

Wiesław M. Macek

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie  
Centrum Badań Kosmicznych PAN

# Teologia nauki

## Prolog<sup>1</sup>

„Na początku było Słowo” (J 1,1).

Teologia jest rozumową refleksją nad prawdami objawionymi przez Boga. Nauki przyrodnicze są zaś owocem rozumnej działalności człowieka, który chce badać świat przyrody, wykorzystując metody doświadczalne oraz posługując się językiem matematyki. Michał Heller idzie na przekór popularnemu przekonaniu o niezależności dwóch sposobów poznania: teologii i nauk matematyczno-przyrodniczych. Proponuje ujęcie syntetyczne, przedstawiając bogaty program teologii nauki, która pozwoliłaby opracować całościowy obraz Wszechświata stworzonego przez Boga. Konsekwencje tej prawdy ma badać teologiczna refleksja nad naukami, a także patrzeć na nauki z perspektywy wartości.

Twórczość Hellera jest przesłaniem racjonalności: zarówno nauka, jak i wiara muszą być racjonalne. Cały Wszechświat jest jednym Słowem Boga,

---

<sup>1</sup> Na niniejszy artykuł składają się fragmenty książki Wiesława M. Macka *Teologia nauki według księdza Michała Hellera*, która ukazała się w Wyd. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie w roku 2010. Dokładne informacje na temat źródła znajdują się w przypisach rozpoczynających każdy z paragrafów tej pracy.

które nadaje sens człowiekowi, historii i światu. Rozum, który był na początku, przenika bowiem wszystko, co istnieje; istnienie jest skutkiem racjonalności myśli Bożej. Sensu świata trzeba szukać w tajemnicy racjonalności; sens, jakim Bóg obdarza każde istnienie, jest więc usprawiedliwieniem Wszechświata.

Natomiast duchowa ewolucja człowieka zależy też od niego samego; w życiu człowieka racjonalność jest wyborem. A ponieważ racjonalność jest wartością, jest to wybór moralny. Racjonalność jest zatem moralnością myślenia. Choć dzisiaj nauka i otwarta wiara mogą żyć w symbiozie, realizacja programu teologii nauki wymaga jednak od teologów i przedstawicieli nauk empirycznych przewyciężenia wzajemnej nieufności; konieczne jest zrozumienie odmienności sposobów myślenia charakterystycznych dla teologii i nauki. Symbioza jest bowiem syntezą w drodze. Dla Hellera cała nauka jest swego rodzaju *locus theologicus*.

## Pojęcie teologii nauki<sup>2</sup>

Michał Heller idzie na przekór popularnemu przekonaniu o niezależności dwóch sposobów poznania: teologii i nauk przyrodniczych. Proponuje ujęcie syntetyczne rozmaitych sposobów poznania, a nawet konstruuje program teologii nauki<sup>3</sup>. Przedstawię teraz kolejno inspirujące argumenty dotyczące tego programu.

### Filozofia nauki i teologia nauki

Wiemy, że nauka, w przeciwieństwie do wiedzy potocznej, jest poznaniem zorganizowanym. Organizacja poznania naukowego jest możliwa dzięki metodzie naukowej. Ogólna metodologia nauk ukształtowała się w I poł. XX w. jako odrębna dyscyplina filozoficzna w ramach filozofii nauki<sup>4</sup>. Od niej właśnie wychodzi Heller w poszukiwaniu nowej dyscypliny teologicznej, którą przez analogię z filozofią nauki można by nazwać teologią nauki<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Tekst przedrukowany został z: *ibidem*, cz. I, rozdz. 2, s. 34-43.

<sup>3</sup> Por. M. Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, Biblos, Tarnów 1992; a także wydanie angielskie: *The New Physics and a New Theology*, tłum. G.V. Coyne, S. Giovannini, T.M. Sierotowicz, Vatican Observatory Publications, Notre Dame 1996.

<sup>4</sup> Por. *idem*, *Filozofia nauki. Wprowadzenie*, Petrus, Kraków 2009; *idem*, *Filozofia przyrody. Zarys historyczny*, Znak, Kraków 2004.

<sup>5</sup> Por. *idem*, *Nowa fizyka i nowa teologia*, *op.cit.*, s. 115.

Filozofia nauki jest filozoficzną refleksją nad nauką i jej podstawami. Chodzi w niej więc nie tylko o analizę metodycznych procedur stosowanych w naukach. Wiadomo, że filozofia nauki jest niezwykle ważna dla wielu współczesnych kierunków filozoficznych. Przykładowo, różne odmiany filozofii lingwistycznej wywodzą się właśnie z filozoficznej refleksji nad naukami i ich językiem.

Natomiast, jak zauważa Heller w swej wczesnej książce<sup>6</sup>, wpływ filozofii nauki na współczesną myśl chrześcijańską jest raczej niewielki. Najbardziej bezpośrednim sposobem wpływania filozofii nauki na teologię są usiłowania stworzenia współczesnej metodologii teologii. Taka autorefleksja nad metodami stosowanymi w teologii zapewne istnieje od dawna w ramach tradycyjnej teologii fundamentalnej. Jednakże myśl teologiczna, według Hellera, tylko w niewielkim stopniu wykorzystuje dorobek filozofii nauki. Heller wskazuje tylko na dwie pozycje przetłumaczone wówczas na język polski: Longdona Gilkeya (1919-2004)<sup>7</sup> oraz Bernarda J.F. Lonergana (1904-1984)<sup>8</sup>.

Podobnie ma się sprawa z wpływem współczesnych analiz metodologicznych na treściową zawartość teologii. Niewątpliwie, można się dopatrzeć takiego wpływu np. w twórczości Jeana Ladrière'a (1921-2007) z pogranicza filozofii i teologii<sup>9</sup>. Jednakże na ogół myśliciele chrześcijańscy uważają, że wyniki współczesnej metodologii nauk przydają się tylko przy rozpatrywaniu tradycyjnego zagadnienia „nauka a wiara”. Co więcej, wielu teologów sądzi, że dzięki niezależności dwóch sposobów poznania – teologii i nauk przyrodniczych – zagadnienie to zostało już w zupełności rozwiązane. Skoro metody są różne, to te dwa sposoby poznania niewiele mają ze sobą wspólnego. Natomiast przeciwnie sądzi Heller, który jest jednocześnie teologiem i uczonym biorącym czynny udział w badaniach naukowych. Uważa on, że teologia i nauki mogą mieć ten sam przedmiot, jakim jest odpowiednio rozumiany Wszechświat, więc mogą mieć pewne obszary wspólne. Warto zwrócić uwagę, iż zagadnieniu relacji nauki i wiary Heller poświęcił swą wcześniejszą książkę napisaną trzydzieści lat temu<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> M. Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, *op.cit.*

<sup>7</sup> Por. L. Gilkey, *Nazwanie wichru – odnowa języka religijnego*, tłum. J. Bronisławski, Społeczny Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1976.

<sup>8</sup> Por. B.J.F. Lonergan, *Metoda w teologii*, tłum. A. Bronk, Społeczny Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1976.

<sup>9</sup> Por. J. Ladrière, *L'articulation du sens*, Edition du Cerf, Paris 1970.

<sup>10</sup> Por. M. Heller, *Wszechświat i Słowo*, Znak, Kraków 1981, wyd. uzupełnione 1994.

Co najmniej od Soboru Watykańskiego II (1962-1965) w teologii katolickiej uprawia się tak zwaną teologię wartości „ziemskich”<sup>11</sup>. Co prawda, zdaniem Hellera, jest to zagadnienie pokrewne rozpatrywanemu w jego książce, jednakże jest ono czymś różnym od proponowanej przez niego teologii nauki. Naturalnie nauka jest dla człowieka cenną wartością, a teologia nauki musi być częścią teologii, prawdziwą dyscypliną teologiczną. Można by ją zatem traktować jako część teologii wartości ziemskich, jednakże winna ona w znacznie większym stopniu wykorzystywać bogate doświadczenie filozofii nauki. W omawianej tu książce Michał Heller pisze:

Najogólniej rzecz biorąc, przez teologię nauki należy rozumieć autentycznie teologiczną refleksję nad naukami: nad faktem ich istnienia, ich podstawami, metodami i wynikami<sup>12</sup>.

Heller przyznaje, że można mówić o teologii różnych nauk: formalnych, realnych, empirycznych, humanistycznych, jednakże ogranicza swe rozważania do nauk empirycznych, a właściwie przyrodniczych. W szczególności fizyka i astronomia mają najbardziej rozwiniętą metodologię; są one dla Hellera pewnym wzorcem dla metodologii innych nauk. Niewątpliwie jest on świadom tego ograniczenia, które wynika po prostu z jego bezpośredniego doświadczenia badawczego. Zajmuje się on bowiem kosmologią i fizyką teoretyczną, natomiast interesuje się mniej biologią, która będzie zapewne nauką obecnego, XXI w., tak jak była nią fizyka w wieku XX.

### Program teologii nauki

Trudno mówić o programie dyscypliny naukowej, która jeszcze nie istnieje. Jednakże Heller, wykorzystując swe doświadczenia badawcze w zakresie astrofizyki i kosmologii oraz wiedzę teologiczną i filozoficzną, odważa się formułować program proponowanej przez siebie nowej dyscypliny teologicznej, by – jak pisze – teologia nauk matematyczno-przyrodniczych mogła podążać bardziej przetartym szlakiem.

Heller wychodzi od stwierdzenia tautologicznie prawdziwego, że przedmiotem nauk matematyczno-przyrodniczych jest Wszechświat. Według niego bowiem cały Wszechświat można określić po prostu jako

<sup>11</sup> Por. Konstytucja Soboru Watykańskiego II o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et Spes*.

<sup>12</sup> M. Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia, op.cit.*, s. 115.

obiekt dany tym naukom do badania. Granice metody nauk przyrodniczych są więc granicami Wszechświata. Jednym z głównych zadań filozofii nauki jest zatem określenie ograniczeń stosowalności nauk przyrodniczych. Tyle że w naukach można je określić tylko z jednej strony: od strony nauk przyrodniczych. Natomiast druga strona jest niedostępna refleksji metodologicznej, a więc i filozofii nauki. Co prawda sama filozofia analizuje granice możliwości nauk przyrodniczych, ale nie jest w stanie tych granic przekroczyć. Wydawałoby się, że dla niektórych naukowców ta druga strona w ogóle nie istnieje. Przypomina się tu siódma (ostatnia) teza sławnego dzieła Ludwiga Wittgensteina (1889-1951) *Tractatus logico-philosophicus*: „O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć”<sup>13</sup>. Tym hasłem skrajnego empiryzmu posługiwali się też w swoim czasie niektórzy radykalni pozytywiści. Pomimo upadku pozytywizmu wpływ tej mentalności jest nadal obecny w środowiskach naukowych oraz w powszechnym odbiorze.

Jednakże teolog z natury swego powołania nie może o tej drugiej stronie zapomnieć. Tutaj Michał Heller, jako teolog, słusznie zauważa, iż zupełnie podobnie jak w naukach przyrodniczych podstawowa prawda teologiczna, że Wszechświat został stworzony przez Boga, jest w pewnym sensie tautologicznie prawdziwa. Nie chodzi tu o to, że stworzenie jest oczywiste, ale jakby o zasięg tego aktu stworzenia. Dla teologii bowiem Wszechświatem jest wszystko to, co zostało stworzone przez Boga. Jednak problem polega na tym, że jak podkreśla Heller, Wszechświat nauki i Wszechświat teologii nie pokrywają się. Co więcej, Wszechświat teologii jest znacznie bogatszy od Wszechświata nauki. I nie chodzi tu tylko o to, że nauka bada jedynie tzw. świat materialny, a teologia ze swej natury wykracza poza świat materii. Okazuje się, że teologia może także o materialnym świecie orzekać treści niemieszczące się w granicach metody nauk przyrodniczych. Tak więc teologia nauki wykracza poza granice metody empirycznej, patrzy na nauki przyrodnicze jakby z drugiej strony tej granicy niedostępnej samym naukom. Na przykład teologia dowodzi, że świat materialny został stworzony przez Boga. I tu właśnie Heller widzi możliwości teologii nauki, o której tak mówi:

---

<sup>13</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 1997, s. 83.

Jako teologiczna refleksja nad naukami teologia nauki badałaby konsekwencje tego faktu, że nauki empiryczne badają świat stworzony przez Boga<sup>14</sup>.

Heller dostrzega przykładowo dwie istotne cechy świata, których nie można zbadać metodami nauk przyrodniczych. A mianowicie chodzi, po pierwsze, o prz y g o d n o ś ć świata i po drugie, o problem aksjologiczny istnienia wartości w świecie. Jeśli chodzi o pierwszy problem, to mówimy, że Wszechświat jest w swym istnieniu całkowicie zależny od Stwórcy. Owszem, w tradycyjnej filozofii uważa się zazwyczaj, że świat w swym istnieniu jest zależny od jakiegoś Bytu absolutnego. Ta teza została przejęta przez chrześcijańską doktrynę o stworzeniu. I tu refleksja nad naukami w świetle tego faktu stworzenia stanowi, jak Heller uważa, pierwszorzędne zadanie teologii nauki.

Jeśli chodzi o drugi problem, to wiadomo, że metoda empiryczna nie jest czuła na wartości. W naukach przyrodniczych nie ma bowiem miejsca na zdania normatywne i wartościujące; mówią nam one jak jest, a nie jak być powinno. Naturalnie, nie znaczy to, iż w świecie tych wartości nie ma. Co więcej, zgodnie z teologią stworzenie świata jest realizacją pewnego zamysłu Stwórcy. Cel stworzenia, o którym mówią tradycyjne traktaty teologiczne, jest niewątpliwie wartością; zagadnienie celu stworzenia wplata się w układy wartości:

Spojrzenie na nauki przyrodnicze z perspektywy wartości również byłoby zadaniem teologii nauk<sup>15</sup>.

W końcu zacytujmy ważną uwagę metateologiczną. Tak jak wielu współczesnych teologów Heller zauważa charakterystyczny antropologizm całej teologii chrześcijańskiej. Objawienie ma charakter egzystencjalny, a nie informacyjny. Celem Objawienia jest niewątpliwie wprowadzenie człowieka w krąg zbawczych wartości, a nie tylko dostarczenie mu informacji o świecie. Zauważa on więc:

Cel teologii nauki jest taki sam jak całej teologii, tyle że jest on skierowany do specyficznego przedmiotu zainteresowań tej dyscypliny teologicznej. Celem teologii nauki jest krytyczna refleksja nad tymi danymi Objawienia, które pozwalają nam spojrzeć na naukę jako na specyficznie ludzką wartość<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> M. Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, *op.cit.*, s. 117.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 118.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

### Teologia nauki a ewolucja i stworzenie

Program teologii nauki Heller formułuje w kontekście dwóch pojęć, z których jedno, a mianowicie *ewolucja*, jest charakterystyczne dla nauki, natomiast drugie, czyli pojęcie *stworzenia*, bierze się z rozważań podstawowego traktatu teologicznego<sup>17</sup>. Nauki bowiem wyjaśniają świat ewolucyjnie, teologia natomiast – odwołując się do stwórczego aktu Boga. Mogłoby się wydawać, że są to pojęcia przeciwstawne, jak to jest w formalnym tytule omawianego artykułu *Stworzenie a ewolucja*. Tak się zresztą dawniej powszechnie uważało, że nie można pogodzić biblijnego obrazu stworzenia z naukową teorią ewolucji. Często też słyszeliśmy o konflikcie między ewolucjonizmem a kreacjonizmem. Obecnie ta sytuacja uległa zmianie. Heller uważa, iż ten konflikt nie jest uzasadniony. Owszem, powraca do tego zagadnienia, ale zamiast konfliktu proponuje ujęcie syntetyczne w ramach teologii nauki. Już w tytule punktu 3. jego artykułu *Dwa punkty widzenia: ewolucja i stworzenie* połączenie tych pojęć spójnikiem „i” sugeruje, iż one nawzajem się uzupełniają. I rzeczywiście takie jest syntetyczne rozumienie przez Hellera tych pojęć.

Zacznijmy jednak od niestandardowego rozumienia przez Hellera samego pojęcia ewolucji. Ewolucję kojarzy się na ogół z biologią; sukcesy nauk biologicznych przyczyniły się zresztą do spopularyzowania tego terminu. Nauczyły nas one patrzeć na wszystkie układy pod kątem ich zmienności w czasie. Dotyczy to także całego Wszechświata, który zgodnie ze współczesnym standardowym modelem kosmologicznym jest w stanie nieustannej ewolucji<sup>18</sup>. Z tych różnych naukowych teorii ewolucyjnych usiłowano ekstrapolować pewną wizję świata zwracającą uwagę na aspekt zmienności i powstawania nowego. Taką wizją jest niewątpliwie filozofia Pierre’a Teilharda de Chardin (1881-1955).

Jednakże rozumienie ewolucji przez Hellera jest inne, według niego bardziej podstawowe. A mianowicie:

Idzie przede wszystkim o niemożność wyjścia łańcucha wyjaśnień poza to, co trzeba wyjaśnić, czyli poza świat materialny. Idzie o to,

<sup>17</sup> Por. *Początek świata – Biblia a nauka*, red. M. Heller, M. Drożdż, Biblos, Tarnów 1998; a także dodatek B *Biblijna koncepcja stworzenia* w książce: W.M. Macek, *Teologia nauki według księdza Michała Hellera*, *op.cit.*, s. 148-151.

<sup>18</sup> Por. dodatek C *Ewolucja Kosmosu* w książce: W.M. Macek, *Teologia nauki według księdza Michała Hellera*, *op. cit.*, s. 152-160.

że ostatecznym wyjaśnieniem dla metody empirycznej może być tylko ewolucja: cofający się i niemogący wyjść poza siebie ciąg następników i poprzedników. W tym sensie obraz świata kreślony przez nauki przyrodnicze musi być ewolucyjny<sup>19</sup>.

Jest to metodologiczne rozumienie ewolucji. Myślę – pisze Heller – że jest to jedno z najsilniejszych i najbardziej fundamentalnych rozumień tego terminu. I rzeczywiście, takie rozumienie ewolucji jest z punktu widzenia podstaw proponowanej teologii nauki bardzo użyteczne. Nauki przyrodnicze, posługując się właściwą sobie metodą, ograniczają to poznanie do świata materialnego. Stąd wszystkie próby zrozumienia świata oparte wyłącznie na metodzie empirycznej są z góry skazane na poszukiwanie racji i uzasadnień w materialnym świecie. W ten sposób pewne składowe rzeczywistości są przez tę metodę wygaszane.

Z drugiej strony, dla teologii wyjaśnić świat, czyli to wszystko, co istnieje, znaczy coś zupełnie innego. A mianowicie, aby usprawiedliwić istnienie rzeczywistego świata, teolog musi się odwołać do aktu stworzenia. I takiego usprawiedliwienia, według Hellera, wymaga także świat materialny ewolucyjnie wyjaśniany przez nauki:

W tym sensie ewolucja nie tylko nie stoi w opozycji wobec stworzenia, lecz razem z nim daje obraz syntetyczny<sup>20</sup>.

Heller uważa, że taką syntezę można osiągnąć na drodze metodologicznej analizy nauki i teologii. Uzasadnieniem tego przekonania jest wiara w jedność tego, co istnieje. Wyraża ją dość zdecydowanie:

Rzeczywistość posiada cechę jedności, występuje w jednym egzemplarzu. Synteza jest więc w jakimś sensie „zastana”, choć nie *a priori* dla nas dostępna. [...] Spojrzenie oczami teologii nauki, za pomocą filozofii nauki, może dokonać syntezy *a posteriori*, czyli czegoś zbliżonego do próby zrekonstruowania jednej rzeczywistości, wychodząc od dostępnych nam jej „spolaryzowanych składowych”<sup>21</sup>.

### Teologia stworzenia w zmienionym kontekście

W następnym punkcie swych rozważań Michał Heller podkreśla potrzebę budowania teologii nauki na fundamencie teologicznie poprawnej

<sup>19</sup> M. Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, *op.cit.*, s. 120.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> *Ibidem*.



i współczesnej koncepcji stworzenia. Zdaje sobie sprawę, że jest to poważne zadanie dla przyszłej nowej teologii. Co prawda teologia nie jest refleksją nad naukami przyrodniczymi, lecz nad treścią Objawienia, jednakże ta teologiczna refleksja musi się dokonywać w kontekście rozumienia twórczego przez nauki szczegółowe. Między proponowaną teologią nauki a naukami szczegółowymi występuje więc pewne sprzężenie zwrotne, które Heller nazywa nawet swoistym zapętleniem sytuacji:

Z jednej strony, głównym narzędziem badawczym teologii nauki ma być refleksja w świetle prawdy o stworzeniu, z drugiej zaś strony, teologiczna koncepcja stworzenia (jak żadna inna doktryna teologiczna) ściśle zależy od stanu nauk w danej epoce<sup>22</sup>.

Michał Heller powołuje się na wyjątkowy przykład św. Tomasza (1225-1274), którego filozoficzno-teologiczne opracowanie prawdy o stworzeniu było wynikiem jego dobrej znajomości ówczesnych nauk przyrodniczych. Niewątpliwie podstawową intencją św. Tomasza było rozumowe uzasadnienie wiary. Spodziewał się on, że dzięki przystosowaniu filozofii Arystotelesa (384-322 przed Chrystusem) do myśli chrześcijańskiej nawiąże kontakt z przyrodoznawstwem. Z pewnością to unikatowe otwarcie Kościoła na wpływy ówczesnej nauki było niezwykle korzystne dla rozwoju wiary chrześcijańskiej. Należy jednak pamiętać, że w XIII w. nauka jeszcze nie istniała, przynajmniej w obecnym jej znaczeniu. Co więcej, o ile św. Tomasz dokonał dzieła metodologicznego oddzielenia teologii od filozofii, o tyle nauki przyrodnicze w jego czasach były nadal zmieszane z filozofią.

Nowożytna nauka przyrodnicza powstała dopiero w XVII w., a prawdziwa rewolucja w nauce dokonała się dopiero w XX w. Tutaj należałoby podkreślić, że oczywiście co do intencji należy brać przykład ze św. Tomasza, ale po ośmiu wiekach trzeba na nowo próbować dostosować teologię do znaków naszych czasów. Gdy bowiem postępy metodologii ujawniły pozorny charakter XIX-wiecznego sporu między ewolucjonizmem i kreacjonizmem, coraz częściej teologowie zaczęli wykorzystywać pojęcie ewolucji w rozważaniu prawdy o stworzeniu. Tę nową perspektywę otwiera proponowana przez Michała Hellera teologia nauki.

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 121-122, por. także: M. Heller, *Doświadczenie granic*, [w:] *Filozofować w kontekście nauki*, red. M. Heller, A. Michalik, J. Życiński, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1987, s. 53-59.

## Nauka i wiara<sup>23</sup>

„Ty wierzyysz w Boga, który gra w kości,  
a ja w prawa i zupełny porządek”.

Albert Einstein, list do Maxa Borna

W tej części zajmiemy się klasycznym zagadnieniem określanym hasłem nauka – wiara<sup>24</sup>. O spotkaniu z nauką pisze Heller już w dawno wydanej niewielkiej książeczce z roku 1974<sup>25</sup>. Natomiast jego książka z roku 1981 pt. *Wszczęświat i Słowo* jest prawie w całości poświęcona temu podstawowemu zagadnieniu relacji nauki i wiary. Jednakże, według Michała Hellera, to zagadnienie należy rozważać w kontekście znacznie szerszym, niż się to zazwyczaj czyni; trzeba mianowicie szukać korzeni obecnego konfliktu w czasach znacznie wyprzedzających powstanie nauk. Jeśli bowiem przez relację nauka – wiara rozumieć każde zetknięcie się myśli ludzkiej z Objawieniem, to problem ten jest tak stary jak sama religia. Pierwszy rozdział tej książki przedstawia zatem historię zagadnienia od starożytności aż po współczesność.

Grecki wyraz *Logos* ma wiele znaczeń. W starożytności używano go do oznaczenia wyobrażenia o rozumie Wszczęświata. Zwykle oznacza słowo, które wyraża się w myśli, bądź myśl, którą można ubrać w słowo. *Logos* to też logicznie zorganizowane poznanie, czyli nauka. W końcu, *Logos* to Słowo, które było na początku i które stało się Ciałem (J 1,1 nn). W pracy tej Heller podejmuje ważne zagadnienia: Jaka jest relacja między Wszczęświatem a Słowem? Czy to rozumne Słowo jest obecne w świecie? Na czym zatem polega ta rozumność świata? Naturalnie, powraca on do tych intuicji w późniejszych publikacjach.

### Antynomie rozwoju

Niewątpliwie, zagadnienie nauka – wiara jest bardzo ważnym problemem teologii. Każda zaś teologia rodzi się ze spotkania myśli ludzkiej z prawdą objawioną. Heller podkreśla, że to nie religia wywodzi się z zetknięcia myśli z Objawieniem, lecz teologia, która jest próbą refleksji nad treścią tego Ob-

<sup>23</sup> Tekst przedrukowany został z: W.M. Macek, *Teologia nauki według księdza Michała Hellera*, *op.cit.*, cz. II, rozdz. 4, s. 65-79.

<sup>24</sup> Por. M. Heller, *Wszczęświat i Słowo*, *op.cit.*; *idem*, *Czy fizyka jest nauką humanistyczną?*, Biblos, Tarnów 1998.

<sup>25</sup> Por. *idem*, *Spotkania z nauką*, Znak, Kraków 1974.

jawienia. Myśl przenika wszystkie dziedziny ludzkiej działalności, nauka zaś jest, zdaniem Hellera, jednym z najpiękniejszych wykwitów myśli człowieka. Pierwsze spięcie między chrześcijaństwem a filozofią grecką nastąpiło już na samym początku, tzn. od chwili jego powstania. Nieuniknione było bowiem napięcie między treścią nauczania głoszonego przez chrześcijaństwo a zastanym językiem kultury judeo-grecko-rzymskiej:

Istota konfliktu polegała – jak sądzę – na pewnym napięciu pomiędzy najgłębszą treścią doktryny chrześcijańskiej a aparatem pojęciowym i językowym, którym ta doktryna musiała się wyrazić<sup>26</sup>.

Było to zatem nieuniknione spięcie między transcendentną treścią i zastanymi środkami wyrazu.

Podstawowym narzędziem naukowego dyskursu jest precyzyjny język, stwierdza Heller w swej późniejszej książce<sup>27</sup>. Myślenie wpływa bowiem na język, a odpowiedni język pomaga myśleniu:

Podczas gdy język filozofii i nauk stawał się coraz bardziej techniczny, język wierzeń religijnych musiał pozostać metaforyczny i poetyczny. Doszło więc do „wyobcowania się” języka filozofii i nauk od języka religii<sup>28</sup>.

Dopiero w średniowieczu, kiedy Objawienie zostało ujęte w system pojęć, następowało stopniowe oddzielenie myśli teologicznej od filozofii. Choć filozofia miała być służebnicą teologii, to jednak została od niej wyodrębniona jako samodzielna dyscyplina; pojawiło się zatem pytanie o granice między teologią a filozofią. Towarzyszył temu proces stopniowego ograniczania kompetencji rozumu w dziedzinie wiary od umiarkowanego stanowiska św. Tomasza z Akwinu aż do skrajnego poglądu Williama (Wilhelma) Ockhama (ok. 1285-1349). Święty Tomasz postulował równowagę między teologią a filozofią. Sądził, że istnieją pewne prawdy wiary takie jak istnienie Boga, pewne jego przymioty (wszechmoc i nieograniczoność) oraz nieśmiertelność duszy, do których możemy dojść także drogą filozoficznego rozumowania. Jednakże doceniał też istnienie prawd objawionych zwanych tajemnicami wiary, do których rozumem nigdy byśmy nie doszli. Jan Duns Szkot (1266-1308) natomiast ograniczył dostępność

<sup>26</sup> *Idem, Wszęchświat i Słowo, op.cit.*, s. 18.

<sup>27</sup> Por. *idem, Czy fizyka jest nauką humanistyczną?, op.cit.*

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 134.

naturalnej wiedzy o Bogu do kwestii istnienia Boga i stworzenia świata oraz zakwestionował możliwość dowiedzenia się czegoś o jego przymiotach. Podobnie w nieśmiertelność duszy możemy, według niego, tylko wierzyć. W końcu Ockham podał w wątpliwość wszelkie dowody na istnienie Boga, twierdząc, iż w dziedzinie wiary rozum jest zupełnie bezsilny.

Tradycyjne rozumienie konfliktu nauka a wiara dotyczy czasów nowożytnych, kiedy to powstały nauki przyrodnicze. Symbolami problemu stały się tzw. sprawy Mikołaja Kopernika (1473-1543), Galileusza (1564-1642) i Karola Darwina (1809-1882). Tutaj Heller zwraca uwagę na rozróżnienie Karla R. Poppera (1902-1994) pomiędzy rewolucjami naukowymi i rewolucjami ideologicznymi. Rewolucja naukowa polega na zastąpieniu jakiejś dotychczasowej teorii naukowej przez nową, ogólniejszą teorię, natomiast ideologiczna – to zwrot w jakichś ogólnie przyjmowanych poglądach. Rewolucje naukowe mają zawsze charakter racjonalny, tymczasem ideologiczne wymykają się ogólnym kryteriom racjonalności. Istnieje też oddziaływanie między rewolucjami naukowymi i ideologicznymi. Na przykład przewrót naukowy zarówno w przypadku rewolucji kopernikańskiej, jak i darwinowskiej zapoczątkował przewrót ideologiczny, gdyż obie zmieniły pogląd ludzi na ich miejsce we Wszechświecie. To, co dokonało się w XVI i XVIII w., ma, zdaniem Hellera, do dziś nieodwracalne skutki:

Dawniej jakaś teoria naukowa mogła zagrażać jakiemuś dogmatowi wiary. Dziś nauka jako całość wydaje się zagrażać istnieniu religii w ogóle. Nie zaprzeczając jej, ani zwalczając; po prostu nie zostawiając dla niej miejsca w obrazie świata, jaki kreśli<sup>29</sup>.

Owszem, jest prawdą, że w historii naszej kultury procesowi dojrzwania i usamodzielniania się nauki towarzyszył proces laicyzacji życia intelektualnego. Dowodzi to więc inności nauk przyrodniczych i poznania religijnego. Jednak z drugiej strony, rozumowa refleksja nad treścią wiary religijnej nie jest niezależna od rozwoju nauki. Interpretacja treści wiary religijnej jest bowiem uwikłana w obraz świata. Niejednokrotnie nawet elementy tego obrazu, np. nieruchomość Ziemi, brało się mylnie za prawdy objawione (pseudo-dogmaty). Michał Heller zwraca uwagę na oczyszczającą rolę nauki w stosunku do teologii; rozwój nauki pozwala na usunięcie tych pseudo-dogmatów ze zbioru twierdzeń religijnych. Odmitologizowanie prawd religijnych przez rozwój nauk jest sprawą uczciwości samej teologii.

<sup>29</sup> M. Heller, *Wszechświat i Słowo, op.cit.*, s. 24.

Nawiązując do tego programu oczyszczania teologii, która poszukuje prawd niezmiennych, Heller posługuje się porównaniem zaczerpniętym z geometrii. Mianowicie, ten sam obiekt geometryczny może rozmaicie wyglądać w różnych układach odniesienia. Sądzi on zatem, że w teologii występuje analogiczna sytuacja. Tymi niezmiennikami są tu tajemnice wiary, do których nie mamy bezpośredniego dostępu. Aby jednak dostrzec istnienie tych niezmiennych prawd, musimy przechodzić do nowych „układów odniesienia”, czyli nowych systemów teologicznych. Nie można zatem ograniczać się do jednego układu odniesienia (np. teologii tomistycznej), jak to miało miejsce w ciągu ostatnich stuleci aż do Piusa XII (1876-1958):

Prawda Wiary jest zbyt transcendentna, by ją zmieścić w jednym systemie teologicznym. [...] Opowiadam się za pluralizmem w teologii<sup>30</sup>.

### Antynomie współistnienia

Michał Heller przedstawia współczesny stan zagadnienia nauka – wiara<sup>31</sup>. Dostrzega napięcia między cechami religijnego i naukowego obrazu świata. Dawniej wydawało się, że pewne twierdzenia nauki przeczą niektórym prawdom religijnym. Co prawda, wiele tych problemów zostało rozwiązanych za pomocą metod rozdziału i oczyszczania<sup>32</sup>, jednakże obecnie spór między wiarą a nauką przenosi się coraz bardziej z płaszczyzny treści na płaszczyznę postawy. Obserwuje się bowiem wyraźne przesuwanie akcentów; coraz większą rolę zaczyna odgrywać różnica mentalności religijnej i naukowej.

Heller zwraca uwagę na empiryzm współczesnej nauki. Stosunek do właśnie tej metody decyduje o mentalności naukowej. Jeśli bowiem matematyczno-doświadczalne metody naukowe są tak skuteczne, to rodzi się pytanie, czy inne metody poznania rzeczywistości są jeszcze potrzebne? Programy redukcjonizmu postulują nawet rozciągnięcie metod stosowanych przez fizykę na wszystkie nauki (fizykalizm). W konsekwencji proponuje się sprowadzenie całej filozofii do metodologii nauk. Owszem, rozsądny redukcjonizm może być pożyteczny, bo rokuje nadzieję postępu, jednak nie powinien dyskryminować innych metod, co może prowadzić do empirycznego totalizmu.

<sup>30</sup> Por. *ibidem*, s. 27.

<sup>31</sup> Por. *ibidem*, rozdz. 2.

<sup>32</sup> Por. J. Ladrière, *Science contemporaine et foi chrétienne – nouvelle position d'un ancien problème*, [w:] *idem, La science, le monde et la foi*, Casterman, Paris 1972.

Niezmiernie atrakcyjną cechą metody naukowej wynikającą z jej empiryczności jest obiektywizm, niezależność poznania od podmiotu poznającego. Z drugiej strony, filozofia coraz bardziej zdaje sobie sprawę, że nie uda jej się wyjść poza ludzki układ odniesienia. Ten subiektywny punkt widzenia w filozofii XX w. określa się jako *antropologizm*; filozofia ma być ludzkim sposobem patrzenia na rzeczywistość. Ma to niewątpliwie wpływ na współczesne kierunki teologiczne. Na przykład Karl Rahner (1904-1984) chce potraktować dogmatykę jako antropologię transcendentną. Nawiązując do związku między treścią orzeczeń dogmatycznych a ludzkim doświadczeniem, postuluje zastosowanie metody antropologicznej i transcendentalnej w teologii<sup>33</sup>.

Jak zauważa Heller, wiara jest jednym z najbardziej intymnych doświadczeń człowieka i bardzo łatwo tę intymność mylnie utożsamić z subiektywnością<sup>34</sup>. I dalej pisze:

Tu właśnie pojawia się kontrast z metodą empiryczną. Abstrakcyjność religii – konkret naukowego doświadczenia, niesprawdzalność twierdzeń teologicznych – przymus empirii, prywatność wiary – intersubiektywność nauki [...]<sup>35</sup>.

W powszechnym odczuciu uważa się, że obiektywność obowiązuje w poznaniu naukowym. Takie jest np. rozumienie Alfreda N. Whiteheada (1861-1947), który uważa, że nauki przyrodnicze zajmują się wyłącznie homogenicznym (obiektywnym) myśleniem o naturze, tzn. natura według niego jest niezależna od myślenia o niej<sup>36</sup>. Jednak sytuacja uległa zmianie po odkryciu mechaniki kwantowej<sup>37</sup>. Sam akt pomiaru układu mikrofizycznego wprowadza istotne zaburzenie do tego układu. Nie da się przeprowadzić jednoznacznej linii granicznej między obserwatorem badającym a obiektem badanym. Podmiot staje się częścią badanej rzeczywistości. Michał Heller uważa, iż różnica między poznaniem naukowym a poznaniem religijnym jakby się zaciera. Tak więc:

<sup>33</sup> Por. K. Rahner, *Teologia a antropologia*, tłum. J.A. Kłoczowski, „Znak” 1969, nr 186, s. 1533-1551.

<sup>34</sup> M. Heller, *Wszystki świat i Słowo*, *op.cit.*, s. 33.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> Por. A.N. Whitehead, *Concept of Nature*, Cambridge University Press, Cambridge 1971, s. 3.

<sup>37</sup> Por. E. Schrödinger, *Czym jest życie? – fizyczne aspekty żywej komórki*, tłum. S. Amsterdamski, Prószyński i S-ka, Warszawa 1998; oryginalnie: *What is Life? – Mind and Matter*, Cambridge University Press, Cambridge 1969.

Schematycznie powiadamy: empiryzm, a więc sprawdzalność, a więc obiektywność – po stronie nauki; nieempiryczność, brak sprawdzalności, subiektywizm – po stronie wiary<sup>38</sup>.

Tymczasem:

Postulat sprawdzalności we współczesnej filozofii nauki coraz bardziej ustępuje miejsca niedającym się bliżej określić pragmatyzmowi. Antropologiczne tendencje współczesnej teologii wyraźnie zmierzają do jej zobiektywizowania, a dążność do zachowania obiektywności w naukach empirycznych prowadzi prosto do dostrzegania elementu antropologicznego u podstaw tych nauk<sup>39</sup>.

Na czym zatem polega różnica między postawą naukową a postawą wiary? Skąd się bierze ta obcość między obu rodzajami mentalności? Jak zauważa Heller, nie jest ważne, czy nauka jest mniej czy bardziej empiryczna, obiektywistyczna czy antropologiczna. Ważne jest natomiast to, iż nauka jest wyłącznie dziełem człowieka, podczas gdy wiara w znaczeniu religijnym jest przyjęciem Słowa, czyli jest jakby z definicji przyjęciem „głosu z zaświatów”:

Istota obcości „postawy nauki” i „postawy wiary” polega na tym, że pierwsza pochodzi „z Ziemi”, a druga – „z Nieba”. Tu mają swe źródło zarówno metodologiczne rozróżnienia, jak i wszystkie psychologiczne opory<sup>40</sup>.

Nowsze ujęcia teologiczne próbują złagodzić tę obcość, traktując Objawienie przede wszystkim jako osobisty egzystencjalny dialog człowieka z Objawiającym. Jednakże, jak uważa Heller, obcość postaw nauki i wiary jest zasadnicza, nie można jej zlikwidować żadnymi zabiegami. W pewnym sensie autentyzm wiary wymaga nawet wyostrzenia tej obcości. Z drugiej jednak strony, konflikt między nauką a wiarą mógłby być złagodzony przez dostosowanie przekazu wiary do mentalności naukowej współczesnego człowieka. Mówiąc o prawdach religijnych, posługujemy się bowiem pewnym modelem. Prawda religijna wiąże się z tym modelem w sposób analogiczny, jak rzeczywistość fizyczna ma się do jej opisu naukowego. Słowo o Prawdzie należy zatem przekazywać z pokorą. Co więcej, skoro wiedzę o Wszechświecie zdobywamy z tak wielkim wysiłkiem, to złudzeniem byłoby przekonanie, że wiedza o stosunku człowieka do Boga została nam dana w sposób łatwy i wykończony<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> M. Heller, *Wszechświat i Słowo*, *op.cit.*, s. 35

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> *Ibidem*, s. 37.

<sup>41</sup> Por. *ibidem*, s. 39.

### Antynomie działania

Aby lepiej zrozumieć problem nauka – wiara, trzeba zauważyć napięcia między nauką a wiarą w klimacie szybkich postępów współczesnej techniki, która jest swego rodzaju przedłużeniem nauki<sup>42</sup>. To właśnie w zastosowaniach techniki uwidacznia się najwyraźniej skuteczność metody naukowej. Dlatego tylko kurczącą się nieustannie sferę wymykającą się spod technicznej kontroli jest skłonny współczesny człowiek traktować jako *sacrum*. Prowadzi to dla wielu ludzi do usunięcia pojęcia Boga, a także całej sfery sakralnej z życia, gdyż religia w życiu wydaje się bezsilna i słaba. Michał Heller powołuje się na Karla Rahnera, który odróżnia formę triumfującego ateizmu ery technologicznej od tzw. ateizmu zatroskanego<sup>43</sup>.

Jednakże, aby człowiek panował nad stworzoną przez siebie techniką i stawiał czoło problemom egzystencjalnym, musi mieć jakąś filozofię. Heller zauważa, że są trzy podstawowe elementy tej filozofii zwanej nową kulturą: naturalizm, holizm oraz immanentyzm. A mianowicie, po pierwsze, człowiek jest nieodłączną częścią przyrody będącą w ciągłym ruchu, a po drugie, nie można go z tej całości wydzielić oraz po trzecie, stanowi on w niej układ zdeterminowany nie od zewnątrz, ale od wewnątrz tej przyrody. Heller zauważa potrzebę nowej teologii mającej na celu budowanie chrześcijańskiej wersji tej filozofii potrzebnej człowiekowi. Świat podzielony na sfery wpływów człowieka i Boga nie jest bowiem zgodny z doktryną chrześcijańską. We współczesnej teologii nie mówi się już o Bogu jako o Pierwszej Przyczynie, ale jako o Przyczynie Transcendentnej działającej we wszystkich przyczynach kategoryalnych. Gdyby nie ta Przyczyna, inne przyczyny w ogóle by nie istniały. Pozwala to mówić o świecie, który jako całość wskazuje na Boga. *Sacrum* natomiast staje się głębszym wymiarem świeckości, nie ograniczając się tylko do wyizolowanych obszarów zwyczajnej ludzkiej działalności. Jakie treści kryją się zatem w nowych ujęciach teologicznych? Idąc za myślą Rahnera, Heller argumentuje, że:

Przede wszystkim respektuje się w nich autonomię wyjaśniania naukowego, jest to wyjaśnianie *naturalne*. Bóg – Przyczyna Transcendentna – istnieje w świecie, ale nie na sposób nadzwyczajnych „pchnięć” udzielanych przyrodzie, lecz przez swoje *naturalne* właśnie działanie; działanie przejawiające się w *istnieniu* tego,

<sup>42</sup> Por. *ibidem*, rozdz. 3.

<sup>43</sup> Por. K. Rahner, *Człowiek dzisiejszy a religia*, [w:] *idem*, *O możliwości wiary dzisiaj*, tłum. A. Morawska, Znak, Kraków 1965.



co jest. Doktrynę tę można nazwać chrześcijańską wersją naturalizmu. Ponieważ Boga poznajemy przez jego działanie, dlatego należy Go szukać przede wszystkim w świecie i w nas samych. Oto chrześcijański immanentyzm. Ale – pamiętamy – w przyrodzie nie ma pojedynczych „śladów” Boga. Tylko świat jako całość wskazuje ku swojemu *a priori*. Jest więc i chrześcijański holizm<sup>44</sup>.

W ten oto sposób religia może być skuteczna w działaniu. Wszystkie trzy omówione tu rozdziały pierwszej części książki Hellera *Wszczęświat i Słowo* zmierzają do właściwego zrozumienia problemu nauka – wiara, który powinien być podstawowym zagadnieniem do rozwiązania przez teologię nauki. W części drugiej tej książki (cztery rozdziały) na postawie przeczytanych przez siebie lektur Heller rozpatruje to zagadnienie na przykładzie konkretnych spięć między nauką i wiarą. Natomiast część trzecia (trzy kolejne rozdziały) jest próbą odpowiedzi na pytanie, czym jest wiara.

### Analiza wiary

Po rozpatrzeniu pytania, czym jest wiara czy przekonanie w sensie potocznym, Heller podejmuje w rozdziale dziesiątym ważne i złożone zagadnienie wierzeń religijnych<sup>45</sup>. Zapewne teologiczny traktat o *w i e r z e* jest bardzo bogaty; jest ona jedną z cnót teologicznych, której przedmiotem formalnym jest Bóg<sup>46</sup>. Niemniej, religijne *credo* zawiera w sobie elementy przeświadczeń w sensie potocznym, ale ma też istotne elementy przekraczające sądy naturalne. Takim oczywistym elementem jest podkreślana przez teologię rola łaski w drodze do wyznania prawd religijnych. Jednak sposób ujmowania istotnych cech takiej wiary jest przedmiotem sporów pomiędzy różnymi kierunkami teologicznymi i filozoficznymi<sup>47</sup>.

Heller dostrzega obecnie dwa podstawowe style ujmowania wierzeń religijnych, które nazywa teologicznym scjentyzmem i teologicznym irracjonalizmem<sup>48</sup>. Pierwszy styl teologii jest pokrewny duchowi filozofii analitycznej; ten styl ma tendencję redukcjonowania całej problematyki wiary do pewnej „logiki wiary”. Tradycyjna apologetyka na wzór dowodzenia prawd w naukach przyrodniczych rozwinęła przeciwieństwo sformalizowany

<sup>44</sup> M. Heller, *Wszczęświat i Słowo*, *op.cit.*, s. 48.

<sup>45</sup> Por. *ibidem*, cz. III.

<sup>46</sup> Por. dodatek A *O wierze* w książce: W.M. Macek, *Teologia nauki według księdza Michała Hellera*, *op.cit.*, s. 141-147.

<sup>47</sup> Por. J. Pieper, *O miłości, nadziei i wierze*, tłum. I. Gano, K. Michalski, W drodze, Poznań 2000.

<sup>48</sup> Por. M. Heller, *Wszczęświat i Słowo*, *op.cit.*, cz. III.

system przesłanek i wniosków mających uzasadnić wiarę (*preambula fidei*), aby nieuchronnie prowadzić do wiary w Boga, który przemówił do człowieka. W drugim podejściu pomniejsza się rolę intelektu w akcie wiary, podkreśla się natomiast osobowy kontakt między człowiekiem i Bogiem. Miejsce scholastycznych rozróżnień zajmują tu fenomenologiczne analizy danych wewnętrznego doświadczenia wiary w rozmaitych sytuacjach ludzkiego istnienia, wiara bowiem przenika całą ludzką egzystencję.

Jako przykład teologicznego irracjonalizmu Heller podaje pewne sentymentalne rozważania skądinąd cenionego przezeń Bernarda Lonergana o „wiedzy zrodzonej z miłości”<sup>49</sup>. Już bowiem Blaise Pascal (1623-1662) podkreślał, jak pisze Lonergan, że serce ma swoje racje, których rozum nie zna. Przez rozum pojmuje Lonergan trzy poziomy działalności poznawczej: doświadczenia, rozumienia i sądzenia. Do wiary byłby potrzebny ten czwarty poziom, czyli serce, które definiuje on jako egzystencjalny poziom świadomości intencjonalnej będący w dynamicznym stanie miłości.

Michał Heller zastanawia się, w jaki sposób dobrać właściwe proporcje między teologicznym scjentyzmem a teologicznym irracjonalizmem. Jaka jest tu zatem rola nauki, która zgodnie z poglądem Karla Rahnera, posiada podwójne *a priori*: historyczne i metafizyczne<sup>50</sup>. A mianowicie, nasze historyczne *a priori* polega na tym, że dzieje ludzkiej filozofii i dzieje nauki są zdeterminowane przeszłością. Ponadto, wszelkie próby zbudowania własnego obrazu świata w oparciu o nauki szczegółowe zakładają szereg twierdzeń metafizycznych, czyli u podstaw tych nauk mamy metafizyczne *a priori*. Przykładowo, nauki zakładają, iż świat może być przez nas poznany. W szczególności, dodaje Heller, nauki matematyczno-przyrodnicze zakładają, że przyrodę można opisywać językiem matematyki. To, czy przyroda podlega prawidłowościom matematycznym, jest zasadniczą kwestią dla wszystkich nauk empirycznych. Według Rahnera, rozumowych motywów wiary religijnej nie należy więc szukać wśród wyników jakichkolwiek nauk, ale raczej wśród filozoficznego *a priori* każdej nauki:

Bóg nie jest częścią świata [...]. Nie jest przedmiotową częścią wiedzy, [...] lecz nieskończonością, którą każde dążenie wiedzy zakłada z góry i wewnątrz której biegnie swymi skończonymi szlakami<sup>51</sup>.

<sup>49</sup> Por. J.F. Lonergan, *op.cit.*, s. 119-120.

<sup>50</sup> Por. K. Rahner, *Człowiek dzisiejszy a religia*, *op.cit.*, s. 61-78.

<sup>51</sup> *Ibidem*, s. 64-65.

Podzielając pogląd wielkiego teologa, Heller zwraca jednak uwagę na istotne różnice w pojmowaniu samego pojęcia Boga w różnych rodzajach poznania<sup>52</sup>. Bóg nauki czy filozofii nie musi być od razu tożsamy z Bogiem wiary religijnej:

Pogląd Rahnera jest mi bliski, choć może nie tak natychmiast z apriorycznych założeń nauki wynikałby mi Bóg jako ich „asymptotyczne potwierdzenie”. Swój pogląd wyraziłbym oszczędniej: sądzę, że pewna interpretacja apriorycznych założeń nauki prowadzi do teizmu, ale i odwrotnie – i to w sposób jeszcze bardziej przejrzysty – z wiary w istnienie Absolutu wynikają pewne wnioski, które są dla nauki metafizycznym *a priori*<sup>53</sup>.

Tak więc Heller jest przekonany, iż teologia nauki może wnieść istotny wkład do samej nauki.

### Obraz świata w nauce

Heller uważa, że teologia jest zawsze uprawiana w kontekście jakiegoś obrazu świata, co może być powodem konfliktu. Czy teologia powinna zatem wiązać się z naukowym obrazem świata? Jakie jest w tej sprawie zadanie teologa? Na te pytania Heller próbuje odpowiedzieć w swej interesującej książce pod nieco prowokacyjnym tytułem: *Czy fizyka jest nauką humanistyczną?*<sup>54</sup>.

Naukowy obraz świata jest obrazem globalnym obowiązującym ogół przedstawicieli świata nauki danej epoki. Naturalnie, pewne dyscypliny naukowe takie jak np. fizyka, astronomia i kosmologia, a także biologia wnoszą do niego większy wkład niż inne (np. geografia). Oprócz zbioru różnych przyjmowanych interpretacji w nauce ważną rolę w naukowym obrazie świata odgrywają elementy, które nie pochodzą z samej nauki, ale są przyjmowanymi przez nią założeniami, często o charakterze metafizycznym albo dotyczą metody, za pomocą której się ją uprawia.

Trzeba pamiętać, że w średniowieczu, kiedy rodziła się teologia, obowiązującym obrazem świata było przedstawienie Ziemi z krążącymi wokół niej sferami, do których miałyby być przymocowane planety (Eudoksos i Ptolemeusz). W czasach nowożytnych, kiedy powstały nauki matematyczno-przyrodnicze, panował kartezjański obraz oddziaływania materii przez bezpośredni kontakt (zderzenia, tarcie), który został później zastąpiony

<sup>52</sup> Por. W.M. Macek, *The God of Scientists*, „Japan Mission Journal” 2009, vol. 63, no. 3, s. 166-172.

<sup>53</sup> M. Heller, *Wszelchświat i Słowo*, *op.cit.*, s. 122.

<sup>54</sup> *Idem*, *Czy fizyka jest nauką humanistyczną?*, *op.cit.*, rozdz. 13.

przez system newtonowski, w którym stało się możliwe oddziaływanie na odległość (przez grawitację). Ale aż do powstania kosmologii relatywistycznej w latach 60. XX w nie było żadnej teorii naukowej Wszechświata jako całości. Dopiero od lat 70. dzięki wnioskowi z naukowych teorii, a szczególnie z fizyki cząstek elementarnych potwierdzonych obserwacjami astronomicznymi mamy standardowy model kosmologiczny, z wizją Wszechświata nieustannie się rozszerzającego<sup>55</sup>.

Michał Heller wymienia pewne cechy obecnego naukowego obrazu świata:

- świat jako całość ewoluuje (model standardowy),
- przyszłość świata nie musi być zdeterminowana (indeterminizm),
- powstanie zorganizowanych struktur jest skutkiem działania praw fizyki (emergencja),
- do tego, aby mogło powstać życie, warunki początkowe musiały być dobrze dobrane (zasada antropiczna)<sup>56</sup>.

Heller uważa, iż nie można w teologii, nawet nieświadomie, odwoływać się do przestarzałych obrazów świata. Uniemożliwia to bowiem wielu ludziom współczesnym, dla których ten obraz świata jest czymś ważnym, przyjęcie głoszonej prawdy religijnej<sup>57</sup>. Choć więc teolog powinien zachować pewien dystans do naukowego obrazu świata, ma obowiązek zaznajomienia się z nauką i jej metodami. Michał Heller postuluje nawet dla teologów pewnych specjalności interdyscyplinarne grupy robocze do współpracy z innymi naukami.

## Problematyka sensu<sup>58</sup>

„W środowisku Sensu życie jest warte życia”.

Michał Heller

Całość problematyki, której jest poświęcona ta praca, prowadzi nas do rozważenia podstawowych egzystencjalnych problemów człowieka<sup>59</sup>, których nie da się oddzielić od zagadnienia sensu Wszechświata.

<sup>55</sup> Por. dodatek C *Ewolucja Kosmosu* w książce: W.M. Macek, *Teologia nauki według księdza Michała Hellera*, *op.cit.*, cz. II, rozdz. 4, s. 152-160.

<sup>56</sup> M. Heller, *Czy fizyka jest nauką humanistyczną?*, *op.cit.*, s. 151-154.

<sup>57</sup> *Ibidem*, s. 155.

<sup>58</sup> Tekst przedrukowany został z: W.M. Macek, *Teologia nauki według księdza Michała Hellera*, *op.cit.*, cz. II, rozdz. 7, s. 113-131.

<sup>59</sup> Por. *idem*, *Homo sapiens?*, [w:] *W poszukiwaniu swoistości człowieka*, red. G. Bugajak, J. Tomczyk, Wyd. UKSW, Warszawa 2008, s. 197-209.

### Wszechświat i sens

Okazuje się, że można odprawiać rekolekcje, rozważając sens Wszechświata. Cztery rozdziały drugiej części jego wczesnej książki<sup>60</sup> to właśnie konferencje rekolekcyjne dla poszukujących wygłoszone przez Michała Hellera w roku 1979. Jest to, jak pisze, zamyślenie nad najważniejszymi sprawami człowieka. Naturalnie, te rozważania są osadzone w kontekście tego, co współczesna nauka mówi o miejscu człowieka we Wszechświecie, dlatego mogą być uważane za przykład konkretnego zastosowania teologii nauki w praktyce duszpasterskiej.

Pierwsze rozważanie dotyczy relacji Wszechświata do myśli. Choć myśl ludzka jest ograniczona czasem, jest ona zdolna pokonać niezwykle odległości od skal najmniejszych (mikroświat cząstek elementarnych) aż po skale największe, porównywalne z rozmiarami całego Wszechświata (10-20 miliardów lat świetlnych)<sup>61</sup>. Pomaga nam fakt, że w przyrodzie istnieje ograniczona, maksymalna prędkość przenoszenia informacji, czyli prędkość światła. Gdy obserwujemy np. odległe galaktyki, widzimy je takimi, jakie były miliardy lat temu, wtedy, gdy opuścił je promień światła, który obecnie rejestrujemy. W ten sposób możemy więc podjąć próbę odtworzenia historii Wszechświata<sup>62</sup>. Okazuje się, że Wszechświat nie jest statyczną budowlą, ale od Wielkiego Wybuchu jest strukturą nieustannie się rozszerzającą. Można by zatem zadać pytanie, czy początek ewolucji naszego Kosmosu nie był dziełem jakiejś supergenialnej istoty, a my sami czy nie jesteśmy przypadkiem raczej ubocznym produktem tego wydarzenia? Heller widzi tu niebezpieczeństwo mitycznego rozumienia naszego miejsca w Kosmosie.

Dlaczego zatem sam Kosmos milczy, nie daje nam wyraźnie żadnej odpowiedzi na to pytanie? Otóż, jak Heller zauważa, sama metoda naukowa wymusza pewne ograniczenia tak, iż pewne pytania znajdują się od razu poza zasięgiem metod nauki. Choć metoda naukowa świetnie się na-

<sup>60</sup> Por. M. Heller, *Usprawiedliwienie Wszechświata*, Znak, Kraków 1984, wyd. rozszerzone 1995.

<sup>61</sup> Por. dodatek C *Ewolucja Kosmosu* w książce: W.M. Macek, *Teologia nauki według księdza Michała Hellera*, *op.cit.*, s. 152-160.

<sup>62</sup> Por. S.W. Hawking, *Krótką historią czasu. Od wielkiego wybuchu do czarnych dziur*, tłum. P. Amsterdamski, Alfa, Warszawa 1990; B. Kuchowicz, J.T. Szymczak, *Dzieje materii przez fizyków odczytane. Ewolucja fizyczna*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1978; S. Weinberg, *Pierwsze trzy minuty. Współczesne poglądy na początki Wszechświata*, tłum. P. Amsterdamski, Prószyński i S-ka, Warszawa 1977, wyd. uaktualnione 1993.

daje do uzyskiwania z przyrody informacji, które są w przyrodzie zawarte, to człowieka interesują nie tylko kategorie informacji, lecz także kategorie wartości, a nauka o wartościach milczy. Wymienia on najważniejsze z nich:

Mój stosunek do Boga, do innych ludzi, do własnego istnienia [...] to cała „siatka wartości” wpisująca się w moje istnienie, określająca jego najgłębsze wymiary<sup>63</sup>.

Z drugiej strony, choć nauka o wartościach nie mówi, to sama jest wartością, gdyż jak Heller pisze, bez nauki nasza planeta po prostu nie mogłaby nas utrzymać; postęp naukowy i techniczny jest procesem nieodwracalnym. Wartości zakorzenione w człowieku urzeczywistniają się zaś w kontekście Wszechświata. Dzięki temu Wszechświat ukazuje się nam także jako nośnik wartości:

Wszechświat jawi się współczesnej nauce nie jako wielka maszyna, lecz jako wcielenie myśli. A myśl jest sobą tylko wtedy, gdy wyraża sens. Sens jest wartością myśli<sup>64</sup>.

Problem sensu prowadzi nas dalej do problemu Boga, który znajduje się, jak Heller mówi, w samym jądrze rzeczywistości jako ostateczny sens wszystkiego, co jest.

W następnym rozważaniu pytanie, które zadaje Michał Heller, brzmi: jaki jest związek człowieka ze Wszechświatem? Nasz układ planetarny powstał około 5 miliardów lat temu, a najstarsze ślady życia na Ziemi ocenia się na około 3,8 miliarda lat. Biorąc pod uwagę olbrzymie rozmiary Wszechświata, trudno może zgodzić się z przekonaniem, że tylko na Ziemi istnieje życie. Również wedle niektórych rozumowań teologicznych twórcza płodność Stwórcy winna wypełnić wielki Wszechświat wieloma istotami rozumnymi.

Oczywiście, współczesna nauka nie wyklucza istnienia innych cywilizacji, a nawet ich nieustannie poszukuje. Jednak wiemy obecnie, że Wszechświat musiał być bardzo wielki, by stworzyć warunki do powstania życia na bodaj jednej planecie. Zgodnie z argumentami znanego kosmologa Johna A. Wheelera (1911-2008) do powstania życia potrzebne są niewątpliwie pierwiastki cięższe od wodoru. Powstają one z wodoru drogą syntezy termojądrowej we wnętrzach gwiazd dopiero po upływie paru miliardów lat. Zgodnie więc ze standardowym modelem ewolucji Kosmosu<sup>65</sup> w tym cza-

<sup>63</sup> M. Heller, *Usprawiedliwienie Wszechświata*, *op.cit.*, s. 47.

<sup>64</sup> *Ibidem*, s. 48.

<sup>65</sup> Por. dodatek C *Ewolucja Kosmosu* w książce: W.M. Macek, *Teologia nauki według księdza Michała Hellera*, *op.cit.*, s. 152-160.

sie Wszechświat musiał się rozszerzyć do ogromnych rozmiarów, które stanowią znaczny ułamek rozmiarów całego obecnego Wszechświata.

Ponadto, przypuszcza się, że istotny udział w powstaniu naszego układu planetarnego miał wybuch tzw. gwiazdy supernowej w pobliżu pra-słonecznego obłoku. Gwiazda ta ulega gwałtownemu rozerwaniu pod koniec swego cyklu ewolucyjnego na skutek zaburzenia równowagi pomiędzy dośrodkową siłą grawitacji a odśrodkową siłą ciśnienia promieniowania. Takie wybuchy supernowych nie są jednak zjawiskiem częstym. Zmniejsza to radykalnie prawdopodobieństwo przypadkowego zaistnienia warunków potrzebnych do powstania życia.

Taka jest zatem, według Hellera, *genesis* ludzkiego ducha, współczesne rozumienie prawdy biblijnego obrazu Boga<sup>66</sup>, który jak garncarz lepi człowieka z „mułu” ziemi, przez który jesteśmy spokrewnieni z gwiazdami, galaktykami i całym Wszechświatem. Jak pisze Heller:

Korzeniami głęboko wrastamy we Wszechświat. Najprawdopodobniej nasze istnienie stało się w ogóle możliwe dzięki temu, że drobny ułamek sekundy po Wielkim Wybuchu zapoczątkującym ewolucję Kosmosu supergęsta i supergorąca plazma (mieszanka cząstek elementarnych) nie była całkiem równomiernie rozmieszczona w przestrzeni; jej początkowo nieznaczne zagęszczenia sprawiły, że z czasem powstały galaktyki, a potem gwiazdy. Przez kilka miliardów lat we wnętrzach gwiazd zachodziły reakcje jądrowe, by wreszcie dokonała się w nich synteza ciężkich pierwiastków. Być może, dzięki temu, że jakaś supernowa wybuchła w pobliżu obłoku pyłu i gazu o odpowiednich rozmiarach, zaistniał nasz Układ Słoneczny, i tak się złożyło, że jedna z jego planet znalazła się w odpowiednich warunkach chemicznych, grawitacyjnych, termicznych i wielu, wielu innych, by na niej mogło zawiązać się prymitywne życie. Pierwotne środowisko nie zdusiło życia w zarodku. Zaczęło się ono rozwijać. I znowu, ile sprzyjających czynników dało wkład do tego rozwoju! Aż wreszcie w mózgu wysoko uorganizowanego ssaka błysnęła pierwsza świadoma myśl. Narodził się Człowiek<sup>67</sup>.

Jest w nas jednak jeszcze coś więcej. Myśl bowiem może działać za sprawą woli, a na styku myśli i woli rodzą się uczucia. Im też zawdzięczamy najpiękniejsze i najmocniejsze przeżycia w naszym życiu. W końcu pytania

<sup>66</sup> Por. dodatek B *Biblijna koncepcja stworzenia* w książce: W.M. Macek, *Teologia nauki według księdza Michała Hellera*, *op.cit.*, s. 148-151.

<sup>67</sup> M. Heller, *Usprawiedliwienie Wszechświata*, *op.cit.*, s. 54-55.

o nasze miejsce w rzeczywistości, o sens życia, o nasze przeznaczenie wynikają z doświadczenia najbardziej pierwotnego. Wybór sensu jest zaś postulatem racjonalności, gdyż opowiedzenie się za bezsenssem byłoby zdradą rozumu. W ten oto sposób, kiedy pytamy o sens istnienia – jak mówi Heller – pytamy o Boga, który nadaje sens człowiekowi, historii i światu.

W trzecim rozważaniu Heller omawia czasowy aspekt Wszechświata. Zagadnienie tzw. strzałki czasu jest jednym z bardziej interesujących problemów filozoficznych, co nie zmienia faktu, że nadal jest ona tajemnicą. Tutaj ograniczymy się do egzystencjalnych aspektów złożonego problemu przemijania. Kierunkowość czasu należy też do najbardziej fundamentalnych reguł zakazu porządkujących Wszechświat, gdyż w globalnym bilansie entropia musi wzrastać. Wzrost entropii można uważać za wskaźnik kierunku czasu rozważanego układu. Nasz zegar biologiczny jest szczególnym przypadkiem zegara termodynamicznego. W przypadku ludzkiego organizmu, kiedy entropia osiągnie swe maksimum, wtedy organizm umiera. Heller widzi więc śmierć nie jako zjawisko prywatne, odosobnione, ale jako uczestnictwo w strukturze Kosmosu.

Wydawałoby się, że z punktu widzenia nauki nasza walka z przemijaniem jest w każdym przypadku skazana na niepowodzenie. Jednak niespodziewaną pociechę Heller widzi w tym, iż entropia jest pojęciem statystycznym. A zatem kierunek czasu, o ile jest on wyznaczany wzrostem entropii, też jest pojęciem statystycznym:

Jednokierunkowe upływanie czasu nie jest tak absolutne, jak się nam wydaje. Przemijanie jest następstwem złożoności. Organizm ludzki starzeje się i umiera, bo jest zbudowany z około pięciu oktylionów atomów. To, co nie jest złożone, nie istnieje w strumieniu czasu i nie może umierać. W świetle tych rozważań zaczynamy lepiej rozumieć, co znaczy powiedzenie, że śmierć jest przejściem z czasu do wieczności<sup>68</sup>.

Bezpośrednim następstwem istnienia strzałki czasu jest to, że każde zdarzenie we Wszechświecie ma swą przeszłość i swą przyszłość. Dzięki temu Wszechświat jest historyczny. Co więcej, nasza świadomość znajduje się zawsze w „teraz”, która oddziela przeszłość od przyszłości. W ten oto sposób powinniśmy się uczyć, jak dobrze żyć chwilą obecną. Z nieodwracalności czasu wynika też nieodwracalność historii. W ten sposób

---

<sup>68</sup> *Ibidem*, s. 62.



Heller dochodzi do moralnego problemu odpowiedzialności człowieka za swoje czyny i wyznawane wartości; wskazują one, jak mówi, ku swemu Źródłu. Jesteśmy więc za własną historię odpowiedzialni.

Ostatnie, czwarte rozważanie rekolekcyjne dotyczy problemu ewolucji, która jest ukierunkowaną zmiennością w czasie. Teoria ewolucji była skandalem naukowym za sprawą Karola Darwina, który w roku 1859 wydał swe słynne dzieło *On the Origin of Species (O pochodzeniu gatunków)*. Ale dzięki filozofom takim jak Herbert Spencer (1820-1903) i Henri Bergson (1859-1941) ewolucja stała się zasadą filozoficzną rządzącą całą rzeczywistością. Tak więc w dzisiejszej teologii nie ma już przeciwstawienia kreacjonizmu ewolucjonizmowi; mamy zamiast tego pojęcie kreacjonizmu ewolucyjnego. Nawiązując do poglądów św. Augustyna (354-430), ewolucja jest ciągle trwającym stwarzaniem. Dzięki zaś wpływom współczesnego spojrzenia Teilharda de Chardin na teologię podejmuje się próby przeformułowania całej teologii w duchu ewolucjonizmu.

Historia nauk matematyczno-przyrodniczych stanowi pewną przestrożę dla teologii nauki przed zbyt uproszczonym sposobem pojmowania ewolucji. Owszem, w mechanice klasycznej pojęcie ewolucji było jasno sprecyzowane. Prawa ruchu mechaniki klasycznej są bowiem wyrażone w postaci równań różniczkowych zależnych od czasu jako parametru. Isaac Newton (1643-1727) myślał o czasie absolutnym, czyli niezależnym od czegokolwiek. Aby znaleźć jakieś rozwiązanie danego układu równań opisujących siły działające na ten układ mechaniczny, trzeba jeszcze znać warunki początkowe tego rozwiązania, czyli położenie i pęd (iloczyn masy i prędkości) danego ciała w pewnej chwili. Wtedy można odtworzyć położenie i pęd tego ciała w innej dowolnej chwili. Mówimy, iż ten układ fizyczny zachowuje się deterministycznie.

Newton wyobrażał sobie, że Pan Bóg stworzył świat w pewnej chwili, jakby zadając w tej chwili położenia i pędy wszystkich powstałych cząstek materialnych. Co prawda, sam Newton przyjmował potrzebę interwencji Boga w przypadku pewnych zaburzeń rozwoju świata, to wielu innych uważało, że Bóg po stworzeniu świata już się nie musiał nim interesować, bo prawa mechaniki wystarczały do podtrzymania świata w istnieniu. Na podstawie tego deterministycznego obrazu Pierre Simon de Laplace (1749-1827) był przekonany, iż gdyby ktoś znał położenia i pędy wszystkich cząstek we Wszechświecie w jednej tylko chwili i był w stanie rozwiązać odpowiedni układ równań ruchu, to zdobyłby całą Boską wiedzę o rozwoju Wszechświata. Nie zdawał on sobie chyba sprawy, że w tym celu musiałby zbudować komputer większy od rozmiarów całego Wszechświata.

Co więcej, nawet proste układy mechaniczne są opisywane przez równania nieliniowe. Okazuje się wtedy, że w krótkim czasie nawet niezauważalnie mały błąd w wyznaczeniu warunków początkowych prowadzi do tak szybkiego wzmacniania błędów w rozwiązaniach tego układu równań, że uzyskana z tych równań informacja o stanie układu staje się bezużyteczna (tzw. efekt motyla).

W mechanice kwantowej klasyczny determinizm załamuje się całkowicie. Każda cząstka elementarna jest tu opisywana przez pewną funkcję falową zwaną falą prawdopodobieństwa. Wprawdzie rozchodzenie się tych fal prawdopodobieństwa opisuje w mechanice kwantowej deterministyczne równanie Schrödingera (prawdopodobieństwa są określone jednoznacznie), to stany cząstek kwantowych są określone z pewnym prawdopodobieństwem. Według standardowego modelu ewolucji Kosmosu<sup>69</sup> spodziewamy się, że ewolucja, która zachodziła tuż po Wielkim Wybuchu, musiała być kwantowa. Można by powiedzieć, że w tym początkowym ułamku sekundy Wszechświat przeżył więcej niż potem w ciągu miliardów lat. Dopiero gdy oddziaływania grawitacyjne stawały się dominujące, ewolucja z kwantowej zmieniła się na deterministyczną.

Natomiast z chwilą pojawienia się świadomości człowieka rodzi się pojęcie duchowej ewolucji i moralności. W przeciwieństwie do ewolucji materii nieożywionej duchowa ewolucja człowieka zależy od niego samego. Heller uważa, że to, co jest zgodne z tą ewolucją, jest moralne; to, co ją hamuje, jest niemoralne. Można tu zatem wykorzystać doktrynę o kreacjonizmie ewolucyjnym:

Człowiek został stworzony przez Boga, ale został stworzony w stanie niegotowym. Wysilek włożony przez człowieka w swoją duchową ewolucję jest udziałem we własnym tworzeniu. Ewolucja jest dalszym ciągiem kreacji<sup>70</sup>.

I dalej na końcu tej drugiej części książki Heller, powracając do problemu sensu życia, wyznaje:

Sens własnej, duchowej ewolucji tworzymy własnym wysiłkiem. Bez tego tworzenia nie można być pełnym człowiekiem<sup>71</sup>.

<sup>69</sup> Por. dodatek C *Ewolucja Kosmosu* w książce: W.M. Macek, *Teologia nauki według księdza Michała Hellera*, *op.cit.*, s. 152-160.

<sup>70</sup> M. Heller, *Usprawiedliwienie Wszechświata*, *op.cit.*, s. 76.

<sup>71</sup> *Ibidem*, s. 79.

Michał Heller nieustannie podkreśla potrzebę racjonalności. Człowiek, jak sama nazwa wskazuje (*Homo sapiens*), powinien być mądry<sup>72</sup>. Czy tak jest w istocie, zastanawia się Heller<sup>73</sup>. Gdyby brać pod uwagę tylko zdarzenia polityczne zapisane w historii, można by mieć co do tego poważne wątpliwości. Na szczęście w obszarach nauki, filozofii i kultury ambicje na usprawiedliwienie nazwy naszego gatunku mają większe szanse powodzenia.

Podsumowując argumenty pochodzące od Karla Poppera, Heller przyznaje, że istotną częścią racjonalności jest świadomość jej ograniczeń. Trzeba przyznać, pisze, że nie każde ludzkie doświadczenie życiowe poddaje się całkowitej penetracji rozumu. Jednakże często największe ludzkie tragedie zaczynają się w momencie, w którym racje rozumu zostaje zdławione przez „racje” serca. Nawet najwięksi mistycy są zgodni co do tego, iż doświadczenie Transcendencji wykracza poza rozum, ale nie niszczy rozumu<sup>74</sup>.

Dlaczego więc trzeba zawsze, o ile to możliwe, kierować się racjonalnością? Tak jak Popper Heller uważa, iż decyzją kierowania się racjonalnością jest wyborem. A ponieważ racjonalność jest wartością, jest to wybór moralny. W końcu, przypomina, że Rozum organizujący świat Grecy nazywali *Logosem*, a od Greków termin ten przejął Nowy Testament.

### Stworzenie i sens

Zagadnienie sensu życia jest podstawowym egzystencjalnym problemem człowieka. Tutaj niewątpliwie religia proponuje coś więcej niż filozofia. Jednak filozofia i teologia stawiają nas również wobec Tajemnicy, kiedy to Bóg wyrzekł Słowo. W części IV swego studium z teologii współczesnej *Sens życia i sens Wszechświata*<sup>75</sup> Michał Heller zaczyna swe rozważania od wprowadzenia filozoficznego: *Jak od Słowa przejść do istnienia?*

W logice języka w takiej sytuacji mówi się o tajemniczym przejściu od syntaktyki do semantyki. Syntaktyka zajmuje się badaniem związków pomiędzy wyrażeniami danego języka, semantyka poddaje analizie związki pomiędzy językiem a tym, do czego język się odnosi. Jeśli jakiś język mówi o innym języku, nazywa się metajęzykiem. Przechodzenie od języka do metajęzyka i z powrotem pozwala na eliminację antynomii semantycznych. Strategię tę, zwaną metodą samoodniesienia, można też przemyślnie wykorzystać

<sup>72</sup> Por. M.W. Macek, *Homo sapiens?*, *op.cit.*

<sup>73</sup> Por. M. Heller, *Moralność myślenia*, Biblos, Tarnów 1993, rozdz. 6.

<sup>74</sup> Por. *ibidem*, s. 58.

<sup>75</sup> Por. M. Heller, *Sens życia i sens Wszechświata. Studia z teologii współczesnej*, Biblos, Tarnów 2002.

do dowodzenia twierdzeń (Kurt Gödel, 1906-1978). Model semantyczny języka formalnego (lub teorii) pozbawionego semantyki powstaje w wyniku interpretacji tego języka. Jednym z ważnych zastosowań tej strategii jest definicja prawdy pochodząca od Alfreda Tarskiego (1901-1983), wedle której zdanie należące do jakiegoś języka formalnego jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, jeżeli stwierdza ono coś o semantycznym modelu tego języka, i w modelu tym rzeczywiście to zachodzi<sup>76</sup>.

Podział na syntaktykę i semantykę przypomina scholastyczne rozróżnienie porządku logicznego (w intelekcie) i porządku ontologicznego (w rzeczywistości). Święty Anzelm z Canterbury (1033-1109) zaproponował tzw. ontologiczny dowód na istnienie Boga: *Deus est aliquid quo nihil maius cogitari possit*, tzn. Bóg jest czymś, ponad co niepodobna pomyśleć czegoś większego i doskonalszego. Ale Bóg istniejący jest doskonalszy od Boga nieistniejącego: a więc Bóg istnieje. Święty Tomasz zauważył, że przesłanka tego dowodu należy do porządku logicznego, podczas gdy jego konkluzja do porządku ontologicznego. Według niego błąd polega na tym niedozwolonym przeskoku. Jakbyśmy dzisiaj powiedzieli, zapętlenie powstaje ze splotu języka i metajęzyka. Interesujące jest, że Kurt Gödel uważał, że dowód św. Anzelma można uratować, dodając odpowiednią przesłankę stwierdzającą, że Byt Najdoskonalszy może istnieć.

Heller wymienia trzy najważniejsze zagadki występujące w ewolucji: powstanie Wszechświata, narodziny życia i rozbłysk świadomości. Ponadto, według niego kod genetyczny jest w istocie synonimem terminu „język”. To, co w teorii języka może się wydawać niedozwolonym przeskakiem od syntaktyki do semantyki, w strategii ewolucyjnych procesów nie tylko rzeczywiście zachodzi, ale pojawia się w ich newralgicznych punktach. Stawia on zatem pytanie, czy metoda samoodniesienia nie mogłaby rzucić trochę światła na rozwiązanie tych zagadek ewolucji. Możliwe jest bowiem, iż na tym też się opiera funkcjonowanie ludzkiego mózgu i świadomości<sup>77</sup>.

Prawa przyrody wyrażają się w języku matematyki. Na mocy pewnej interpretacji matematyczny język uzyskuje jakby semantyczne odniesienie do fizycznej rzeczywistości. Można powiedzieć, że Wszechświat jest „semantycznym modelem” języka matematycznego. Fizycy odnoszą swe równania matematyczne wprost do tego, co nazywają fizyczną rzeczywistością. Zadziwiające jest, że ta metoda funkcjonuje tak sprawnie przy

<sup>76</sup> Por. A. Tarski, *Pisma logiczno-filozoficzne*, PWN, Warszawa 1995, s. 96.

<sup>77</sup> Por. M. Heller, *Sens życia i sens Wszechświata*, *op.cit.*, s. 157-164.

precyzyjnym przewidywaniu zdarzeń nawet z kwantowego świata cząstek elementarnych. Wydaje się, że choć język matematyki jest naszym własnym wytworem, to mamy i tu także do czynienia z niedozwolonym przeskokiem; dotykamy najgłębszej tajemnicy istnienia. Wszystkie właściwości świata z wyjątkiem jednej – jego istnienia – dadzą się wydedukować z praw przyrody, czyli ze zbioru właściwie zinterpretowanych formuł matematycznych:

Jednakże Wszechświat naprawdę istnieje. „Niedozwolony przeskok” od nieistnienia do istnienia musiał się jakoś dokonać. To jest właśnie Tajemnica Stworzenia<sup>78</sup>.

Heller sądzi, że to, co się nam dziś wydaje niedozwolonym przeskokiem (do istnienia, życia czy świadomości), jest nim tylko z punktu widzenia naszej klasycznej logiki, która jest zbyt symplistyczna, a jej ograniczenia są dobrze znane. Aby się można było zmierzyć z najbardziej fundamentalnymi problemami naukowymi, potrzeba radykalnie nowego spojrzenia na logikę. Nie można tego jednak dokonać przez samo eksperymentowanie z czysto formalnymi operacjami:

Nowa logika musi raczej pojawić się w trakcie rozwiązywania naukowych problemów jako pełnoprawny partner innych elementów naukowej metody. Czy „nowa logika” rzuci rozjaśniający snop światła na najważniejsze pytanie: Dlaczego istnieje raczej coś niż nic? Mam nadzieję, że tak. Ale sądzę, że pytanie to na zawsze pozostanie źródłem metafizycznej fascynacji. Bo przecież istniejemy, a najprościej byłoby, gdyby nie istniało nic<sup>79</sup>.

Dla Hellera pytanie o sens życia jest podstawowym egzystencjalnym problemem człowieka:

Pytania o sens człowieka i sens Wszechświata są ze sobą ściśle związane. Właściwie stanowią one jedno Wielkie Pytanie. Człowiek jest genetycznie związany z Wszechświatem. Korzenie człowieka wyrastają z historii Wszechświata. Jeżeli Wszechświat ma sens, to sens ten prawdopodobnie obejmuje także człowieka, ponieważ człowiek jest częścią – więcej, elementem struktury – Wszechświata. A czy mógłby istnieć człowiek obdarzony sensem w bezsensownym Wszechświecie?<sup>80</sup>

Byłby to, według Hellera, logiczny dysonans.

<sup>78</sup> *Ibidem*, s. 166.

<sup>79</sup> *Ibidem*, s. 167.

<sup>80</sup> *Ibidem*, s. 168.

Wprowadzeniem do tematyki sensu są poglądy Józefa M. Bocheńskiego (1902-1995), który stosując metodę quasi-logiczną, koncentruje się na życiu konkretnego zwykłego człowieka. Bocheński dochodzi do wniosku, że życie każdego człowieka ma sens wtedy i tylko wtedy, kiedy albo istnieje cel, do którego on w tej chwili dąży, albo on tej chwili używa<sup>81</sup>. W tym drugim wypadku chodzi mu oczywiście o cieszenie się chwilą w terażniejszości, intensywne jej przeżywanie. Szczęście bowiem może być względne, częściowe; wystarczy wtedy cieszyć się chwilą obecną, aby uznać, że życie w danej chwili ma sens. Według Hellera nie wystarcza jednak sens chwili. Choć analizy Bocheńskiego mogą mieć znaczenie terapeutyczne, nie można się obejść bez bardziej filozoficznych dociekań. Trzeba bowiem umieścić chwilowy sens życia jako ewentualny element bardziej globalnej sensowności. Wszechświat nie może mieć sensu ograniczonego do danej chwili; albo go ma globalnie, albo wcale.

Wyraz „sens” jest treściowo bliski wyrazowi „znaczenie”. Termin „znaczenie” Heller odnosi do wyrażen językowych, podczas gdy termin „sens” stosuje do obiektów pozajęzykowych; znaczenie jest niejako modelem sensu (sens wyrażenia). Zrozumienie, co to jest sens, stanowi istotną część odpowiedzi na pytanie, czy sens istnieje. Dlatego podejmuje on w swym studium próbę zrozumienia sensu życia i Wszechświata. Chce uchwycić istotną różnicę pomiędzy znaczeniem i sensem zarówno w perspektywie filozoficznej, jak i teologicznej. Najpierw przyjmuje następującą konwencję: czym znaczenie jest dla wyrażen, tym analogicznie sens może być dla przedmiotów (a także procesów) pozajęzykowych<sup>82</sup>.

W naukach matematyczno-przyrodniczych, które tworzą harmonijne systemy teorii i modeli, możemy mówić o sensie całych systemów. Przenosząc zaś piękno ich matematycznych struktur na Wszechświat, do którego one się odnoszą, można mówić wprost o jego harmonii i sensie, dlatego że Wszechświat jest racjonalny<sup>83</sup>. Choć Heller dostrzega lukę w tym rozumowaniu (ten sam termin w dwu znaczeniach), myśli, że jest w nim zawarta intuicja Tajemnicy Wszechświata. Istotnie:

Wielcy uczeni – badacze Wszechświata – często bardzo silnie przeżywają tę intuicję czy – jak powiadają – doświadczenie Tajemnicy Wszechświata. Niekiedy doświadczenie to utożsamiają wręcz z doświadczeniem

<sup>81</sup> Por. J.M. Bocheński, *O sensie życia*, [w:] *idem, Sens życia i inne eseje*, Philed, Kraków 1993, s. 13.

<sup>82</sup> Por. M. Heller, *Sens życia i sens Wszechświata*, *op.cit.*, s. 180-183.

<sup>83</sup> Por. *idem*, *Czy świat jest racjonalny?*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1997, nr 20, s. 66-78; *idem*, *Czy świat jest matematyczny?*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1998, nr 22, s. 3-14.

religijnym. Na przykład Einstein utrzymywał, że „jedynymi religijnymi ludźmi w naszych zmaterializowanych czasach są wielcy uczeni”<sup>84</sup>.

Heller jest przekonany, że człowiek jest niewątpliwie częścią Wszechświata, a ciąg procesów, który doprowadził do powstania człowieka, harmonijnie wplata się w złożoną strukturę Kosmosu. Zasada antropiczna pokazuje, że zaistnienie człowieka jest ściśle zależne od subtelnych detali struktury Wszechświata. Sytuacja się zmienia, kiedy w procesie kosmogenezы pojawia się świadomość. Dzięki niej człowiek sam stawia sobie zatroskane pytanie o sens własnego istnienia. Nieustanna perspektywa śmierci często tę postawę zmienia w strach – w strach przed nieistnieniem<sup>85</sup>. Często przytacza się słowa Stevena Weinberga (ur. 1933): „Im bardziej jednak rozumiemy Wszechświat, tym mniej widzimy dla siebie nadziei”<sup>86</sup>. Wprawdzie Weinberg dostrzega piękno i harmonię kosmicznych struktur, ale na ich tle jeszcze bardziej mu się uwidacznia bezsensowność ludzkiego losu. Rezygnując z sensu, poszukuje on jedynie jakiegoś wzniosłego wymiaru w nauce.

Natomiast stanowisko Hellera jest całkiem inne. Jeśli ludzkie zmagania z losem należą do Wszechświata, to bezens ludzkiego istnienia byłby także bezensem Wszechświata. Choć całkiem nie można tego wykluczyć, współistnienie bezsensu człowieka z sensownym Wszechświatem byłoby dysonansem. Jeśli natomiast my tego sensu po prostu nie dostrzegamy, to bezens należałoby zastąpić Tajemnicą:

Pozostając w perspektywie naturalistycznej, mamy więc do wyboru: albo bezens, albo Tajemnica? Nie ma jednak żadnej logicznej konieczności, aby pozostawać w tej perspektywie<sup>87</sup>.

Gdy zatem przyjmujemy perspektywę teologiczną, rodzi się pytanie, o ile oczami wiary widzi się świat inaczej niż oczami wiedzy naukowej? Przede wszystkim dla człowieka wierzącego Wszechświat nie jest po prostu przedmiotem lub zespołem procesów; jest on tworem Racjonalnej Istoty – Boga. Po pierwsze, Wszechświat może mieć sens dla Boga. Bóg zaś niczego nie czyni bez celu, a więc każde Jego działanie jest sensowne, choć może ono wykraczać poza nasze zdolności poznawcze. Po drugie, wierząc, że Wszechświat jest dziełem Boga, możemy dociekać, jaki sens

<sup>84</sup> *Idem, Sens życia i sens Wszechświata, op.cit.*, s. 186.

<sup>85</sup> Por. *ibidem*, s. 189.

<sup>86</sup> S. Weinberg, *op.cit.*, s. 179.

<sup>87</sup> M. Heller, *Sens życia i sens Wszechświata, op.cit.*, s. 191.

Bóg zamierzył do realizowania przez nas we Wszechświecie. Z perspektywy teologicznej porządek i harmonia Wszechświata stają się rzeczywiście znakami, z których należy odczytywać znaki zapisane w nich przez Stwórcę. Heller przypomina:

Tego rodzaju sens Wszechświata można również wyczytywać (lub przynajmniej starać się wyczytywać) z historii nauki, z jej metod oraz jej wyników. Byłoby to zadaniem teologii nauki – nowej dyscypliny teologicznej, której stworzenie postulowałem już dawniej<sup>88</sup>.

W perspektywie teologicznej wzmacnia się również cecha racjonalności przypisywana światu, a tym samym zmienia się sama perspektywa naukowa:

Bóg, stwarzając Wszechświat, miał pewien racjonalny zamysł, który w akcie stworzenia urzeczywistnił. Nauka jest w gruncie rzeczy niczym innym jak tylko próbą odczytania tego zamysłu. Takie „teologiczne nastawienie” do nauki może mieć również praktyczne konsekwencje do stylu jej uprawiania: badania naukowe przestają być ślepa „grą z naturą”; stają się rodzajem dialogu lub swoistym nawiązaniem kontaktu ze Stwórcą<sup>89</sup>.

Na czym zatem polega dramat człowieka? Dzięki samoświadomości każda istota w nią wyposażona jest czymś niepowtarzalnym i dla niej problem sensu Wszechświata ogniskuje się na problemie jej własnego sensu. Bóg wyznaczył człowiekowi miejsce w całym dziele stworzenia i obdarzył go wolnością. W świetle wiary chrześcijańskiej Bóg postawił przed wszystkimi ludźmi cel, jakim jest osiągnięcie zbawienia, a także cel indywidualny do urzeczywistnienia przez każdego człowieka osobicie, czyli jego życiowe powołanie. Trzeba tu pamiętać o oddziaływaniu wolności człowieka z zamiarami Boga wobec niego. W chwilach kryzysu winna pomagać świadomość, że to Bóg sprawia, iż życie człowieka jest ostatecznie tajemnicą, ale nigdy bezsensu<sup>90</sup>.

Wszechświat i człowiek nabierają sensu w stwórczym zamyśle Boga. Heller sądzi zatem, że w teologicznej interpretacji doktryny o stworzeniu należy kłaść większy nacisk na to, że stworzenie nie jest tylko powołaniem do istnienia z niczego, ale także jest nadaniem sensu. Istnienie, jakim Bóg obdarza, jest sensem, wartością i urzeczywistnieniem celu zgodnie

<sup>88</sup> *Ibidem*, s. 193; por. także: M. Heller, *Nova fizyka i nova teologia*, *op.cit.*, s. 113-123.

<sup>89</sup> *idem*, *Sens życia i sens Wszechświata*, *op.cit.*, s. 194.

<sup>90</sup> Por. *ibidem*, s. 197.



z tradycyjną koncepcją stwarzającego *Logosu*. W takiej koncepcji stwarzania przez Boga nie ma elementu czasu: sens jest u Niego tym samym co spełnienie. Ale bez zanurzenia nas w czasie nie istniałaby dla człowieka szansa dla wolności. Dzięki czasowi i wolności ten sens nie jest nam dany raz na zawsze, lecz musimy go nieustannie urzeczywistniać<sup>91</sup>.

Doktryna o stworzeniu nie byłaby pełna bez eschatologii. Jedność stworzenia i eschatologii spójnie się zarysowuje w koncepcji beczasowości Boga. Tylko z punktu widzenia świata między początkiem i końcem rozgrywa się kosmiczna historia, a dla istot samoświadomych kierunkowość czasu staje się doświadczeniem przemijania. Perspektywa śmierci rysuje się nie tylko przed istotami samoświadomymi. Współczesna astrofizyka przewiduje rozmaite scenariusze kosmicznej eschatologii, od wyczerpania się jądrowego paliwa Słońca, aż do grawitacyjnego kolapsu naszej Supergalaktyki:

Zresztą z teologicznej perspektywy nieskończone trwanie Wszechświata lub zbioru wszechświatów istotnie nie zmienia niczego. Beczasowość Boga wcale nie wymaga końca Jego dzieła. Warto tu przypomnieć pogląd św. Tomasza z Akwinu, który widział możliwość pogodzenia doktryny o stworzeniu świata z jego odwiecznym trwaniem. „Odwrócenie w czasie” argumentacji św. Tomasza daje ten sam wniosek w odniesieniu do nieskończonej przyszłości<sup>92</sup>.

Z tych rozważań wynika, że niezależnie od różnych koncepcji kosmologicznych we Wszechświecie, w którym żyjemy, istnieje czas globalny. Czasem tym odmierzana jest kosmiczna historia, którą krok po kroku rekonstruuje współczesna nauka. Wszystko zatem wskazuje na to, iż nasze własne istnienie zawdzięczamy także temu, że czas globalny istnieje. Ale na długo, zanim się urzeczywistni jakiś scenariusz kosmicznej eschatologii, nastąpi koniec naszego świata – śmierć biologiczna:

Prawa fizyki są nieublagane. Nasze istnienie jest ciasno wplecione w strukturę Wszechświata. Powstało ono na mocy twórczości zakodowanej w jego prawach, rozwija się w czasie dzięki tkwiących w nich potencjalnościach i splacając tym potencjalnościom dług zaistnienia, powróci kiedyś do składowych elementów kosmicznej struktury. Biblijną metaforę o tym, że powstaliśmy „z prochu ziemi”, rozumiemy dziś lepiej niż kiedykolwiek przedtem<sup>93</sup>.

<sup>91</sup> Por. *ibidem*, s. 202-204.

<sup>92</sup> *Ibidem*, s. 205-206.

<sup>93</sup> *Ibidem*, s. 207.

Kończąc swe rozważania teologiczne, Heller podkreśla, że w rzeczywistości obdarzonej Sensem religijna eschatologia jest nieunikniona. Dla bezczasowego Boga stworzenie, historia i eschatologia są tym samym. Dla człowieka zanurzonego w historii eschatologia jest tym, co dopiero ma przyjść. Chrześcijańskie twierdzenia o stworzeniu i eschatologii stanowią mocne oparcie dla pewnej postawy wobec Wszechświata i własnego istnienia: „W środowisku Sensu życie jest warte życia”<sup>94</sup>.

## Epilog<sup>95</sup>

Z punktu widzenia niniejszej pracy interesujące są przede wszystkim relacje między wizją teologiczną a spojrzeniem współczesnych nauk przyrodniczych, które prezentują własne, ciągle precyzowane modele początku świata i człowieka. Takim działem nauk matematyczno-przyrodniczych jest, zdaniem Jacka Bolewskiego<sup>96</sup>, teoria dynamiki nieliniowej i chaosu deterministycznego<sup>97</sup>. W swej pracy *Chaos i początek*, wychodząc od teologii stworzenia, Bolewski rozważa w jej świetle sens teorii chaosu. Nie chodzi tu jedynie o początek w sensie czasowym, ale podobnie jak u starożytnych Greków o ukazanie zasady i przyczyny istniejącego świata.

Opis biblijny na początku Księgi Rodzaju różni się jednak zdecydowanie od greckiej wizji stworzenia oraz mitów babilońskich, gdzie początek świata był owocem walki bogów<sup>98</sup>. Ta różnica jest widoczna już w pierwszym wersecie Starego Testamentu: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię” (Rdz 1,1). Znaczy to, że na początku był jedynie Bóg, a wszystko poza Nim jest Jego wyłącznym dziełem. Natomiast drugi wersec (Rdz 1,2) opisuje jakby chaotyczne tło stworzenia. Choć słowa *chaos* nie znajdziemy ani w oryginalnym tekście hebrajskim, ani w przetłumaczonej na język grecki Septuagincie, to w tłumaczeniu Brytyjskiego i Zagranicznego Towarzystwa Biblijnego (Warszawa 1975) czytamy: „A ziemia była pustko-

<sup>94</sup> *Ibidem*, s. 208.

<sup>95</sup> Tekst przedrukowany został z: W.M. Macek, *Teologia nauki według księdza Michała Hellera*, *op.cit.*, s. 138-140.

<sup>96</sup> Por. J. Bolewski, *Chaos i początek*, „Studia Bobolanum” 2002, nr 2-1, s. 79-98.

<sup>97</sup> Por. np. I. Stewart, *Czy Bóg gra w kości? Nowa matematyka chaosu*, tłum. M. Tempczyk, W. Komar, PWN, Warszawa 1994.

<sup>98</sup> Por. dodatek B *Biblijna koncepcja stworzenia* w książce: W.M. Macek, *Teologia nauki według księdza Michała Hellera*, *op.cit.*, s. 148-151.

wiem i chaosem; ciemność była nad otchłanią, a Duch Boży unosił się nad powierzchnią wód”. To chaotyczne tło, podobnie jak w mitach, poprzedza ukształtowanie świata, jednak inaczej niż w mitach – pochodzi od Stwórcy. I tu właśnie – jak pisze Bolewski – w uznaniu chaosu jakby za naturalny składnik stworzenia w drodze ku jego dopełnieniu – wizja biblijna przybliża nas do tego pojmowania chaosu, które pojawiło się we współczesnej nauce. Tak więc uważa on, że:

„Deterministyczny chaos” współczesnej nauki – z jednej strony – podlegający prawom, z drugiej – otwarty na nieprzewidywalność – odpowiada biblijnej wizji chaosu stworzonego przez Boga z niczego; także biblijny chaos ukrywa w sobie porządek, skoro pochodzi od Boga, zarazem jako Jego dzieło pozostaje „nieprzewidywalne”, dopiero stopniowo pozwalając odkryć ukryty w nim Boży zamysł<sup>99</sup>.

Szkoda, że o nieliniowej dynamice chaotycznej i o związanej z nią geometrii fraktalnej<sup>100</sup> Michał Heller mówi bardzo niewiele. Tu bowiem docieramy do granicy między naukami matematyczno-przyrodniczymi a filozoficzno-teologiczną wizją świata. W Polsce aspektami teorii nieliniowych zajmuje się Michał Tempczyk, którego filozoficzne analizy są godne uwagi. Jednakże pojęcia teologiczne sięgają dalej niż filozoficzne kategorie stosowane do procesów przyrody. Tak więc teologiczne aspekty teorii chaosu i fraktali wciąż czekają na opracowanie. Moim zdaniem np. zagadnienie, które by można zatytułować: „Chaos czy Kosmos? Nowa wizja stworzenia”, byłoby również w przyszłości zadaniem dla teologii nauki zgodnie z programem zarysowanym przez Michała Hellera i wszechstronnie rozważanym w tej pracy.

Kończąc nasze rozważania, można by powiedzieć, że trzeba sobie w końcu zdawać sprawę, iż omawiane tutaj zagadnienie teologii nauki jako nowej dyscypliny teologicznej jest wyzwaniem dla naszych czasów. Wymaga to jednak od teologów i przedstawicieli nauk empirycznych przewyciężenia wzajemnych nieufności; konieczne jest zrozumienie odmienności sposobów myślenia charakterystycznych dla teologii i nauki. Oby tak się stało – Amen.

<sup>99</sup> J. Bolewski, *op.cit.*, s. 94.

<sup>100</sup> Por. np. B. Mandelbrot, *The Fractal Geometry of Nature*, Freeman, San Francisco 1982; W.M. Macek, *On Being and Non-being in Science, Philosophy, and Theology*, [w:] *Interpretazioni del reale: Teologia, filosofia e scienze in dialogo*, red. P. Coda, R. Presilla, Quaderni Sefir, 1, Pontificia Università Lateranense, Roma 2000, s. 119-132.