalonymi danymi wszechświata, w których teologia mogła widzieć obiekt bezpośredniej ingerencji bożej³⁹”.

Podsumowując swoje rozważania dotyczące stworzenia i ewolucji Dubarle dochodzi do następującego wniosku: aby zostać wiernym chrześcijańskiej nauce o stworzeniu, przy jednoczesnym przyjęciu teorii ewolucji, potrzebne są dwa konieczne warunki: po pierwsze trzeba dobrze umiejscowić pojęcie oczywistości, nie chcąc zbyt szybko jej przekraczać (chodzi tu o oczywistość materiału empirycznego nauk przyrodniczych); po drugie konieczne jest oczyszczenie wiary, uwolnienie jej z wszelkiego rodzaju myśli zbyt ludzkich, ze wszystkich antropomorfizmów, aby wiara była przepełniona wyłącznie nauczaniem bożym⁴⁰.

Dubarle bardzo mocno podkreśla odrębność poznania naukowego i religijnego; tylko przy pełnej świadomości ich celów, metod i ograniczeń można przezwyciężyć powstałe napięcia i konflikty między nimi.

Każdy naukowiec, podobnie jak człowiek wierzący, winien dążyć do takiego ukształtowania tej relacji, aby wiara nigdy nie musiała „czuć się” poniżana przez wyniki badań naukowych.

Z drugiej strony, co grozi zwłaszcza ludziom wierzącym, trzeba wyzbyć się małoduszności, nieufności wobec nauki. Akt wiary sam w sobie, stwierdza Dubarle, potrzebuje dla swojego pełnego rozwoju pewnych prawd i twierdzeń związanych z rzeczywistością ziemską, aby uwiarygodnić to, do czego wiara się odnosi⁴¹. Dojrzały chrześcijanin, korzystając właściwie z dorobku nauk szczegółowych, winien wyzbyć się wrażenia, jakoby cały wszechświat był całkowicie obcy wobec rzeczywistości związanej z wiarą. Przykład pogodzenia teorii ewolucji z nauką o stworzeniu i pochodzeniu duszy ludzkiej od Boga jest najlepszym dowodem, że jest to możliwe.

³⁸ Tamże, s. 32; por. D. Dubarle, *L'épreuve par l'incroyance scientifique*, „Vie intellectuelle”, 6(1976), s. 389-394.

³⁹ D. Dubarle, *Approches d'une théologie de la science*, dz. cyt., s. 47-48.

⁴⁰ Tamże, s. 55.

⁴¹ Tamże, s. 28.

4. Duchowość nauki a duchowość religijna

Próba ukazania możliwych relacji między naukami szczegółowymi a wiarą zaprowadziła Dubarle do wprowadzenia pojęcia *duchowości nauki*, jako pojęcia analogicznego do duchowości religijnej.

Nauka, twierdzi nasz autor, nie może być zredukowana wyłącznie do poziomu logicznie zorganizowanych metod poznawczych, za pomocą których człowiek poznaje i organizuje otaczający go świat. Dla naszego autora jest ona również, a może przede wszystkim, przejawem życia duchowego człowieka⁴². Ten sam podmiot ludzki, zaangażowany w rozwój nauki i poznanie oparte na naukach szczegółowych, jest jednocześnie tym samym podmiotem, który jest w stanie dokonać analiz filozoficznych czy też zagłębić się w modlitwie. Zarówno analizy naukowe, jak i refleksja filozoficzna czy moralna, są przejawami życia duchowego człowieka. Dubarle zastanawia się, czy można więc mówić o jakiejś duchowości w nauce, skoro jest ona wyrazem życia ducha jednostki, jego niezwykłych możliwości. Jest to zadanie o tyle trudne, że pojęcie duchowości, w szerokim rozumieniu, oznacza „formę życia opartego na akceptacji sacrum jako wartości nadrzędnej, kształtującej świadomość człowieka i jego dążenie do osobistej doskonałości w perspektywie eschatycznej”⁴³. W jakim sensie można więc mówić o duchowości nauki? Czy nauka prowadzi do Absolutu? Czy rzeczywiście jest oparta na akceptacji sacrum i wszystkich z nim związanych wartości?

Dubarle wychodzi z założenia, że aby mówić o duchowości, trzeba dokonać analizy dwóch podstawowych rzeczy: z jednej strony trzeba się przyjrzeć motywacjom, które kierują ludźmi nauki, z drugiej strony należy przeprowadzić analizę ich postaw duchowych w relacji do określonych sytuacji⁴⁴.

W przypadku nauki główna motywacja jej działania tkwi w poszukiwaniu prawdy; pojęcia nauki nie można więc tylko sprowadzić do poziomu posiadania wiedzy, przekazywanej z pokolenia na pokolenie, gdyż jest to nieustanny proces poszukiwania adekwatnego opisu istniejącej rzeczywistości. Świadomość ciągłego poszukiwania jest dla Dubarle’a pierwszą, najbardziej podstawową motywacją dla dojrzałego rozumienia nauki, jest

⁴² Tamże, s. 155.

⁴³ S. Witek, *Duchowość religijna*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1985, kol. 330.

⁴⁴ Zob. D. Dubarle, *Approches d'une théologie de la science*, dz. cyt., s. 156.

też podstawą dla wszelkiej duchowości⁴⁵. Człowiek odkrywa, że jego rozum nie może zamknąć się w sobie, ale jego zadaniem jest ciągle przekraczanie swoich ograniczeń w kierunku prawdy. Poszukiwanie, o którym mowa, jest poszukiwaniem autentycznie ludzkim, tzn. wykorzystującym najgłębsze pokłady istoty naszego człowieczeństwa, naszej zdolności do poznania abstrakcyjnego. Z tej też przyczyny człowiek, który pragnie zaangażować się na drodze poznania naukowego, staje przed konkretnymi wymaganiami: musi przejść odpowiednią formację intelektualną, która uzdolni go do podjęcia takich funkcji. Celem jest nie tylko poznanie określonych metod pracy badawczej, lecz także formacja jego ducha: dyscyplina pracy, umiłowanie prawdy itp. Nie można uprawiać nauki bez podstawowego dla niej elementu, jakim jest uczciwość wobec siebie, a przede wszystkim wobec prawdy⁴⁶. Największymi wrogami nauki pozostają nadal fałsz, oszczerstwo i nieuczciwość w badaniach.

Jako inną cechę uprawiania nauki, będącą przejawem postawy duchowej, Dubarle wymienia możliwość nawiązywania relacji i więzów ludzkich między badaczami, i w konsekwencji między wspólnotą naukowców, i całą ludzkością⁴⁷. W sposób szczególny zwraca również uwagę na „świadomość odpowiedzialności, która na nich ciąży (...) w stosunku do całej ludzkości”⁴⁸.

Analiza samych postaw duchowych w życiu człowieka nauki wymaga przyjrzeniu się trzem podstawowym relacjom, które charakteryzują postawę badacza: relacji naukowca do przedmiotu badań, relacji do wspólnoty naukowców i wreszcie relacji tej wspólnoty do całej ludzkości.

W pierwszym przypadku, relacji naukowca do jego przedmiotu badań, konieczne są takie postawy, jak gotowość wolnego przyjęcia i akceptacji tego, co stanie się wynikiem jego procesu poznawczego. Duch ludzki winien przyjąć postawę całkowitego otwarcia, pozostając jednocześnie całkowicie samym sobą⁴⁹. Innymi przejawami autentycznej „duchowości” naukowej są woła jasności i krytycznego podejścia do danych empirycznych.

W przypadku relacji do wspólnoty naukowców Dubarle uważa, że najważniejszą postawą duchową jest „wolność, która winna być zapewniona nie tylko samym badaniom, lecz jeszcze bardziej komunikacji

⁴⁵ Tamże, s. 157.

⁴⁶ D. Dubarle, *Humanisme scientifique et raison chrétien*, Paris 1953, s. 89-90.

⁴⁷ Zob. tenże, *Approches d'une théologie de la science*, dz. cyt., s. 158-160.

⁴⁸ Tamże, s. 160.

⁴⁹ Tamże, s. 161.

prawdy, z braku której nie może mieć miejsca prawdziwa uniwersalizacja wiedzy⁵⁰. Wszelkie przejawy braku komunikowalności prawdy, głównie z przyczyn politycznych, trzeba uznać za zaprzeczenie autentycznej postawy duchowej wspólnoty naukowej. Jest to przejaw małości i niedojrzałości.

Analizując ostatni aspekt duchowości nauki, Dubarle zwraca uwagę na odpowiedzialność wspólnoty naukowej, jako całości i poszczególnych jej członków wobec całej wspólnoty ludzkiej. Jest to o tyle zrozumiałe, że wyniki badań naukowych znajdują zastosowanie w konkretnych dziedzinach życia⁵¹. Z drugiej jednak strony postawa naukowca nie może się zacieśnić wyłącznie do poszukiwań w celu dokonania postępu technicznego, nic nie powinno zastąpić radości w poszukiwaniu prawdy dla niej samej; właśnie taka postawa jest istotna dla duchowości człowieka nauki⁵².

Pierwszą prawdą, którą akcentuje Dubarle przechodząc do zagadnienia duchowości w kontekście religijnym, jest fakt, że wiara w podmiocie wierzącym jest zasadą jedności ducha, która obejmuje swoim zakresem właściwie wszystkie przejawy aktywności człowieka: naukowe, filozoficzne, estetyczne, moralne. Ograniczenie wiary jedynie do relacji podmiotu do Absolutu, bez jakiegokolwiek wpływu na inne dziedziny życia ludzkiego, byłoby zaprzeczeniem tego czym wiara jest: relacją do osobowego Boga, który przemienia całego człowieka.

Podobnie jak w przypadku duchowości naukowej Dubarle również tu proponuje przyjrzenie się najpierw istotnym motywacjom duchowości religijnej, a dopiero potem jej charakterystycznym postawom.

Różnica między duchowością naukową a religijną widoczna jest już w samym punkcie wyjścia: nauka jest ciągłym procesem poszukiwania prawdy, natomiast wiara jest bardziej postawą przyłgnięcia do prawdy niż prostą postawą jej poszukiwania⁵³. Oczywiście nie oznacza to, że poszukiwanie prawdy, jej głębszego zrozumienia, jest całkowicie wykreślone z wiary. Dubarle pragnie zaakcentować jedynie fakt, że przed poszukiwaniem, pogłębianiem, rozświeclaniem leży akt przyłgnięcia do niej, stanowiący w ten sposób podstawę dla jej przyszłego rozwoju. Cechą charakte-

⁵⁰ Tamże, s. 163.

⁵¹ Dubarle zwraca uwagę na pewne zagrożenia związane z tym faktem: nauka staje się coraz bardziej uzależniona od środków finansowych pochodzących z przemysłu, podobnie jak uzależniona jest od polityki i państwa. Nauka może być zagrożona w swojej wolności i godności poszukiwania prawdy dla niej samej. Zob. tamże, s. 165.

⁵² Por. tamże, s. 164-165.

⁵³ Tamże, s. 167.

rystyczną tego przyłgnięcia jest fakt, że nie jest ono wynikiem procesu racjonalnej analizy i procesu badawczego z zastosowaniem wszystkich możliwych metod, jak to ma miejsce w przypadku badań naukowych, lecz rodzi się spontanicznie w duszy człowieka jako odpowiedź na proklamowaną prawdę. Nie jest wymagana długa formacja intelektualna, aby przyjąć do swego serca podstawowe prawdy wiary. Z tej też racji najważniejszą postawą duchową człowieka wierzącego jest postawa otwarcia się na słowo pochodzące od Boga, które przechodzi w przyłgnięcie sercem do tych prawd. Nie jest to możliwe, jeżeli człowiek nie wejdzie na drogę „posłuszeństwa ducha, która jest konieczna i staje się cechą najbardziej charakterystyczną dla duchowości wiary”⁵⁴.

Drugą cechą istotną dla duchowości wiary jest związek człowieka wierzącego z Kościołem. W przypadku rzeczywistości nauki aspekt wspólnotowy duchowości polega na dzieleniu się swoimi odkryciami i wysiłkiem ich uniwersalizacji, natomiast Kościół ze swej strony posiada również, jak ją określa Dubarle, „władzę dogmatyczną”, polegającą na definiowaniu prawd naszej wiary. Autentyczna duchowość nie polega więc tylko na podporządkowaniu swego ducha Bogu, ale również Kościołowi⁵⁵. Wagę tej relacji wobec rzeczywistości Kościoła uwypukla porównanie użyte przez naszego autora, że to podporządkowanie jest tak ważne jak uległość człowieka nauki wobec danych eksperymentalnych, których doświadcza w sposób bezpośredni⁵⁶.

Po tych krótkich analizach istoty duchowości nauki i wiary Dubarle przechodzi do punktu, który go najbardziej interesuje: w jaki sposób człowiek o głębokiej wierze może być jednocześnie człowiekiem nauki? Czy te dwie strefy życia ludzkiego nie są sobie przeciwstawne? Jak wyglądają ich wzajemne relacje w tym samym podmiocie? Czy jest możliwe harmonijne połączenie duchowości nauki i wiary?

Dubarle zwraca uwagę, że wiara nie jest jedyną sferą ludzką, która poszukuje harmonii z postawą naukową. Podobnie ma się rzecz ze sztuką, filozofią, refleksją moralną. Nie można zredukować tych doświadczeń do interpretacji ściśle empirycznej, nauka nie może w żadnym przypadku stać się swego rodzaju „totalitaryzmem duchowym”⁵⁷.

Podobnie duchowość religijna nie ma takiego prawa, aby zanegować naukę w imię ewentualnego zagrożenia dla wiary poprzez sprzeczność

⁵⁴ Tamże, s. 171.

⁵⁵ Tamże, s. 172.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Tamże, s. 177.

wyników badań naukowych z prawdami wiary. Postawa taka byłaby tylko znakiem małości człowieka wierzącego.

Dubarle proponuje raczej wzajemną komplementarność. Droga do takiego spojrzenia na wzajemne relacje prowadzi poprzez zwrócenie uwagi na odrębność tych dwóch rzeczywistości, które mają całkowicie różne przedmioty zainteresowań. Komplementarność polegałaby więc na tym, że wiara ze swej strony dążyłaby do tego, aby nauka realizowała swoją całkowitą autonomię, nauka z kolei mobilizowałaby wiarę do pogłębiania swojego odniesienia do rzeczywistości transcendentnej⁵⁸. Chodzi o jasne odróżnienie przedmiotów zainteresowania wiary i nauk szczegółowych. Odróżnienie, które jest jednocześnie wzajemnym poszanowaniem. Optymizm nauki na rozwiązywanie wszystkich problemów ludzkich, winien zostać zastąpiony mądrością, która uzna, że odpowiedzi na niektóre pytania należy szukać w innych dziedzinach ludzkich aktywności, jak filozofia czy religia. Podobnie wiara winna uważnie śledzić rozwój nauki jako niezwykłej manifestacji możliwości rozumu ludzkiego.

Można jednak mówić o pewnym paralelizmie w postawie duchowej człowieka wierzącego i człowieka nauki. Chodzi tu głównie o postawę otwartości i podporządkowania się wobec prawdy; z jednej strony jest to prawda o otaczającym nas świecie, z drugiej strony jest to prawda płynąca z objawienia. W obu jednak wypadkach człowiek winien ją pokornie przyjąć i zaakceptować.

Dubarle, mówiąc o duchowości wiary i nauki, sięga również do tematyki symbolu, starając się ukazać pewne podobieństwa, które zaczynają się rysować między symboliką religijną, zwłaszcza obecną w liturgii, a rolą symbolu w naukach szczegółowych⁵⁹.

W przypadku nauki, która również posługuje się symbolami, można zauważyć przejście od definiowania symbolu wyłącznie jako wewnętrznego obrazu postrzeganej rzeczy do rozumienia go jako relacji podmiotu do pewnej rzeczywistości⁶⁰. Dubarle posługuje się przykładem zaczerpniętym z dziedziny fizyki, według której nie można obecnie dokładnie zdefiniować, czym np. są atomy, określa się jedynie konieczne czynności potrzebne do ich obserwacji. W miejsce jasnego podania, czym są te obiekty, próbuje się wyrazić „postawy naszego umysłu w relacji do

⁵⁸ Tamże, s. 178.

⁵⁹ Zob. D. Dubarle, *Symbolisme scientifique et symbolisme liturgique*, „La maison - Dieu”, 22(1950), s. 154-160.

⁶⁰ Tamże, s. 156.

nich”⁶¹. Symbol staje się obiektywizującą projekcją relacji, która zachodzi między podmiotem a rzeczywistością.

Posługując się takim rozumieniem symbolu na terenie nauk szczegółowych, Dubarle stara się ukazać pewne zbliżenie, jakie nastąpiło na tym polu między naukami szczegółowymi a wiarą. Symbol stał się pośrednikiem dynamicznym między podmiotem a rzeczywistością, której nie jest w stanie dokładnie opisać i zdefiniować. W przypadku nauki rolę mediacji symbolicznej spełniają określone procesy badawcze, natomiast w przypadku religii funkcję taką realizuje np. liturgia, dzięki której podmiot, wykonując pewne czynności, wchodzi w relację z rzeczywistością, której nie można zredukować do samych materialnych gestów liturgicznych. Oczywiście różnica między symbolem i jego funkcją na terenie wiary i nauki jest kolosalna, nie można jej jedynie sprowadzić do różnych rzeczywistości, do których odnoszą się symbole: materialnej lub niematerialnej. Różnice tkwią w samym sposobie dochodzenia podmiotu do tego, czego nie jest w stanie bezpośrednio poznać. W przypadku nauki jest to proces naturalny, w przypadku wiary jest to dar łaski⁶². Dla naszego autora ważny jest jednak fakt rozpoznania symbolu jako drogi poznawczej, która jest jednocześnie przejawem jego duchowości.

Wymienione drogi poszukiwań relacji między wiarą a wiedzą są, zdaniem naszego autora, tylko szkicem „poszukiwania harmonii, gdzie chrześcijaństwo i ludzie dobrej woli, usiłują odtworzyć w sobie jedność dwóch światów, wiary i nauki, tak często sobie przeciwstawianych”⁶³.

Zakończenie

Podtrzymywanie konfliktu między wiarą a racjonalnością, może za wyjątkiem skrajnych ujęć związanych z mentalnością scjentystyczną, należeć już do przeszłości. Szuka się raczej takich form, w których ani wiara ani filozofia nie tracą swojej określonej specyfiki, ale potrafią ze sobą twórczo współpracować, chociaż zagrożeń różnymi wypaczeniami na pewno jest wiele.

Wydaje się, że zagadnienie racjonalności i jej roli w stosunku do religii odgrywa istotną rolę. Racjonalność nie może być tylko mierzona koncepcją wypracowaną na gruncie nauk szczegółowych, przyrodniczych czy humanistycznych. Wiara także jest racjonalna i szuka motywów swojej

⁶¹ Tamże.

⁶² Zob. tamże, s. 159-160.

⁶³ D. Dubarle, *Approches d'une théologie de la science*, dz. cyt., s. 181.

wiarygodności. Z jednej strony nasz wiek można nazwać wiekiem racjonalności, czego wymownym świadectwem jest ciągły rozwój naukowo-techniczny, jak też dynamiczne rozwijanie się dyscyplin humanistycznych. Z drugiej jednak strony budzą się głosy przekreślające rozum i skłaniające się ku irracjonalności i tajemniczości. Również prąd kulturowy, jakim jest postmodernizm, ciągle stawia pod znakiem zapytania zaufanie do zdolności poznawczych człowieka i możliwości poznania prawdy.

Jakie wnioski wypływają z powyższych refleksji? Z pewnością potrzeba badań interdyscyplinarnych związanych z samym człowiekiem, z jego zdolnością poznania świata i możliwości przyjęcia Objawienia. Konieczna jest również znajomość, chociaż częściowa, wyników nauk szczegółowych przez teologów i refleksji teologicznych przez naukowców. Ważnym elementem jest również odkrycie wymiaru „mądrościowego” poznania ludzkiego. Pojęcie „mądrości”, tak często występujące na kartach encykliki *Fides et ratio*, staje się swoistą receptą na wiele niepokojów związanych z racjonalnością. Oznacza bowiem takie przenikliwe widzenie świata w świetle rozumu i wiary, które zarówno broni przed absolutyzacją tendencji rozumu, w postaci scjentyzmu jak i przed próbami zagubienia się myślenia i ludzkiego działania w irracjonalności. Ponadto mądrość nie rezygnuje z przyjęcia światła pochodzącego z Objawienia, a w momencie przyjęcia Objawienia przez wiarę zaprasza rozum do refleksji nad jego treścią. Mądrość stanowi swoistą szansę dla całej współczesnej kultury.

Istnieją dwa autonomiczne porządki poznania: poznanie naukowe i poznanie poprzez wiarę, które prowadzą człowieka różnymi drogami do prawdy. Z tej też racji należy szanować autonomiczność dyscyplin naukowych, które są z nimi powiązane: nauki przyrodnicze, humanistyczne, teologiczne. Ale jednocześnie rysuje się jednak bardzo konkretna przestrzeń dialogu między nimi – jest nią antropologia osoby ludzkiej: człowieka poszukującego prawdy, piękna i dobra, przez to otwartego na tajemnicę, również Tajemnicę Boga Żywego.

Résumé

L'article envisage un ensemble de questions relatives aux rapports de la science et de la religion. Comme fil conducteur des analyses on a choisi la pensée du père D. Dubarle, un philosophe français. Il propose quatre champs de la rencontre entre la science et la religion: les miracles, la création et l'évolution, la notion du mystère et la spiritualité scientifique et religieuses. La solution proposée comme conclusion de l'article, c'est la nécessité de découvrir la notion de la sagesse qui unifie les connaissances

à partir de la connaissance des principes suprêmes. Il n'a pas de sagesse sans engagement total de la personne, qui est un engagement au service de la vérité. Sans découvrir cette dimension de la raison, il serait difficile de trouver un espace de dialogue entre la religion et la science.