

„Żeglujemy po szerokim przestworzu, wciąż niepewni i chwiejni, popychani od jednego do drugiego krańca. Czegokolwiek chcielibyście się uczepić, wraz chwieje się to i oddala; a jeśli podążamy za tym, wymyka się, wyslizguje się i wiekuiście ulata. Jest to stan naturalny, najbardziej wszelako przeciwny naszym skłonnościom; pałamy żądzą znalezienia oparcia i ostatecznej podstawy, aby zbudować na niej wieżę wznoszącą się w nieskończoność; ale cały fundament trzaska i ziemia rozwiera się otchłaniają”.

Blaise Pascal, *Myśli* (84)

Nauka a religia na progu trzeciego tysiąclecia

Problemy terminologiczne

Rozważania dotyczące kondycji nauki i religii na progu trzeciego tysiąclecia wymagają wskazania na problemy metodologiczne związane z definiowaniem obu pojęć. Po pierwsze, w odniesieniu do obu pojęć możemy stwierdzić, iż niemal powszechnie mówimy o nauce czy religii jako takiej czy też nauce i religii w ogóle. W istocie nie ma ani takiej nauki, ani takiej religii. Mamy natomiast do czynienia z konkretnymi religiami występującymi w historii¹. Podobnie w odniesieniu do nauki ważną rolę odgrywają uwarunkowania cywilizacyjno-kulturowe. Po drugie, wobec wieloznaczności obu pojęć jak dotąd nie wypracowano jednej i zadowalającej wszystkich badaczy i użytkowników definicji.

Wobec powyższego należy wskazać na kilka aspektów nauki i religii. Naukę możemy definiować biorąc pod uwagę:

- 1) aspekt historyczno-geograficzny,
- 2) treściowy,
- 3) metodologiczny,
- 4) strukturalny,
- 5) aksjologiczny.

¹ A. Bronk, *Nauka wobec religii (teoretyczne podstawy nauk o religii)*, Lublin 1996, s. 78. Porównaj: *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiolologicznej*, pod red. H. Zimonia, Lublin 2000.

W pierwszym przypadku nauka oznacza zbiór problemów poznawczych i praktycznych oraz metod ich rozwiązywania. W zależności od poszczególnych kręgów cywilizacyjnych zaliczano do niej filozofię i sztukę; nauki matematyczne i przyrodnicze. W niektórych włączano humanistykę czy nawet teologię i nauki praktyczne. W drugim ujęciu nauka obejmuje abstrakcje. Mamy tu do czynienia z aksjomatami, prawami, hipotezami. Trzecie ujęcie odnosi się do systemu metod stanowiących zasadniczą zawartość danej nauki. Stąd mówimy o metodologii ogólnej oraz metodologiach poszczególnych nauk. W czwartym rozumieniu nauka jest traktowana jako umowny system złożony z różnorodnych kierunków, dyscyplin czy gałęzi. Poczynając od kilku nauk zwłaszcza w dwudziestym stuleciu nastąpił wzrost liczby poszczególnych dyscyplin (obecnie około pięciu tysięcy). W aspekcie aksjologicznym wyznacznikiem nauki jest jej oderwanie od ocen moralnych. Zadaniem nauki w takim ujęciu jest dążenie do poszukiwania prawdy i fałszu. Nie ma zatem powszechnej zgody co do tego, czym jest nauka.

Pojęcie „nauka” bywa najczęściej używane w rozumieniu wielka nauka, nauki ścisłe bądź przyrodnicze. Rzadziej uwzględniane są nauki humanistyczne. Co więcej, pojęcie „nauka” miesza się z pojęciem „technika”. Istnieje zgoda co do tego, iż nauka może powodować i powoduje problemy społeczne, nie ma jednak pewności czy mogą być one rozwiązane przez samą naukę. Pojawia się także – podniesiony choćby by przez Paula Feyerabenda – problem prawomocności metod naukowych i wytyczenia granicy między nauką i nie-nauką². Według tego myśliciela w odniesieniu do nauki obowiązują te same prawa, które mają zastosowanie w przypadku sztuki czy religii. Nie możemy zatem odgórnie wyznaczyć stałych reguł odnoszących się do przyszłości. Stanowią one jedynie zachętę do łamania ich o czym możemy przekonać się studiując historię rozwoju nauki³. Na kwestie te zwracał uwagę między innymi Thomas S. Kuhn⁴. Dowodzi on, iż nauka rozwija się w sposób cykliczny, a nie liniowy. Wynika z tego, iż mamy do czynienia ze zmianami obowiązujących paradygmatów. Każda zmiana paradygmatu oznacza rewolucję w sposobie myślenia. Z kolei Peter Galison koncentruje się nie na kwestii pojęć i paradygmatów, ale na problemie nowych narzędzi czy organizacji, które umożliwiają zdobywanie danych⁵. Freeman J. Dyson podsumowuje oba podejścia w następujących słowach: „Kuhn pisał o starciach między rywalizującymi koncepcjami i niektórzy czytelnicy mogli odnieść wrażenie, że nauka w dużej mierze jest sprawą subiektywną, walką między antagonistycznymi poglądami, a nie obiektywnym zmaganiem precyzji narzędzi z zagadkowością natury”⁶.

² P. Feyerabend, *Przeciw metodzie*, przekł. S. Wiertelwski, Wrocław 1996.

³ J. Losee, *Wprowadzenie do filozofii nauki*, Warszawa 2001.

⁴ T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1996.

⁵ P. Galison, *Image and Logic: A Material Culture of Mycrophysics*, Chicago 1970.

⁶ F. J. Dyson, *Słońce, genom, internet. Narzędzia rewolucji naukowej*, przekł. M. Kornaszewska, Warszawa 2001, s. 27.

Złożoność materii badawczej powoduje, iż religię możemy rozpatrywać jako zjawisko historyczne, społeczne czy teologiczne. Łacińskie pojęcie religii miało początkowo zabarwienie prawno-administracyjne. Aż do osiemnastego stulecia przetrwało w kulturze europejskiej dychotomiczne postrzeganie religii: religia chrześcijańska przeciw pozostałym religiom. Pod wpływem porównawczych badań etnologicznych wprowadzono bodaj najszerszą definicję religii obejmującą swym zasięgiem wszystkie kultury i ludy. Religia bywa traktowana jako swoisty zbiór cech, które przysługują jej historycznym postaciom. Przyjmuje się zatem, że poszczególne religie powstały w określonym czasie i mają swoje dzieje. Według Mircea Eliade'ego mamy do czynienia z manifestacjami *sacrum* na przestrzeni dziejów i sposobami kontaktowania się z nim człowieka. Myśl tę oddają następujące słowa: „Poprzez doświadczenie *sacrum* umysł ludzki uchwycił różnicę między tym, co objawia się jako rzeczywiste, potężne, bogate i pełne znaczenia, a tym, co owych jakości jest pozbawione – chaotycznym i niebezpiecznym potokiem rzeczy, strumieniem ich przypadkowych, pozbawionych sensu pojawień i zniknięć”⁷. W kolejnym ujęciu religia postrzegana jest jako istotny fragment systemu społecznego. Z tego względu nie można jej zrozumieć w oderwaniu od społeczeństwa. Wskazuje się na religię jako istotny czynnik rozwiązywania sytuacji kryzysowych oraz obrony przed stanami chaosu, anomii i alienacji. W ujęciu teologicznym religia to zjawisko pochodzenia boskiego, stanowi objawienie Absolutu czy też odpowiedź człowieka na manifestację boskości. Określenie religii ma tu charakter normatywny. Stwierdza mianowicie jaka religia winna być w ramach przyjętego objawienia. Filozof/religii Zofia J. Zdybicka pisze: „Religia jest to realna i dynamiczna relacja osobowa człowieka do rzeczywistości transcendentnej, w naszej kulturze osobowo rozumianego Absolutu (Boga), od którego człowiek czuje się zależny w istnieniu i działaniu i który jest ostatecznym celem nadającym sens życiu ludzkiemu”⁸.

Biorąc pod uwagę aspekt doktrynalny Alfred N. Whitehead definiuje religię jako system prawd ogólnych, które posiadają moc przemiany naszego charakteru wówczas, gdy są szczerze wyznawane i żywo przyswajane⁹. W związku z tym, jego zdaniem, należy odrzucić te wszystkie koncepcje, które głoszą, iż religia jest przede wszystkim faktem społecznym. Fakty społeczne mają dla religii duże znaczenie, ale w istocie jest ona samotnością. Bowiem tylko ten, kto bywa samotny, bywa też religijny. W takim ujęciu religia jawi się jako użytek, jaki jednostka czyni ze swej samotności¹⁰. Dlatego różne formy religii w postaci instytucji, świętych ksiąg, kodeksów postępowania, obrzędów czy zbiorowych ekstaz mogą się okazać zarówno przydatne, jak i szkodliwe. Spoglądając krytycznie na historię Whitehead wskazuje na ciemną stronę religii w postaci ofiar z ludzi, kanibalizmu, orgii cielesnych,

⁷ M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, tom 1, Warszawa 1988, s. 1.

⁸ Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1978, s. 271.

⁹ A. N. Whitehead, *Religia w tworzeniu*, Kraków 1997, s. 30.

¹⁰ *Ibidem*, s. 31.

zabobonów, nienawiści między poszczególnymi rasami i wyznaniami, histerii czy bigoterii.

Wybór czy opis biorący pod uwagę określoną grupę stanowisk niejako przesądza o ocenie nauki i religii na progu trzeciego tysiąclecia. Generalnie możemy zauważyć, iż, po pierwsze, z jednej strony nauka i religia stanęły wobec wyzwań końca tysiąclecia, z drugiej zaś znalazły się w stanie kryzysu. Po drugie, stosunek wobec wiedzy naukowej i poznania religijnego obejmuje całe spektrum postaw: od bałwochwalczych do skrajnie sceptycznych.

Kryzys nauki

Osiemnaste i dziewiętnaste stulecie zapisały się w historii powstaniem nowych nurtów myślowych prowadzących do kultu rozumu (racjonalizm) oraz fascynacji doświadczeniem (empiryzm). Niejako u podstaw głoszonej wizji znalazło się przekonanie, iż świat może być zbawiony dzięki rozwojowi nauki i techniki, dzięki nowym wynalazkom i odkryciom. Głoszono, iż ludzkość wstępuje w okres postępu i szczęśliwości. Wyłonił się nowy nurt myślowy zwany scjentyzmem, który głosił kult swoiście rozumianej nauki. Nauki ograniczonej do dyscyplin przyrodniczych. Odrzucono natomiast wszelkie rozważania filozoficzne. Religia jako taka została odrzucona. Postrzegano ją jako „w gruncie rzeczy prymitywną postać tłumaczenia zjawisk w świecie, [...] fałszywą, bo niesprawną technologię: religiant modli się do Boga, zamiast wezwać lekarza”¹¹.

Można wskazać na kilka założeń charakterystycznych dla tego nurtu¹². Po pierwsze, uznano, iż sama nauka posiada narzędzia niezbędne do poznania i ulepszenia świata. Po drugie, nauka i technika miały stworzyć lepszy świat oraz uszlachetnić i uszczęśliwić człowieka. Po trzecie, uwolniona od apriorycznych założeń i dogmatów, nauka miała wspierać się na obserwacji i bezpośrednim doświadczeniu. Po czwarte, odrzucono wiarę religijną jako odwołującą się do apriorycznych dogmatów, a materię i wszechświat uznano za wieczne.

U schyłku drugiego tysiąclecia ludzkość stanęła w obliczu wielu problemów związanych między innymi ze wzrostem demograficznym, wyczerpywaniem się surowców, powiększaniem się zanieczyszczenia środowiska, kryzysów społecznych i lokalnych wojen. Nauka i technika postrzegane są jako panaceum na racjonalne rozwiązywanie pojawiających się problemów. W epoce wzrostu znaczenia nauki i techniki w naszym codziennym życiu mamy do czynienia z nowymi kryzysami społecznymi, z wojnami etnicznymi i religijnymi. Dostrzegamy wzrost znaczenia postaw nienaukowych odwołujących się do magii i jej rytuałów. Nastąpił rozkwit paranoi, mistyki pozanaukowej, horoskopów. Pojawili się astrologowie, chiromanci,

¹¹ J. M. Bocheński, *Religia. Dzieła zebrane*, t. 6, Kraków 1995, s. 12.

¹² W. W. Bojarski, *Nauka a wiara wczoraj i dziś*, Olsztyn 1990, s. 16–17.

radiesteci, różdźkarze. Czary, znachorstwo oraz różne formy parapsychologii oparowały środki masowego przekazu. Przyczyn takiego stanu rzeczy można dopatrywać się w kondycji współczesnej nauki.

Oto współczesna nauka charakteryzuje się daleko posuniętą specjalizacją, hermetycznością języka oraz wzrostem odkryć naukowych, które często są niemożliwe do przyswojenia dla przeciętnych obywateli. Okazuje się bowiem, iż do ich zrozumienia nie wystarczy zwykły zdrowy rozsądek. Co więcej, możemy mówić o powiększającej się przepaści między wiedzą naukową i wiedzą przeciętnego człowieka. Poziom oświaty bywa bardzo niski, a często też brak rzetelnej informacji naukowej. Dodatkowo należy zwrócić uwagę na niejednokrotnie nieracjonalne stosowanie w praktyce osiągnięć naukowych co może wywoływać niepożądane rezultaty. Do tego dochodzą takie problemy, jak próby fałszowania wyników w nauce, zagrożenia związane z wtrącaniem się ignorantów w bieg nauki czy daremne – jak dotąd – próby uzgodnienia i przyjęcia pewnych podstaw etycznych (dotyczą one odpowiedzi na pytanie: co jest niegodne w nauce). W związku z tym nie należy się dziwić, iż wymienione zjawiska powodują swoisty odwrót od nauki.

W sytuacji pogarszania się warunków życia spowodowanych kryzysami gospodarczymi czy poczuciem anomii i alienacji jednostki zwracają się w kierunku wiedzy magicznej. Poszukują uzdrowienia i pocieszenia u wróżbitów, jasnovidzów czy uzdrowicieli. Postęp techniczny związany z rozwojem nauki i techniki sprawił, iż znacznej poprawie uległa jakość życia. Niemniej już w osiemnastym stuleciu pojawiło się pytanie o to czy rozwój nauki i techniki sprzyja poprawie obyczajów. Postawy antysejntystyczne pojawiły się tak pod koniec dziewiętnastego, jak i u progu dwudziestego pierwszego stulecia. Obecnie w dużej mierze są one powiązane z zagrożeniem ekologicznym. Przy tym pojawiają się pytania o to, czy w racjonalistycznym opisie świata zewnętrznego pozostaje miejsce na religię, wiarę i mistycyzm. Co więcej, pojawiają się ruchy społeczne skierowane przeciwko nauce. Ich zwolennicy głoszą, iż nauka jest działalnością abstrakcyjną, logiczną, mechaniczną, zimną, uogólniającą, nakierowaną jedynie na uzyskanie technologicznych efektów. Zarzucają jej brak wglądu w osobowość człowieka, emocjonalności i uczuć. Nauka jawi się tu jako siła bezosobowa, niszcząca takie cechy działalności ludzkiej, jak emocjonalność, spontaniczność czy zaangażowanie. Nauka jest tu negowana ze względu na jej instytucjonalizację, dyscyplinę i podporządkowanie. W ten sposób manifestowana jest utrata wiary w naukę i technikę. Kryzysowi w nauce, który jest faktycznie kryzysem istniejących celów rozwojowych i systemów wartości społecznych, towarzyszyła krytyczna ocena rozwijanych kierunków techniki i jej zastosowań. Zaczęto mówić o potrzebie wartościowania techniki, a więc społecznej oceny konsekwencji wprowadzania nowych technologii oraz ich kontroli. Pojawiły się koncepcje przeciwstawiające się dotychczasowemu kierunkowi rozwoju techniki. Wskazywano na konieczność rozwoju tzw. alternatywnych technologii. Pojawiły się one łącznie z teoriami alternatywnego społeczeństwa.

Na uwagę zasługuje także problem swoistego konfliktu między poznawczą stroną nauki a jej praktycznymi możliwościami destrukcyjnymi dla człowieka jako jednostki i całej ludzkości. W okresie po II wojnie światowej nastąpił niespotykany dotąd rozwój badań i prac rozwojowych, zwłaszcza w najbardziej rozwiniętych krajach świata. Był on stymulowany przez rządy i instytucje państwowe. Jednocześnie wystąpiły zjawiska negatywne. Dla przykładu wskaźmy na tragedię związaną z awarią elektrowni w Czarnobylu czy zdobycze inżynierii genetycznej. Zbudowano bombę atomową, wyprodukowano nawozy sztuczne oraz uzyskano możliwości inwigilacji elektronicznej. W efekcie pojawiła się sprzeczność między faktycznym rozwojem nauki i jej zastosowaniami a pożądanymi społecznie celami. Bez wątplenia nauka sprawiła, iż człowiek osiągnął zdobycze, które stworzyły warunki życia bardziej ludzkiego. W tym sensie można mówić o pozytywnym oddziaływaniu nauki. Z jednej strony, nauka zawiera moc inicjującą, która stanowi narzędzie zgody człowieka ze wszechświatem i jednocześnie ze sobą samym. Z drugiej zaś posiada potęgę niszczącą, która prowadzi do zerwania związków człowieka z otaczającym go środowiskiem, do zakłócenia stanu równowagi.

Wspomniane kwestie podnoszono podczas obrad kongresu nauki amerykańskiej w Waszyngtonie w roku 2000. Kongres, zorganizowany przez Amerykańskie Stowarzyszenie na rzecz Rozwoju Nauki (AAAS – The American Association for the Advancement of Science), odbywał się pod hasłem: nauka w niepewnym tysiącleciu (science in the uncertain millennium). Pojawiła się także kwestia niepokoju o przyszłość i pytanie o rolę nauki w ocenianiu niebezpieczeństw, przed którymi stoi ludzkość. Odpowiadano, iż odpowiedzi nauki w tym zakresie są ograniczone. Jest to związane z faktem, iż nauka nie radzi sobie z przewidywaniem sytuacji, na które wpływa wiele współzależnych czynników¹³.

Podsumowując, wskaźmy, iż w obrębie świata nauki na uwagę zasługują problemy: sprzeczności między działalnością poznawczą a możliwościami destrukcyjnymi dla gatunku ludzkiego, w tym postępu technicznego i jego konsekwencji; wzajemnych relacji między racjonalnym i irracjonalnym rodzajem poznania; dylematu czy rzeczywiście nauka stanowi dobro absolutne; upadku statusu nauki; postępującej specjalizacji poszczególnych dyscyplin; dającego się zauważyć odwrotu od nauki (rozkwit astrologii, znachorstwa czy parapsychologii). Należy także zauważyć, iż nie sprawdziły się nadzieje pokładane w nauce. Po pierwsze, okazuje się, iż sama nauka nie jest w stanie wyjaśnić wszystkich problemów dotyczących człowieka i wszechświata, nie stanowi panaceum na najważniejsze problemy współczesności. Po drugie, kult nauki nie zastąpił potrzeby wiary. Poza obrębem zainteresowania świata nauki pozostaje całe spektrum spraw egzystencjalnych. Po trzecie, sama nauka nie jest w stanie udoskonalić i uszlachetnić człowieka. Podobnie jak nauka i technika nie tworzą lepszego świata, tak nie posiadają patentu na uszczęśliwienie człowieka.

¹³ Porównaj: B. Kastory, *Szok przyszłości*, „Wprost”, 19 marca 2000, s. 92–94.

Kryzys religii

Zwolennicy scjentystycznego spojrzenia na świat głoszą pogląd, iż religia jako taka obumiera i w związku z tym przestaje pełnić funkcję, jaką pełniła dotąd. Natomiast miejsce religii zajmuje nauka i technika. Stąd też są one traktowane jako nowe bożki, którym należy oddawać cześć. Prezentowane poglądy wpisują się w szeroko rozumiany nurt laicyzacji¹⁴. Rzecznicy takiego sposobu myślenia twierdzą, iż mamy do czynienia ze stopniowym uniezależnianiem się różnych dziedzin życia spod wpływów instytucji kościelnych czy systemów religijnych¹⁵.

Przemiany zapoczątkowane w Europie Środkowo-Wschodniej zaowocowały między innymi nowym spojrzeniem na religię¹⁶. W pierwszym okresie przemian wzrost znaczenia Kościołów spotkał się z poparciem społecznym. Z jednej strony można to tłumaczyć jako reakcję na polityczne prześladowania religii w okresie tzw. realnego socjalizmu. Z drugiej zaś jako poszukiwanie oparcia w zmieniającej się rzeczywistości. Stąd religia, często zupełnie niezależnie od woli i postawy hierarchii kościelnej, staje się częścią gry politycznej i w ten sposób elementem życia politycznego. Jest to szczególnie widoczne w byłej Jugosławii czy części republik byłego Związku Radzieckiego. W narastających konfliktach społecznych i politycznych religia staje się ważnym elementem. Obserwujemy wzrost fali fundamentalizmu w ramach różnych kręgów cywilizacyjnych i kulturowych. Nie pomniejszając

¹⁴ B. Pawłowski, *Religia u progu XXI wieku*, [w:] *Świat i Polska końca XX wieku*, pod red. M. Żmigrodzkiego, Lublin 1996, s. 86–87.

¹⁵ Podczas konferencji *The Spiritual Supermarket. Religious Pluralism and Globalization in the 21st Century: the Expanding European Union and Beyond* w London School of Economics w dniach od 19 do 22 kwietnia 2001 roku pod dyskusję poddano tezę duchowego supermarketu. Sama teza oraz wynikające z niej konsekwencje spotkały się z różnorodnym przyjęciem. Generalnie zgodzono się, iż mamy do czynienia z mozaiką wierzeń i obrzędów układaną przez samych wyznawców, którzy zachowują się jak klienci w duchowym supermarkecie. Powoływano się tu na przykład Japonii: z buddyzmu i chrześcijaństwa wybierane są różne obrzędy a to wzbogacane tradycją szinto. Część uczonych wyraziła opinię, iż tego typu duchowość stanowi przyszłość religii. Argumentowano, że pod wpływem kultury konsumpcyjnej ludzie poszukują nie tyle wiary, ile wewnętrznych przeżyć. Inni podkreślali, że w warunkach procesów globalizacyjnych gwałtownie wzrasta potrzeba oparcia wewnętrznego i udzielenia odpowiedzi na zasadnicze pytanie: kim jestem? W ten sposób zmienia się rola religii. Staje się ona oparciem wśród innych osób podobnie myślących, którzy zaczynają wzmacniać swoją tożsamość i odcinać się od problemów świata. Pojawiały się także opinie, według których duchowy supermarket charakteryzuje się krytycyzmem wobec autorytetów i indywidualizmem. Inni prezentowali odmienny pogląd wskazując na fakt, iż szczególnie młodzi ludzie są podatni na manipulację niebezpiecznych sekt. Pojawiło się pojęcie „duchowego wykorzystywania” ze strony duchowych szarlatanów, których działalność opiera się na zagubieniu i naiwności ludzi. W tym kontekście negatywnie postrzegano przyszłość, która raczej nie wzbudza optymizmu w przeciwieństwie do ruchów religijnych. To właśnie ruchy religijne jawią się jako optymistyczne w indywidualnym wymiarze niosąc nadzieję na wewnętrzne samodoskonalenie.

¹⁶ Porównaj: M. Marczevska-Rytko, *Religion in the Post-Communist Epoch* [w:] http://www.ce-snur.org/2001/london2001/marczevska_rytko.htm

znaczenia wymienionych tendencji należy zwrócić uwagę na selektywność przekonań religijnych niejako niezależnie od poziomu deklaracji wiary. Oto w Polsce, gdzie deklaracje wiary utrzymywały się w okresie po II wojnie światowej na poziomie ok. 80%, występuje duża selektywność przekonań, szczególnie w odniesieniu do problemów moralnych. Na podstawie badań przeprowadzonych w roku 1992 28% dorosłych jako niedopuszczalne traktuje współżycie przed ślubem; 17% opowiada się przeciwko stosowaniu antykoncepcji; 78% uważa, iż „w seksie wszystko jest dozwolone”¹⁷. Występuje także wyraźna rozbieżność między deklaracjami wiary a deklaracjami zaufania do Kościoła rzymskokatolickiego jako instytucji¹⁸.

Problemy sekularyzacji społeczeństw dwudziestego wieku doczekały się licznych badań. Wśród nich na uwagę zasługują badania Thomasa Luckmanna, który uważa iż społeczeństwa zachodnie są nadal religijne, ale coraz mniej kościelne¹⁹. W takim znaczeniu mówi on o religijności bezwyznaniowej, czy też pozakościelnej. Wzrasta liczba ludzi, zwłaszcza młodych, którzy poszukują dla siebie miejsca poza uznanymi, tradycyjnymi Kościołami. Jest to swoiste wyznanie wiary: „tak” dla religii, „nie” dla Kościołów. W każdym razie należy zwrócić uwagę na rozwój różnego rodzaju ruchów kultowych, wierzeń amorficznych (wiara w Boga zastępowana wiarą w siły nadprzyrodzone) czy kultów magicznych. Pojawiają się one w postaci różnorodnych ugrupowań, stowarzyszeń czy nawet uniwersytetów. Kościoły tradycyjne są zastępowane nowymi ruchami religijnymi²⁰. Na podstawie przeprowadzonych badań Rodney Stark i Wiliam Bainbridge wskazują na prawie tysiąc kilkaset grup religijnych w Stanach Zjednoczonych²¹. W odniesieniu do procesów sekularyzacji Dymitr Kirow z Bułgarskiej Akademii Teologicznej w Sofii zauważa, iż nie są one czynnikiem destabilizującym życie religijne²². Mimo to rodzą one problemy religijne, moralne i społeczne, którym Cerkiew stara się przeciwstawić swą działalność. Jednym z problemów, jakie pojawiły się w tym kraju, jest wybór przynależności religijnej: chrześcijańskiej, judaistycznej, muzułmańskiej czy też innej.

W obrębie świata religii należy zwrócić uwagę na problemy: przejmowania funkcji religii przez organizacje świeckie; rozkładu różnych form religijności; rozdźwięku między Kościołem jako instytucją a milionami wyznawców; wzrostu liczby wyznawców tzw. nowych religii; procesów: laicyzacji i sekularyzacji. Zarysowane problemy skłaniają do podejmowania prób wskazania na perspektywy dróg wyjścia z kryzysu

¹⁷ I. Borowik, *Religijność społeczeństwa polskiego w procesie demokratyzacji*, „Więź” 1992, nr 7.

¹⁸ Raport Centrum Badania Opinii Społecznej, 1989, nr 3; Raport CBOS 1990, nr 10.

¹⁹ T. Luckmann, *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*, New York 1967.

²⁰ M. Marczevska-Rytko, *Religie niechrześcijańskie w Polsce*, Lublin 1997.

²¹ R. Stark, W. Bainbridge, *The Future of Religion*, Berkeley 1986; G. Melton, *The American Encyclopedia of Religion*, Santa Barbara 1978.

²² D. Kirow, *Bułgarska cerkiew prawosławna*, [w:] *Religie i Kościoły w społeczeństwach postkomunistycznych*, pod red. I. Borowik, A. Szyjewskego, Kraków 1993, s. 15.

nauki i religii. Uświadamiają jednocześnie potrzebę ustanowienia uniwersalnych zasad, połączenia systemu wartości z procesami poznania.

Nauka a religia

Według Alfreda N. Whitehead'a nie ma opozycji między nauką i religią, bowiem odkrycia naukowe prowadzą do formułowania pytań filozoficznych, które w inny sposób są podejmowane przez religię²³. Religia w konfrontacji z faktami nie jest w stanie zmniejszyć zarówno zła moralnego w świecie, jak i bólu i cierpienia²⁴. Niemniej to właśnie religia wnosi wkład w bezpośrednie doświadczenie człowieka. Polega on mianowicie na uznaniu faktu, iż nasza egzystencja przekracza samą sekwencję nagich faktów. Jak powiada Arnold Toynbee „uczeni ograniczają się do obserwacji zjawisk, dążąc do ich racjonalnego wyjaśnienia i sprawdzania swych wniosków. W przeciwieństwie do nauki, religia oferuje ludziom mapę tajemniczego świata, w którym przebudziliśmy się do świadomości i w którym musimy przejść przez nasze życie”²⁵. Wskazanie na odrębność nauki i religii nie przesądza bynajmniej – w przekonaniu Toynbee'ego – o tym, iż muszą one czy powinny popadać w konflikt. Przywołany myśliciel traktuje je jako uzupełniające się sposoby umysłowego pojmowania wszechświata. Dlatego nauka nie powinna wkraczać w obszar religii i podobnie religia nie powinna uzurpować sobie praw do obszaru nauki. W kwestii wzajemnych relacji obu pojęć Daisaku Ikeda stwierdza, iż zgadzają się z Toynbeem między innymi w takich kwestiach: po pierwsze, nauka wskutek swych ograniczeń nie powinna być traktowana przez człowieka jako wszechmocna, po drugie, w odniesieniu do kwestii, w których nauka zawodzi religia daje wiarę i wsparcie duchowe²⁶.

W istocie w świetle historii możemy mówić o rozejściu się nauki i religii czego symbolicznym wyrazem stało się potępienie przez Kościół katolicki Galileusza. Na progu trzeciego tysiąclecia wydaje się, iż nauka i religia wkroczyły w okres wzajemnego uznania. Problemy relacji między nauką i wiarą są przedmiotem coraz liczniejszych dyskusji i artykułów²⁷. Ostatnią encyklikę papież poświęcił nauce i wierze.

²³ J. Życiński, *Wprowadzenie*, [w:] A. N. Whitehead, *Religia w tworzeniu*, Kraków 1997, s. 20.

²⁴ *Ibidem*, s. 56.

²⁵ A. Toynbee, D. Ikeda, *Wybierz życie. Dialog o ludzkiej przyszłości*, oprac. R. L. Gage, przekł. A. Chmielewski, Warszawa 1999, s. 35.

²⁶ *Ibidem*, s. 86.

²⁷ W związku z tym nie zgodziłabym się z tezą sformułowaną przez Jana Woleńskiego, który stwierdził, iż zmalało znaczenie kwestii wzajemnych relacji między religią i nauką. J. Woleński, *Wiedza i wiara*, „Bez Dogmatu” 1999, nr 40, s. 17–18. Funkcjonuje wiele organizacji i towarzystw zajmujących się kwestiami poruszonymi w prezentowanym artykule. Wskażmy na kilka z nich: Access Research Network, American Association for the Advancement of Science – Science and Policy Programs, Center for Faith and Science Exchange, Chicago Center for Religion and Science, Institute for Theological

Czytamy w niej: „Wiara i rozum (*Fides et ratio*) są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy”²⁸. I dalej Jan Paweł II pisze: „Zarówno w dziejach Wschodu, jak i Zachodu można dostrzec, że człowiek w ciągu stuleci przebył drogę, która prowadziła go stopniowo do spotkania z prawdą i do zmierzenia się z nią. Proces ten dokonał się – nie mogło bowiem być inaczej – w sferze osobowego samopoznania: im bardziej człowiek poznaje rzeczywistość i świat, tym lepiej zna siebie jako istotę jedyną w swoim rodzaju, a zarazem coraz bardziej naglące staje się dla niego pytanie o sens rzeczy i jego własnego poznania”²⁹. Jednocześnie składa hołd innym kręgom cywilizacyjno-kulturowym. Zwraca uwagę na kraje Wschodu „niezwykle bogate w bardzo dawne tradycje religijne i filozoficzne. Szczególne miejsce wśród nich zajmują Indie. Z wielką duchową energią myśl hinduska poszukuje doświadczenia, które wyzwalając człowieka z ograniczeń czasu i przestrzeni miałyby wartość absolutną. W dynamice tych dążeń do wyzwolenia osadzone są wielkie systemy filozoficzne”³⁰. Papież zwraca uwagę na oficjalne stanowisko Kościoła katolickiego, które głosi zgodność wiary z rozumem i podkreśla wagę „prawdziwej” nauki wspierającej dogmaty.

Wraz z postępem nauki w dwudziestym stuleciu Kościół katolicki wydaje się uznawać autonomię nauki. Podkreśla jednak, iż teologia dociera dalej niż rozum. Jan Paweł II podkreśla, iż problemy nauki są problemami człowieka³¹. Według Papieża nauka sama w sobie jest dobra, ponieważ jest poznawaniem świata, który jest dobry³². W *Konstytucji „Gaudium et spes”* wskazano na fakt, iż w przeszłości wzajemne relacje między nauką i religią były dalekie od stanu pożądanego. W rezultacie wywoływały one właśnie i spory prowadząc do przeciwstawienia wiary i wiedzy. Analizując świat drugiej połowy dwudziestego stulecia podkreślono, iż mamy do czynienia z nową epoką w historii człowieka. Epoką charakteryzującą się rozwojem nauk przyrodniczych, humanistycznych oraz społecznych, postępem umiejętności technicznych oraz środków komunikowania się ludzi między sobą³³.

Najnowsze odkrycia naukowe wydają się przybliżać nas do odpowiedzi na pytania stawiane zarówno przez ludzi wierzących, jak i niewierzących. Są to kwestie dotyczące sensu egzystencji człowieka, istoty wszechświata czy życia. W związku

Encounter with Science and Technology, Institute on Religion in an Age of Science, Science and Religion Forum.

²⁸ Jan Paweł II, *Encyklika Fides et ratio*, Wrocław 1998, s. 3.

²⁹ *Ibidem*, s. 3–4.

³⁰ *Ibidem*, s. 107.

³¹ Jan Paweł II, *Problemy nauki są problemami człowieka*, [w:] *Nauczanie społeczne*, t. 2, Warszawa 1982, s. 98.

³² Jan Paweł II, *Głęboka harmonia prawdy nauki z prawdą wiary*, [w:] *Nauczanie społeczne*, t. 2, Warszawa 1982, s. 175.

³³ *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, pod red. Ks. M. Radwana, O. L. Dyczewskiego, A. Stanowskiego, Rzym–Lublin 1987, s. 350.

z tym pojawiają się dwa rodzaje pytań: „dlaczego” i „jak” stanowiące jak gdyby dwie strony jednej prawdy. Pytanie pierwsze przynależy do sfery religii czy filozofii, drugie natomiast do sfery nauki. Coraz częściej pojawiają się opinie głoszące, iż niemożliwe jest dotarcie do prawdy jedynie dzięki odpowiedzi na jedno z nich³⁴. W takim ujęciu zrodziła się myśl Pascala, który wskazywał na dwie nieskończoności między którymi rozgrywa się dramat człowieka zwany życiem. Pisał on: „Widzę przerażające przestrzenie wszechświata, które mnie otaczają, czuję się przywiązany do kącika tej rozległej przestrzeni nie wiedząc, czemu mnie pomieszczono raczej w tym miejscu niż w innym, ani czemu tę odrobinę czasu, jaką mi dano do życia, wyznaczono w tym, a nie w innym punkcie całej wieczności, która mnie poprzedziła, i tej, która ma po mnie nastąpić. Widzę ze wszystkich stron same nieskończoności, które zamykają mnie niby atom i niby cień trwający niepowrotną chwilę”³⁵. Z kolei Ken Wilber – nawiązując do przemyśleń Jürgena Habermasa – zauważa, iż „nauka nie może zająć stanowiska co do znaczenia i celu fenomenów którymi się zajmuje. Nie jest to jej zadaniem i nie powinniśmy jej tego zarzucać, jak czyni to wielu romantyków. Cała tragedia tkwi w tym, że nauka staje się scjentyzmem, kiedy twierdzi: ‘Sens nie istnieje, ponieważ nauka nie potrafi go zmierzyć’. Nie istnieje bowiem również naukowy dowód na to, że wyłącznie naukowe dowody są prawdziwe”³⁶. W związku z tym – jak czytamy w posłowie do książki Kena Wilbera – uznaje on, iż badania naukowe czy zmiany modelu rzeczywistości nie są w stanie zniwelować rozdziału między nauką i religią. Jedyne remedium sprowadza się – według niego – do tego, by nauka wyszła naprzeciw poszukiwaniom duchowym człowieka³⁷.

Analizując relacje między nauką i wiarą Józef Maria Bocheński zauważa, iż nie ma między nimi wyraźnej sprzeczności i formułuje kilka tez³⁸. Po pierwsze, pojawiające się sprzeczności odnoszą się do wiary i teorii naukowych. Po drugie, fakty naukowe posiadają znaczny stopień pewności, natomiast teorie naukowe są zmienne. Po trzecie, przy tworzeniu teorii naukowych badacze posługują się zarówno metodą dedukcji, jak i redukcji, która może być zawodna. Po czwarte, nie jest prawdą, iż nauki przyrodnicze zajmują się problemami, które pozostają również w kręgu zainteresowania wiary.

We wstępie do książki *Bóg i nauka* czytamy: „[...] wiedza naukowa, wbrew zdrowemu rozsądkowi i bez współdziałania filozofów, tworzy nowy obraz wszechświata budzący sprzeciw potocznego myślenia, gdyż płynące z niego konsekwencje są tak

³⁴ Porównaj: G. Minois, *Kościół i nauka. Dzieje pewnego niezrozumienia. Od Augustyna do Galileusza*, Warszawa 1995, s. 9.

³⁵ B. Pascal, *Myśli*, Warszawa 1958, (334) s. 335.

³⁶ K. Wilber, *Eksploracja świadomości*, przekł. K. Przechrzta, E. Kluz, Kraków 1997, s. 13. Porównaj: J. Habermas, *Knowledge and Human Interests*, Boston 1971.

³⁷ K. Wilber, *Śmiertelni nieśmiertelni. Prawdziwa opowieść o życiu, miłości, cierpieniu, umieraniu i wyzwoleniu*, przekł. A. Biała, Warszawa 1991, s. 485.

³⁸ J. M. Bocheński, op.cit., s. 224.

niezwykle i trudne do zrozumienia³⁹ i dalej „każdy rok przynosi nam wyniki nowych ujęć teoretycznych dotyczących dwóch podstawowych obszarów naszej rzeczywistości: tego, co nieskończenie małe i tego, co nieskończenie wielkie. Zarówno teoria kwantów, jak i kosmologia przesuwają coraz dalej granice poznania, sięgając aż do największej tajemnicy, przed jaką staje umysł człowieka: do istnienia transcendentnego Bytu, do przyczyny i sensu wielkiego Wszechświata⁴⁰. Człowiek postrzegany jest tu jako istota pogrążona w ciemnościach rozświetlanych przez naukę i religię, które w dwudziestym stuleciu zaczęto postrzegać jako bynajmniej nie przeciwstawne sobie.

* * *

Zygmunt Krasnodębski podkreśla: „Dzisiaj można jednak nie bez racji wątpić czy w kwestiach moralnych możemy się obejść bez religii? Chrześcijański kosmos wyparty przez ufundowany na nauce świat przyrodniczej przyczynowości, był iluzją – nie stworzył bowiem systemu etycznego, który opierając się na rozumie, objąłby jednocześnie swymi zasadami uniwersalistycznymi wszystkie sfery życia⁴¹. Niemniej w progu nowego tysiąclecia można mówić o destrukcji różnorodnych dziedzin symbolicznego universum⁴². Wśród jej elementów znajdujemy: fizykę relatywistyczną i teorię kwantów, geometrię nieeuklidesową, postmodernizm, gnozę, New Age czy nowe teologie głoszone między innymi przez Teilharda de Chardin⁴³. Zwiastuje to nową wizję, nowy paradygmat zmierzający do przywrócenia jedności w podzielonym świecie. Być może tej jedności, której pragnęli tacy myśliciele jak Aldous Huxley czy Arnold Toynbee, nawołujący do religijnego zjednoczenia ludzkości. Pierwszy z przywołanych myślicieli wyłożył swoją wizję w książce *Nowy, wspaniały świat*, drugi konstatuje, iż „obecny etap rewolucji przemysłowej wskazuje, iż mimo biegłości w dziedzinie nauki i technologii nowoczesny człowiek, tak jak człowiek prymitywny, nie jest panem sytuacji, w której się znalazł. Nie potrafił nad nią zapanować, ponieważ nie zdołał zapanować nad sobą. Panowanie nad sobą jest jedynym sposobem unikania frustracji. Prawdę tę głosiły tradycyjne religie; wierzę, że głosić ją będzie każda poważna przyszła religia. Panowanie nad sobą jest w moim przekonaniu istotą religii i uważam, że przyszła religia, która głosić będzie ten tradycyjny nakaz religijny, zdobędzie akceptację ludzkości, ponieważ nakaz ten stanowi, jak sądzę, jedyną skuteczną odpowiedź na wyzwanie, jakim jest bycie istotą ludzką⁴⁴.

³⁹ J. Guitton, *Bóg i nauka*, Kraków 1994, s. 10.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 13.

⁴¹ Z. Krasnodębski, *Upadek idei postępu*, Warszawa 1991, s. 274.

⁴² W. Pawluczuk, *Religia a ideologie dzisiejszego świata*, [w:] *Religie i Kościoły...*, s. 25.

⁴³ P. T. de Chardin, *Zarys wszechświata personalistycznego i inne pisma*, Warszawa 1985.

⁴⁴ A. Toynbee, D. Ikeda, op.cit., s. 263.

Przykład takiej wizji odnajdujemy w rozważaniach Kena Wilbera, który kreśli obraz przyszłości w następujących słowach: „Ludzkość będzie postrzegać wszystkich ludzi jako jedność w Duchu, choć jednak tylko *potencjalnie*. Dlatego też będzie ona motywować każde indywiduum, aby hierarchicznie aktualizowało tego Ducha, przez co ograniczone zostaną bezsensowne i niezasłużone ‘pretensje’; uzna ona transcendentną jedność religii (Dharmakaya) i dlatego będzie respektować wszystkie prawdziwe religijne preferencje i odrzucać wszystkie sekciarskie twierdzenia głoszące posiadanie ‘jedynej słusznej drogi’...”⁴⁵ A Don Cupitt wprowadza pojęcie nowej światowej religii⁴⁶. Ta globalna religia stanowiłaby nowy sposób odczuwania i przeżywania związku ze światem.

⁴⁵ K. Wilber, *Eksplozja...*, s. 263–265.

⁴⁶ D. Cupitt, *Po Bogu. O przyszłości religii*. Przekł. P. Sitarski, Warszawa 1998, s. 189–190.