

MAREK SZULAKIEWICZ

Uniwersytet Mikołaja Kopernika  
Wydział Filozofii i Nauk Społecznych  
e-mail: mszulak@umk.pl  
<https://orcid.org/0000-0003-4987-2603>  
<https://doi.org/10.14746/h.2026.3.1>

## Nauka i religia – w poszukiwaniu nowych relacji

### *Science and religion – In search of new relations*

**Abstract.** *Contrary to the belief in their separation, science and religion are not opposing worlds but two paths in the search for truth. Science asks how, while religion asks why—and only their dialogue allows the human being to understand the world in its fullness, both in the dimension of facts and of meaning. Rejecting either leads to the impoverishment of humanity: science without faith loses its moral orientation, and faith without reason sinks into irrationality. What is needed today is a new way of coexistence—a mature dialogue between reason and faith, in which knowledge meets wisdom. Their encounter does not signify a return to old unity, but a renewed dialogue in which science regains its spiritual depth, and religion its rational grounding. Only then can the human person rediscover meaning in a world that demands both knowledge and wisdom.*

**Keywords:** *science, religion, relationality, reason, dialogue*

**Słowa kluczowe:** *nauka, religia, relacyjność, rozum, dialog*

M ożna by sądzić, że temat relacji między nauką a religią jest dziś anachroniczny, bez znaczenia zarówno dla współczesnej nauki, jak i kultury. Nie tylko dlatego, że w dominującym dyskursie przyjęło się uważać, iż nauka nie potrzebuje religii ani religia nauki, lecz przede wszystkim dlatego, że wielu twierdzi, iż oto jesteśmy świadkami zmierzchu religii. Skoro jej kres zdaje się nieunikniony i bliski, cóż może znaczyć refleksja nad jej związkiem z nauką? A jednak zarówno to przekonanie o zbędności religii, jak i wieść o jej rychłym końcu okazują się tylko pozornie słuszne, a w istocie błędne. Nic bardziej mylnego niż sądzić, że religia może zostać bezboleśnie usunięta z przestrzeni publicznej i zredukowana

do prywatnej sfery subiektywnych przeżyć, pozbawionych wpływu na kulturę, myślenie, tożsamość wspólnoty i jednostki. Wystarczy spojrzeć na medycynę, by dostrzec skutki takiego wyłączenia. Oto lekarz staje się w takiej sytuacji jedynie technikiem ciała, a pytania o sens cierpienia, wartość życia i duchową nadzieję pozostają poza granicami jego kompetencji. Tam, gdzie religia była źródłem sensu, pozostaje pustka.

Co więcej, tezy o schyłku religii często są nie tyle analizą rzeczywistości, ile ideologicznym postulatem. Od czasów oświecenia z nadzieją wypatrywano jej zaniku, łącząc ten moment z narodzinami nowej, „szczęśliwej” epoki. Tymczasem religia nie tylko nie zniknęła, ale wręcz powraca, odnawiając swą obecność w życiu społecznym, naukowym i duchowym. Zjawiska desekularyzacji i respirowizacji stają się przedmiotem poważnych analiz, a coraz więcej intelektualistów dostrzeżga, że doświadczenie religijne nie tylko nie wygasło, ale odradza się z nową siłą<sup>1</sup>. Religia nie uległa presji ideologii, wręcz przeciwnie, jawi się dziś jako źródło duchowej regeneracji kultury, zmagającej się z własnymi kryzysami. Maleje liczba tych, którzy toczyli z nią osobistą wojnę, a wielu z dawnych przeciwników zaczyna przyznawać rację słowom Stanisława Lema: „Ten, kto nadwątlą wiarę, nawet jeśli jej nie gasi, odbiera drugiemu człowiekowi cennosc, której niczym nie potrafi zastapic”<sup>2</sup>.

W tym swietle relacja między nauką a religią zyskuje nowe znaczenie, staje się nie tylko aktualna, ale wręcz niezbędna. Nie tylko dlatego, że obie te sfery wspóltworzą fundamenty współczesnego swiatopoglądu i nic nie wskazuje, by miało się to rychło zmienić. Także dlatego, że coraz wyraźniej widać, iż słusne rozróznienie tych obszarów, dokonane w przeszłości naszej kultury, nie musi oznaczać ich wrogiego rozdzielenia. Co więcej, owo przeciwstawienie, w którym nauka i religia mają pozostawać wobec siebie obojętne lub wrogo nastawione, przynosi dzisiaj więcej szkody niż pożytku. Pierwotne rozróznienie zakładało, że nauka i religia działają w odmiennych obszarach ludzkiego poznania i doświadczenia, że mają różne metody dochodzenia i ukierunkowania na prawdy, inne języki i formy wrażliwości. Tymczasem dzisiejsze rozdzielenie często zmierza ku wykluczeniu: nauka ma religię ignorować lub nawet ośmieszać, a religia wycofywać się z tych obszarów, w których króluje rozum. Dzieje się to nie z powodu pragnienia pokoju między tymi dziedzinami, lecz w imię iluzorycznej „czystości” każdej z nich. Efektem jest przekonanie, że nauka i religia to dwa swiaty nieprzystające do siebie, które najlepiej pozostawić sobie samym.

Czy powinniśmy dalej utrzymywać ten podział? Czy nadal należy rozdzielać oba swiaty, często przeciwstawiając je sobie? A może nadszedł czas, by spróbować odnaleźć nowy sposób współistnienia, taki, który zachowując potrzebne rozróz-

<sup>1</sup> Por. np. ks. J. Mariański, *Co mówi „duch czasu” – sekularyzacja religii i społeczeństwo postsekularne*, „Roczniki Nauk Społecznych” – 2004, t. XXXII, z. 1, s. 50.

<sup>2</sup> Cyt. za: *W co wierzy ten, kto nie wierzy (II)*, „Życie Duchowe” 2001, nr 26, s. 28.

nienie, unika wrogiego rozdzielenia i pozwala obu dziedzinom służyć człowiekowi i kulturze? Nie chodzi tu jedynie o próbę nawiązania nowego dialogu między nauką a religią w realiach XXI wieku. Idzie o coś głębszego, o ocalenie duchowego wymiaru nauki oraz zachowanie i rozwój racjonalności religii. Bo tylko wtedy, gdy te dwa skrzydła ludzkiego ducha znów nauczą się współistnieć, człowiek będzie mógł wznieść się ponad podziały i odnaleźć sens w świecie pełnym pytań.

## 1. Im więcej nauki, tym mniej religii?

Witold Gombrowicz zauważył kiedyś, że rozstanie z Bogiem otwiera umysł na całość świata<sup>3</sup>. Gdyby uznać to za prawdę, można by w tym właśnie dostrzec genezę oświeceniowego zwrotu: odrzucenia religii przez rozum, który zapragnął objąć wszystko, ogarnąć świat w jego pełni i bez reszty. Nauka karmiła się tym marzeniem, by przeniknąć tajemnice rzeczywistości do ostatniego atomu. Religia zaś – w opozycji – przypominała nieustannie, że świat nie kończy się na tym, co uchwytne, mierzalne i zrozumiałe. Zawsze bowiem istnieje „coś więcej”, coś, co przekracza granice poznania, co umyka, pozostając poza zasięgiem ludzkiego rozumu.

Przez wieki rodziły się teorie ujmujące religię i naukę jako dwa konkurencyjne obrazy rzeczywistości. Religia, osadzona w symbolach, metaforach i wyobraźni epoki, z biegiem dziejów musiała konfrontować się z coraz bardziej dominującym językiem nauki. Współczesność została nasycona narracją racjonalną, a kulturze – dojrzewającej wraz z nauką – towarzyszył proces stopniowej laicyzacji. Im silniej rozbrzmiewał głos naukowego rozumu, tym bardziej milkły religijne metafory. Stąd blisko już do uproszczonego sądu: im więcej nauki, tym mniej religii. Ale czy ta zbieżność ma charakter konieczny? Czy rzeczywiście nauka – w sposób naturalny i nieodwracalny – musi wypierać religijność z przestrzeni kultury, a wraz z nią wyobraźnię, świętość i transcendencję? Owszem, w historii myśli zdarzało się, że nauka odnosiła się do religii z niechęcią, a nawet z wrogością. Niekiedy próbowała religię całkowicie usunąć jako zbędną, innym razem – oczyścić ją z tez niezgodnych z faktami. Ian G. Barbour przypominał jednak, że nie istnieją żadne „chrześcijańskie prawa fizyki” i że nie brakuje wybitnych uczonych, dla których religia pozostaje całkowicie obojętna<sup>4</sup>. Jednocześnie nie wszystkie idee religijne muszą być relewantne dla nauki. Sprawa komplikuje się jeszcze bardziej, gdy zamiast o konkretnych ideach naukowych zaczynamy mówić o odpowiedzialności: o tym, jak badacz korzysta ze swojej wiedzy, jakie cele jej podporządkowuje czy też jaką wizję świata swoim działaniem umacnia. Czy nauka powinna być obojętna wobec skutków, które wywołuje? Czy wolno jej wspierać bezrefleksyjny wzrost

<sup>3</sup> W. Gombrowicz, *Dziennik 1967–1969*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1992, s. 27.

<sup>4</sup> I.G. Barbour, *Christianity and the Scientist*, Association Press, New York 1960, ss. 15–16.

konsumpcji, odcinając się od pytań o dobro, sens, granice? W tych momentach ujawnia się, że uczonemu nie wystarcza i nie powinna wystarczać sama metodologia. Potrzebne jest jeszcze coś więcej: etos, odpowiedzialność, a może nawet duchowa wrażliwość. „Rozum naukowy i opisowy doprowadza do wiedzy, ale nie do prawdy, która znajduje się zawsze gdzieś wyżej” – mówi jedno z mądrych zdań Chantal Millon-Delsol<sup>5</sup>. I jakże trafnie oddaje ono intuicję, że sama wiedza nie wystarcza człowiekowi.

To samo dotyczy religii. Gdy staje się ona tylko przestrzenią przesądów, irracjonalnych przekonań i magicznego myślenia, traci swoją godność i powagę. Nadzieja jednak nie umiera: wielu dziś mówi o potrzebie „racjonalnej religijności”, która potrafi rozmawiać z rozumem, nie rezygnując z tajemnicy. Problem polega na tym, że obie sfery – nauka i religia uznały, że posiadają monopol: nauka zastrzegła racjonalność dla siebie, religia zawłaszczyła moralność i wartości. Stąd tyle konfliktów, tyle nieporozumień i wzajemnych uprzedzeń. Człowiek, który próbował łączyć oba światy – badacza i wierzącego, nierzadko postrzegany był jako ktoś rozdwojony, niemal chory na duchową „schizofrenię”. Antropolog Robert J. Priest zauważył, że akademik, który przyzna się do wiary, naraża się na ośmieszenie. Nawet wielki Michael Faraday – człowiek głębokiej wiary – zamykał drzwi laboratorium, gdy się modlił. Jakby duchowość miała się wstydzić obecności w świecie nauki. Symbolem tego napięcia jest również historia Galileusza, uczonego, który „zgodził się milczeć, a Kościół zgodził się go nie spalić”<sup>6</sup>. Lecz czyż nie świadczy to właśnie o doniosłości obu sfer?

Gdyby konfliktów między nimi nie było, można by uznać, że jedna ze stron nie dotyczy rzeczywistości, jak bajka, której nikt nie traktuje serio. A skoro spory wybuchają, znaczy to, że obie strony mają znaczenie i wartość. Ich zderzenie bywa często bolesne dla nich, ale też owocne. Wielu jednak myli konflikty nauki z religią z walkami między uczonymi wierzącymi a niewierzącymi. Prawdziwe napięcia tkwią nie tyle w człowieku, ile w ideach: ortodoksyjna nauka i ortodoksyjna religia patrzyły na siebie z podejrzliwością, nierzadko z pogardą. Lecz samo słowo „ortodoksja” sugeruje, że istnieje także inna możliwość – inna nauka, bardziej pokorna i otwarta oraz inna religia – wolna od dogmatycznego zacietrzewienia. Być może to właśnie ich spotkanie może dziś przynieść nową jakość, bez pogardy, bez wzajemnego lekceważenia. Współcześni badacze coraz częściej próbują iść tą drogą. Alvin Plantinga, wybitny filozof analityczny i jeden z twórców „cichej rewolucji” światopoglądowej, wskazywał, że nowożytna nauka nie tylko nie jest sprzeczna z religią chrześcijańską, ale wręcz wyrosła z jej duchowego gruntu, z teologii, która ufała rozumowi i porządkowi stworzenia. Zanim jednak dojdzie do pojednania, trzeba zrozumieć, jak doszło do rozdzielenia, jak pierwotne roz-

<sup>5</sup> Ch. Millon-Delsol, *Skazani na konflikt*, tłum. D. Zańko, „Znak” 2002, nr 9, s. 25.

<sup>6</sup> K. Wilber, *Małżeństwo rozumu z duszą. Integracja nauki i religii*, tłum. H. Smagacz, Jacek Santorski & Co Agencja Wydawnicza, Warszawa 2008, s. 10.

różnienie nauki i religii przekształciło się w antagonizm rozdzielania. To właśnie wtedy narodziło się przekonanie, że można poszukiwać prawdy w nauce bez piękna, mądrości i świętości. I że można być osobą wierzącą, nie zważając na prawdę ani rozum. Lecz czyż nie przyszedł już czas, by odważyć się na spotkanie – nie w wojnie, lecz w dialogu? By znów uczynić rozum i wiarę towarzyszami tej samej drogi – ku sensowi?

## 2. Od rozróżnienia do oddzielenia i dystansu

Ruch istnienia, który codziennie nas otacza, tętni nieustannym pulsem tworzenia. Życie, w swej nieskończonej dynamice, zdaje się mówić, że jego siła rodzi się z napięcia, z niezgody, z jakiejś wewnętrznej walki. A jednak to nie konflikt jest jego źródłem, lecz różnorodność – współistniejąca w jedności, niczym barwy w świetle, które wydaje się białe tylko z pozoru. Choć nasza myśl chętnie osiada, wraca do znanych formuł, powtarza to samo, jedynie zmieniając słowa, to jednak prawdziwa metafizyczna energia istnienia przejawia się nie w monotonii, lecz w wyodrębnianiu. Tworzenie to nie zatrzymywanie w tym, co jest, lecz różnicowanie tego, co jest. Nawet Bóg, jak przypomina język biblijny, stwarza świat nie przez dodawanie, lecz przez „oddzielanie” (*wajjawdel*), oddzielając światło od ciemności, wodę od ładu stałego, dzień od nocy (Rdz 1,4; Rdz 1,7).

Żyjemy więc nie tylko w jedności, lecz w różnicy; uczestniczymy w nieustannym wydarzeniu różnicowania. To, co jedno, nie zawsze jest tożsame, często kryje w sobie wewnętrzną mnogość, rozpiętość sensów i znaczeń<sup>7</sup>. Odrębność wyłania się z jedności niczym pejzaż z porannej mgły. I my sami – dzień po dniu – różnicujemy: siebie, innych, świat, kultury. Nadajemy kształt rzeczywistości, oddzielając i rozpoznając wielość. Jesteśmy w tym geście podobni bogom. Lecz tam, gdzie pojawia się różnica, często rodzi się także napięcie: między biegunami, między myślą a uczuciem, między ciałem a duchem, między wiarą a rozumem, między jedną kulturą a inną. W platońskim dziedzictwie różnica niosła ze sobą także dystans, a oddzielenie pociągało za sobą opozycję. Elementy rozdzielone stawały naprzeciw siebie, często w sprzeczności, rzadziej w dialogu. Tak właśnie stało się też w relacji nauki i religii.

Tym bardziej warto zauważyć, że oddzielenie nauki od religii – ten moment rozpoznania ich odrębności – był jednym z bardziej twórczych gestów naszej kultury. Nie było to zerwanie, lecz wyodrębnienie. Nie zniszczenie, lecz dojrzałość. Nieprzejrzyste dotychczas zmieszanie ustąpiło miejsca wyraźnemu rozróżnieniu. I to właśnie w tym geście ujawnia się afirmacja istnienia. Religia przestała udawać

<sup>7</sup> „Filozof różnicy” Gilles Deleuze podkreślił nawet: „Wszystkie tożsamości są tylko udawane, wytwarzane jako optyczny »efekt« w toku głębszej gry, gry różnicy i powtórzenia”. *Idem, Różnica i powtórzenie*, tłum. B. Banasiak. „Colloquia Communia” 1988, nr 1–3 (36–38), s. 191.

naukę, a nauka – religię. Każda z nich przemówiła własnym głosem, posługując się odmiennym językiem, zmierzając ku innym celom, opierając się na innych metodach i wartościach. Tę różnicę należało nazwać, rozpoznać, uszanować. Po wiekach splątania spojrzenie człowieka rozwarstwiło się, otwierając nowe przestrzenie rozumienia: nauka, religia, sztuka, etyka – każda z nich znalazła swoje miejsce w naszej kulturze. Z jednej, jednolitej taflı wyłoniła się mozaika. To różnicowanie stało się cechą naszej kultury – trwałym ruchem ku wielości, nieodwracalnym rozszczepieniem pierwotnej jedni.

Lecz i tu czyhała pułapka: różnica, choć twórcza, mogła przemienić się w konflikt. Bogactwo mogło obrócić się w chaos. Jedność wielości – w wojnę. To, co miało być afirmacją, mogło stać się porzuceniem i negowaniem przeciwnika. Pierwszym tego śladem była decyzja nauki o zaniechaniu wielu pytań, które wcześniej stawiała metafizyka. W imię precyzji, metody i empirycznej pewności zamilkły pytania o sens, o istnienie, o cel, o wartości. Nauka wycofała się z obszarów, w których wcześniej była współuczestniczką duchowych zmagających. A jednak ślad tamtej całości, tamtego nieskończonego pragnienia rozumienia wszystkiego, pozostał. I dziś być może стоимy w miejscu, gdzie trzeba to różnicowanie zrozumieć na nowo, nie po to, by cofnąć czas, ale by nie zagubić się w samej różnicy. By nie zapomnieć, że rozdzielenie, które prowadziło do wolności, nie musi prowadzić do izolacji. Że rozróżnienie nie musi być rozpadem, a oddzielenie – wrogością

### 3. Rezultat rozdzielenia – pytania „jak?” i „dlaczego?”

Rozróżnienie, a następnie wyodrębnienie najpierw religii, a później nauki nie wynikało z podejrzenia, że jedna z nich skrywa coś, co podważa drugą. Nie chodziło o to, że nauka z definicji burzy fundamenty religii, a religia neguje ustalenia nauki. Przeciwnie, coraz wyraźniej zaczęto dostrzegać, że obie te dziedziny mówią o świecie w zupełnie różnych perspektywach. Nauka, ze swoją metodyczną precyzją, podjęła się dzieła wyjaśniania świata: jego praw, struktur, procesów. Religia zaś, we wszystkich swoich odcieniach, nie tyle świat tłumaczy, ile go osądza; mówi o sensie istnienia, dotyka doświadczenia bycia i uruchamia wyobraźnię, tę głęboką, egzystencjalną formę widzenia, która nie szuka dowodów, lecz znaczeń. Wydawało się więc, że próba zamiany ról, uczynienia z religii narzędzia wyjaśniania świata lub zmuszenia nauki do wypowiedzania się o sensie musi skończyć się nieporozumieniem. I choć to rozróżnienie miało przynieść porządek, kryje się w nim pewne niebezpieczeństwo: oto racjonalność zostaje zawłaszczona przez naukę, a moralność ograniczona jedynie do religii. Jakby świat umysłu i świat sumienia nie mogły ze sobą rozmawiać. Znamiennym świadectwem tej idei pozostaje list Galileusza do księżnej Krystyny, w którym uczony ten wyraził swoją głęboką intuicję: Bóg przemawia do człowieka przez dwie księgi. Jedna z nich to księga natury – zapisana językiem matematyki, odkrywana przez zmysły i rozum.

Druga – to księga Pisma, zawierająca prawdy moralne, duchowe, niemieszczące się w granicach empirycznego poznania<sup>8</sup>.

Cały mechanizm rozdzielania nauki i religii, a nawet ich wzajemnego przeciwstawienia, najłatwiej dostrzec poprzez analizę fundamentalnych pytań i udzielanych na nie odpowiedzi. Nauka nie może istnieć bez pytań, to one są motorem jej rozwoju. Zarazem jednak wykazuje daleko idącą ostrożność w formułowaniu odpowiedzi, uznając, że lepiej jest ich nie udzielić, niż przyjąć takie, które jedynie powierzchownie zaspokajają ciekawość. Religia natomiast działa odwrotnie – to nie pytanie, lecz odpowiedź znajduje się w centrum jej uwagi. Odpowiedź, która nie tyle rozwiązuje problem, ile wyraża sąd egzystencjalny i otwiera przestrzeń sensu. W pytaniu nauki poszukujemy rozwiązania, wiedzy, zrozumienia, porządku. Odpowiedź religijna niekoniecznie dostarcza wiedzy w sensie ścisłym, lecz odsłania znaczenie i wartość. I choć pytania naukowe oraz odpowiedzi religijne wydają się funkcjonować w różnych rejestrach, obie te formy myślenia są istotne dla ludzkiego doświadczenia. Co więcej, to, o co pyta nauka, wpływa na sposób, w jaki religia formułuje swoje odpowiedzi. I odwrotnie, sposób, w jaki religia odpowiada, może kształtować horyzont pytań naukowych.

Szczególną rolę w tym kontekście odgrywają dwa pytania, które leżą u podstaw naszego istnienia: „jak?” i „dlaczego?”. Pierwsze z nich odnosi się do sposobu istnienia rzeczy, do mechanizmów, struktury, prawidłowości. Drugie natomiast sięga głębiej, pyta o przyczynę, o cel, o sens. Gdy nauka operuje oboma pytaniami, jej relacja z religią jest bardziej złożona i bogata. Gdy jednak ogranicza się wyłącznie do pytania „jak?”, a pytanie „dlaczego?” eliminuje jako nienaukowe, wówczas powstaje rozdział nie tylko metodyczny, lecz także ontologiczny, oddzielenie dwóch sposobów rozumienia świata. Warto pamiętać, że pierwotnie pytania te nie były rozdzielone. Jak zauważał Stefan Szuman, dziecko formułując pytanie „czemu to jest takie?”, nie odróżnia jeszcze przyczyny od celu, sprawy od okoliczności, genezy od struktury.

Gdy dziecko pyta w sposób nieokreślony: „czemu to jest takie”, to nie wiemy, czy pyta ono o przyczynę, czy o cel, czy o sprawcę, czy o warunki i okoliczności, o motywy czy o przyczynę w ściślejszym znaczeniu tego słowa, o genezę czy o strukturę, czy żąda wyjaśnienia zjawiska, które mu się wydaje niezwykle, czy też chciałoby się dowiedzieć, o jakiejś nieznannej mu właściwości zjawiska<sup>9</sup>.

W dziecięcym pytaniu zawiera się jednocześnie „jak?” i „dlaczego?”, jedność poznania i przeżycia, funkcji poznawczej i egzystencjalnej. Dopiero w miarę dojrzwania dokonuje się wyraźne rozróżnienie tych dwóch typów pytań, a wraz z tym następuje koncentracja na pytaniu „jak?”. To zrozumiałe, w praktycznym życiu

<sup>8</sup> A.C. Crombie, *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, t. II, tłum. S. Łypaciewicz, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1960, s. 170.

<sup>9</sup> S. Szuman, *Rozwój pytań dziecka. Badania nad rozwojem umysłowości dziecka na tle jego pytań*, Nasza Księgarnia, Warszawa 1939, s. 29.

wyduje się bowiem ważniejsze wiedzieć, jak coś działa, niż dlaczego działa właśnie tak, a nie inaczej. Z tego nurtu zrodziła się nowożytna nauka i jej sposób poznania.

Wraz z tym rozwojem dokonało się więc nie tylko rozróżnienie, ale i rozdzielenie pytań „jak?” i „dlaczego?”. O ile pierwsze dało się osadzić w ramach badań przyczynowo-skutkowych, o tyle drugie coraz częściej zaczęto uważać za pozanaukowe. Już Francis Bacon przestrzegał, że w poznaniu potrzeba „ołowiu”, by trzymać się blisko ziemi, a nie „skrzydeł”, które unoszą ku spekulacji. Jednak eliminując pytanie „dlaczego?”, tracimy coś niezwykle istotnego – orientację w istnieniu, zrozumienie jego wewnętrznej logiki i sensu. Najłatwiej to dostrzec, gdy obserwujemy codzienne ludzkie zachowania. Gdy np. widzimy uśmiech na twarzy drugiego człowieka i zapytamy „jak to się dzieje?”, uzyskamy odpowiedź w kategoriach biologii: napięcia mięśni, impulsów nerwowych, reakcji chemicznych. Ale gdy zapytamy „dlaczego się uśmiecha?”, wchodzimy na zupełnie inny poziom – poziom znaczenia. Zrozumienie tego uśmiechu nie wymaga tylko wiedzy biologicznej, lecz przede wszystkim zdolności odczytania jego sensu. I właśnie tam, gdzie zaczyna się pytanie „dlaczego?”, kończy się czysta naukowa analiza, a pojawia się religijna interpretacja.

Domeną nauki, związaną z pytaniem „jak?”, stała się prawda poznania wyrażona przez zmatematyzowaną empirię. Jednak odpowiadając na to pytanie, łatwo przeoczyć sens i wartość, czyli sprawy, które wymykają się językowi liczb i wzorów, i które nie poddają się pomiarowi. Tego rodzaju wiedza potrafi odsłonić prawdę, ale nie zawsze można na jej podstawie mądrze postąpić. A przecież świat, w którym żyjemy, potrzebuje nie tylko odpowiedzi na pytania poznawcze, lecz również uzasadnienia. Pyta „dlaczego?”, gdyż każde zdarzenie domaga się powodu i sensu. A gdy nie potrafimy go odnaleźć, tworzymy go sami, aby móc zaspokoić potrzebę sensu. Te wykreowane uzasadnienia – ideologiczne, ekonomiczne, psychologiczne – bywają wygodne, lecz zwykle odsłaniają zaledwie margines sprawy. To zbyt mało. Pytanie „jak?” zawiera jedynie część odpowiedzi na pytanie „dlaczego?”. Zdarza się, że nie potrafimy dotrzeć do prawdziwej przyczyny, bo ta ukryta jest głęboko, nie tylko w świecie, ale i w umyśle sprawcy. Tak głęboko, że on sam mógł działać nieświadomie, kierowany siłami, których nie rozpoznaje. Wtedy pozostaje nam jedynie opis: chłodny, zewnętrzny, pozbawiony intencji. I choć opis bywa precyzyjny, nie zawsze wystarcza, bo nie wszystko, co istotne, da się zmierzyć. A nie wszystko, co da się zmierzyć, jest istotne.

#### 4. Nauka i religia w konflikcie

Wskazując nie tylko na samo rozdzielenie nauki i religii, lecz przede wszystkim na ich głębokie oddzielenie, warto wyraźnie podkreślić: pierwsze było zjawiskiem pozytywnym, drugie zaś doświadczeniem negatywnym. Rozdzielono bowiem dwie

dziedziny jednego ludzkiego ducha, by każda mogła rozwinąć się zgodnie z własną naturą; oddzielono je natomiast w sposób, który doprowadził do wzajemnego wyobcowania i niezrozumienia. Kluczowe pozostaje jednak pytanie: jaka nauka została oddzielona od religii i od jakiej religii?

U podstaw wszelkiej działalności naukowej leżą określone założenia o charakterze filozoficznym. To właśnie one warunkują możliwość istnienia nauki. Są to metafizyczne fundamenty, do których należą: przekonanie o istnieniu rzeczywistości zewnętrznej, założenie o możliwości jej poznania, choćby w minimalnym zakresie, intuicja prawdy, istnienie języka i reguł logiki. Ale na tych wspólnych fundamentach można wznieść bardzo różne gmachy. Można zbudować naukę zamkniętą wyłącznie w ramach empirycznego świata, naukę, w której nie ma miejsca na nic, co wykracza poza to, co mierzalne i sprawdzalne. W takiej konstrukcji sensowność poznawcza przypisywana jest jedynie twierdzeniom empirycznie weryfikowalnym, a wszystko inne – duch, wartość, sens – zostaje uznane za nieistotne, jeśli nie wręcz iluzoryczne. Za tą wizją nauki kryją się dwie potężne ideologie. Pierwsza oznacza, że jedynie wiedza naukowa zasługuje na miano prawdziwej wiedzy. Druga, że wyłącznie poznanie naukowe może odpowiedzieć na ludzkie pytania o sens i cel istnienia, a jeśli nie potrafi, należy wszystkie te pytania wyeliminować. Obie te idee, choć głęboko zakorzenione we współczesnym umyśle, są nie tyle konsekwencją nauki, ile jej filozoficzną reinterpretacją, często nieświadomioną. Wobec tego postawmy pytanie raz jeszcze: jaka wizja nauki została postawiona w opozycji do religii? I czy rzeczywiście musiało dojść do ich wzajemnego oddzielenia, czy może było to dzieło pewnego rodzaju światopoglądowego wyboru?

## 5. Jaka idea nauki sprzeciwiła się religii?

Samo pojęcie nauki nie należy do kategorii pojęć naukowych. Każda próba jego określenia wymaga bowiem wyjścia poza jej granice, w obszar refleksji metanaukowej<sup>10</sup>. Nauka nie jest w stanie zdefiniować samej siebie z wnętrza własnego aparatu pojęciowego. Warto także przypomnieć, że nauka, którą najczęściej konfrontuje się z religią, jest w istocie tworem nowożytności. Wcześniejsze epoki, jak dowodził choćby Edmund Husserl<sup>11</sup>, postrzegały naukę jako sposób opisu rzeczywistości, nie zaś jej pełnego wyjaśnienia czy kontroli. Współczesna teoria nauki podkreśla zresztą, że nowożytna nauka nie jest kontynuacją tradycji antyczno-średniowiecznego badania przyrody, lecz radykalnym zerwaniem z nią<sup>12</sup>. U podstaw tego no-

<sup>10</sup> Por. B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości. Rozprawy i wypowiedzi*, WFiS Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1993, s. 62.

<sup>11</sup> E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, tłum. J. Sidorek, Fundacja Aletheia, Warszawa 1993, s. 12-13.

<sup>12</sup> Por. np. M. Scheler, *Problem socjologii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, M. Skwieciński, w: *Problemy socjologii wiedzy*, red. A. Chmielecki, PWN, Warszawa 1985, s. 241 i nn.

wożytnego projektu znalazło się przekonanie o nieograniczonych możliwościach poznawczych ludzkiego rozumu oraz wiara w to, że nauka może dostarczyć absolutnej, niekwestionowalnej prawdy, dostępnej niezależnie od osoby badacza, historycznego kontekstu czy kulturowego uwikłania<sup>13</sup>. Uczony stawał się w tej wizji niemal boską figurą, zdolną do przekroczenia własnego człowieczeństwa, by formułować odpowiedzi wolne od emocji, tradycji czy wiary. Wiedza, którą osiąga, miała być etycznie obojętna: sama w sobie ani dobra, ani zła, niezależna od pytań moralnych itp. Uczeni zaś mieli być jedynie „biernymi fotografami przyrody”, rejestrującymi rzeczywistość i próbującymi odpowiedzieć jedynie na pytanie: jak to wszystko działa?

W ten sposób nauka wytworzyła pewien model racjonalności, który zaczął pełnić funkcję miary dla innych obszarów kultury. Wszystko, co z tym wzorcem pozostawało w sprzeczności – czy to religia, sztuka, etyka czy mit – zostawało zepchnięte na margines, jako nieweryfikowalne i przez to pozbawione poznawczej wartości. Nauka zdawała się obejmować całość rzeczywistości. Wydawało się, że wszystko, co warte poznania, już właściwie zostało odkryte, a dalszy rozwój nauki to jedynie uzupełnianie szczegółów, jak mówił Albert Michelson: „dopisywanie szóstego miejsca po przecinku”. Z takiego podejścia wyrosły dwie błędne postawy, które do dziś obecne są w środowiskach akademickich. Pierwszą z nich jest scjentyzm – ideologiczne przekonanie, że jedynie nauka dostarcza prawdziwego obrazu świata. Drugą pragmatyzm poznawczy, który redukuje sens nauki do jej praktycznej użyteczności, odbierając jej wymiar kontemplacyjny, zdolność do zadawania pytań fundamentalnych i dążenia do prawdy jako wartości samej w sobie.

Tak ujęta nauka jawi się jako narzędzie, które umożliwia człowiekowi całkowite poznanie wszechświata<sup>14</sup>. Rozwój nauki przedstawiany jest jako proces ciągły, niezakłócony, prowadzący ku ostatecznej prawdzie. Człowiek, uzbrojony w metodę naukową, miałby stać się panem świata, a jego wiedza – absolutna, niepodważalna – czyniłaby go niemal boskim zarządcą przyrody. Taki obraz nauki wzmocnił także dualistyczne myślenie, w którym człowiek zajmuje pozycję aktywnego, poznającego p o d m i o t u, zaś przyroda zostaje zredukowana do biernego p r z e d m i o t u poznania. Eksperyment naukowy, traktowany jako szczytowe narzędzie poznania, utrzymywał tę relację, nadając człowiekowi pełne prawo do manipulowania światem natury. Skoro bowiem natura miała być jedynie bezwonną materią, nie było już żadnych etycznych przeszkód, by traktować ją jak surowiec podlegający wyłącznej woli człowieka. Właśnie taka idea nauki musiała sprzeciwić się religii i zabiegać o rozdzielenie tych obszarów.

<sup>13</sup> P. Karloso, *Wie und warum entstehen wissenschaftliche Irrtümer?*, w: *Irrtümer in der Wissenschaft*, Herausgegeben von Dieter Czeschlik, Springer-Verlag, Berlin 1987, s. 1 i nn. Autor dowodzi, że wymiar faktograficzny przesłania dwa inne wymiary w nauce: historyczny i osobowy. I właśnie one są częstą przyczyną błędów.

<sup>14</sup> J. Polkinghorne, *Poza nauką*, Amber, Warszawa 1998, s. 13.

## 6. Jaka idea religii sprzeciwiła się nauce?

Religię, która w przeszłości była konfrontowana z nauką, trudniej uchwycić i opisać niż samą naukę. Nie tylko ze względu na ogromną różnorodność tradycji religijnych, ale także z powodu odmiennych, często subtelnych, elementów konstytuujących ich istotę. Mogą to być: wiara w Boga jako Najwyższy Byt, akcent położony na wyjątkowość doświadczenia świata, refleksja nad wymiarem egzystencjalnym i moralnym człowieka czy też duchowe przeżycie spotkania z tajemnicą istnienia. Gdy jednak mówimy „religia”, najczęściej mamy na myśli chrześcijaństwo, nie tylko jako religię, która w sposób decydujący ukształtowała kulturę Zachodu, ale też jako tę, która najpełniej wyraża ideę spotkania międzyludzkiego jako metafory i rzeczywistości spotkania z Bogiem.

Już na wstępie warto jednak oddalić pewien rozpowszechniony fałsz, który często towarzyszy analizie doświadczenia religijnego i zakłóca relacje z nauką. Jest nim przekonanie, że to religia „mówi zbyt wiele”, usiłując wyjaśnić sprawy, które przekraczają zdolności ludzkiego rozumu, i właśnie za tę ambicję bywa krytykowana przez naukę. Tymczasem bywa odwrotnie – to religia przestrzega przed pokusą zbyt śmiałego rozumienia. Ilustracją tej postawy może być bulla *In agro dominico* papieża Jana XXII z 1329 r., wydana niespełna rok po śmierci Mistrza Eckharta. Papież nie tyle potępiał konkretne tezy mistyka, ile raczej jego odwagę, by „zrozumieć więcej, niż było konieczne”<sup>15</sup>. Podobną ostrożność znajdziemy u św. Augustyna, który wyraźnie oddzielał porządek teologiczny od poznania naukowego: „Nie czyta się w Ewangelii – pisał – że Pan powiedział: Poślę wam Parakleta, który pouczy was o biegu słońca i księżyca. Chrystus pragnął uczynić nas chrześcijanami, a nie matematykami”<sup>16</sup>.

Jaka więc religia stała się w historycznym konflikcie z nauką i najczęściej ten konflikt przegrywała? W rzeczywistości była to religia ukształtowana przez dogmatyczną doktrynę, zinstytucjonalizowana, podporządkowana jurysdykcji i moralistycznej strukturze, w której, jak trafnie zauważył Dietrich Bonhoeffer: Bóg

<sup>15</sup> „Sane dolenter referimus, quod quidam hiis temporibus de partibus Theutonie, Ekardus nomine, doctorque, ut fertur, sacre pagine ac professor ordinis fratrum Predicatorum, plura voluit sapere quam oportuit et non ad sobrietatem neque secundum mensuram fidei, quia a veritate auditum avertens ad fabulas se convertit”. (Zaprawdę, z bólem musimy stwierdzić, że w tym czasie pewien mąż z krajów niemieckich imieniem Eckhart, jak słyhać doktor i profesor Pisma Świętego, należący do braci zakonu kaznodziejskiego, chciał zrozumieć więcej, niż było konieczne, nie zachowując przy tym trzeźwości i miary, jaką wyznacza wiara, albowiem ucho swe odwrócił od prawdy i zwrócił się ku ludzkim wymysłom). *In Agro dominico*, bulla papieża Jana XXII z 27 marca 1329 r., <http://www.eckhart.de/index.htm?bulle.htm> [dostęp: 20.05.2026].

<sup>16</sup> Św. Augustyn, *Przeciw Feliksowi*, w tenże, *Pisma przeciw manichejczykom*, tłum. J. Sułowski, ATK, Warszawa 1990, s. 216. Podobnie Galileusz: „Duch święty poucza nas, jak dojść do nieba, a nie o tym, jak niebo się obraca”.

był „korkiem do zatykania kłopotliwych dziur”<sup>17</sup>. Była to religia, w której obrazy wyobraźni traktowano jako rzeczywistość, przypisując im rangę faktów. Religia mówiąca o „zaświatach” w sensie dosłownym, redukowana do roli odpowiedzi na ludzką potrzebę radzenia sobie z przygodnością istnienia. W niej znaki, cuda i nadzwyczajne zjawiska zajmowały miejsce centralne, wytrącając przyrodzie jednorodność, zrozumiałość i porządek, o który zabiegała nauka. Religia ta stawiała się narzędziem realizacji prywatnych celów i pragnień, odsyłając człowieka do indywidualistycznego projektu zbawienia. W jej ramach to tylko wyobrażenia, nie rozum, nadawała sens doświadczeniu nadprzyrodzonemu.

W tym sensie nauka stawiała naprzeciw religii zredukowanej do subiektywnego mechanizmu zaspokajania potrzeb psychologicznych, a więc religii oderwanej od poznania, skupionej na spekulacji i cudowności<sup>18</sup>. Gdybyśmy mieli podsumować ten konflikt, można by powiedzieć: szacunek dla nauki rósł wprost proporcjonalnie do deprecjacji tej właśnie formy religii. I odwrotnie, trwanie w ramach religii rozumianej jako metafizyczna spekulacja i mistyczna wyobrażenia często łączyło się z wybiórczym traktowaniem lub całkowitym odrzuceniem nauki. Im bardziej religia stawiała się myśleniem oderwanym od świata, mistycznym, indywidualistycznym, skoncentrowanym na jednostkowym zbawieniu, tym bardziej pogłębiał się jej konflikt z nauką. Konsekwencją tego była utrata wiarygodności religii jako źródła poznania, a tym samym przekonanie, że nauka nie tylko może, ale wręcz powinna wystąpić przeciwko niej, dążąc do jej przewyciężenia, jako pozbawionej nawet odrobiny racjonalności i przepełnionej mitami i wymysłami. Jak pisał współczesny krytyk religii:

Wiara religijna jest po prostu nieuzasadnionym twierdzeniem w sprawach o fundamentalnym znaczeniu, szczególnie tam, gdzie obiecuje mechanizmy, dzięki którym życie ludzkie może uniknąć niszczącego działania czasu i śmierci. Wiara to po prostu łatwowierność<sup>19</sup>.

## 7. Nauka, religia i tajemnica – w stronę nowego pojednania

Jak łatwo zauważyć, oddzielanie nauki od religii i budowanie między nimi konfliktu umacniało się po stronie nauki wraz ze wzrastającym przekonaniem, że pytania o naturę świata można – a nawet należy – rozstrzygać bez odwoływania się do Boga czy jakiegokolwiek wyobrażeniowego porządku, z którym utożsamiano religię. Innymi słowy, im silniejsze było przeświadczenie, że wkrótce nauka da nam

<sup>17</sup> D. Bonhoeffer, *Listy i notatki z więzienia*, tłum. A. Morawska, A. Ściegienny, w: *idem, Wybór pism*, red. A. Morawska, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1970, s. 271.

<sup>18</sup> Por. R. Spaemann, *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009, s. 135.

<sup>19</sup> S. Harris, *Koniec wiary. Religia, terror i przyszłość rozumu*, tłum. D. Jamrozowicz, Błękitna Kropka, Nysa 2012.

pełną i samowystarczalną wiedzę o świecie, tym bardziej narastał konflikt, który musiał prowadzić do marginalizacji religii – łagodnej lub radykalnej. Sytuacja ta jednak ulega zmianie, gdy naukę zaczynamy postrzegać jako system otwarty – taki, który nie tylko dopuszcza elementy wyobraźni, ale także uznaje, że poza jego granicami istnieją kwestie fundamentalne dla poznania i istnienia człowieka. Dziś coraz częściej uświadamiamy sobie, że nauka to nie tylko narzędzie poznawcze, ale również pewna postawa umysłowa wobec świata, i że w jej strukturze wyobraźnia odgrywa istotną rolę. Przymiotnik „naukowy” przestaje być synonimem absolutnej, nieograniczonej ludzkiej mocy, a sama nauka traci pozory bezwzględnej pewności. Coraz częściej podważa się teoretyczne podstawy klasycznego scjentyzmu, co ma szczególnie wpływ na doświadczenie religijne. Jak zauważa jeden z myślicieli:

W nauce współczesnej przejawia się niewątpliwie otwarcie na transcendencję, w miarę jak sama nauka staje się coraz bardziej świadoma swoich ograniczeń. Ograniczeń, które nie są znakiem słabości, ale uznaniem faktu, że ludzkie kategorie poznawcze mają ograniczony zakres zastosowania wobec całej rzeczywistości. Nie są z niej wykluczone, lecz stanowią jej problematyczny horyzont<sup>20</sup>.

Jeśli bowiem w nauce postuluje się istnienie nieobserwowalnych bytów – takich jak elektrony, kwarki czy zakrzywienia czasoprzestrzeni – to konflikt z religią, która również operuje pojęciami bytów niewidzialnych, musi w naturalny sposób słabnąć. A czy można mówić o strukturze czasoprzestrzeni bez wyobraźni? Jak trafnie zauważono: „Byłoby czymś złym, gdyby wiara religijna była tylko efektem wyobraźni – ale sądzę, że jej brak często wiąże się właśnie z brakiem wyobraźni”<sup>21</sup>. Dzisiaj o taką wyobraźnię zabiega również nauka.

Konieczność odnowienia więzi między nauką a religią dostrzegana jest dziś jako jedno z najpilniejszych zadań. Nie tylko dlatego, że religii nie udało się wyeliminować, ale przede wszystkim dlatego, że jej zepchnięcie na margines prowadzi do niebezpiecznej utraty integralności ludzkiego doświadczenia świata. Wiąże się to również z próbami nowego ugruntowania samej nauki – pojmowanej już nie tylko jako narzędzie poznawcze czy generator technologicznej mocy, ale także jako forma uczestnictwa w tajemnicy istnienia<sup>22</sup>. Tajemnica, wcześniej traktowana jako coś irracjonalnego, dziś powraca w samym sercu nauki. Oczywiście, ma ona inny charakter niż w religii, lecz co do zasady pełni podobną funkcję – staje się znakiem tego, co przekracza ludzkie poznanie. Można wręcz powiedzieć, że współczesny uczony, który nie dostrzega tajemnicy w swojej pracy, nie rozumie w pełni jej głębi. François Mauriac nazwał człowiekiem religijnym tego, „kto jeszcze nie

<sup>20</sup> E. Agazzi, *Granice wiedzy naukowej a hipoteza transcendencji*, w: *Refleksje na rozdrożu. Wybór tekstów z pogranicza wiedzy i wiary*, red. S. Wszolek, Biblos, Tarnów 2000, s. 189.

<sup>21</sup> M. Heller, *Wyobraźnia w nauce i doświadczeniu religijnym, czyli mały traktat o machaniu rękami i molach jedzących literaturę*, „Znak” 1997, nr 2, luty, s. 7.

<sup>22</sup> Jeśli Einstein podkreśla, że nie interesuje go w istocie to lub tamto zjawisko, lecz chce poznać „zamyśl Boga” – to wyraźnie wskazuje na udział w tej tajemnicy.

wie, że nie ma żadnych tajemnic, i żyje nimi”<sup>23</sup>. To samo można dziś odnieść do uczonego: uświadamia on sobie coraz wyraźniej nie tyle wszechmoc nauki, ile jej niedostateczność w obliczu pełni rzeczywistości. Dla niektórych (jak Fritjof Capra) ta zmiana w nauce jest na tyle głęboka, że zdaje się zbliżać do intuicji obecnych w mistycyzmie Wschodu<sup>24</sup>. Tajemnica, którą filozofowie dawniej próbowali ująć – jak choćby Leibniz, wskazujący na racjonalność natury wybierającej najprostsze rozwiązanie – została w toku dziejów nauki zapomniana lub błędnie utożsamiona z irracjonalizmem. Wszystko zaczęło się od trzech wielkich greckich koncepcji świata – związanych z Platonem, Arystotelesem i Archimedesem. Klasyczna nauka przez wieki opierała się na arystotelesowskim ujęciu przyczynowości<sup>25</sup>. Badacz miał szukać przyczyn zjawisk, często pierwszych przyczyn, koncentrować się na „jakościach świata” i tym samym usuwać tajemnice. Platon z kolei wiązał poznanie z matematyką, a nie z doświadczeniem zmysłowym. Dopiero Archimedes zapoczątkował model nauki, który znamy dziś, oparty na empirycznym testowaniu matematycznych teorii. To do tej archimedesowej postawy – „więcej matematyki” – zdaje się dziś powracać współczesna nauka, w duchu platońskim. Jak zauważał Erwin Schrödinger, matematyka to „zbiór wszystkich prawdziwych twierdzeń”. Jeszcze dosadniej wyraża to Roger Penrose, według którego świat jest strukturą podporządkowaną ponadczasowym prawom matematycznym<sup>26</sup>. A Alfred North Whitehead mówił wprost: „Istnieje jakaś czekająca na odkrycie tajemnica, i to ona stanowi siłę napędową badań naukowych”<sup>27</sup>.

Współczesna nauka nie tylko więc pogodziła się z istnieniem tajemnic, ona na nich się opiera. Badacz ma świadomość, że jest w nie zaangażowany<sup>28</sup>. Nauka stała się dynamicznym procesem, otwartym na możliwość rewizji aktualnej wiedzy, akceptującym nieoznaczoność i uznającym, że akt obserwacji współkształtuje zjawisko. Na najbardziej fundamentalnym poziomie rzeczywistości nie ma już tylko rozciągłej materii, są za to wartości i akty wyboru. Uczony rozumie, że nauka dotyczy rzeczywistości, ale nie jest jej bezpośrednim odbiciem. W rozwijaniu modeli naukowych jest miejsce na tajemnicę, wyobraźnię, a nawet marzenia. Trzeba zapytać: skąd ta zmiana? Związana jest ona z umocnieniem teorii sprawczości,

<sup>23</sup> F. Mauriac, *Życie Jezusa*, tłum. J. Kossakowska, Pax, Warszawa 1965, s. 28.

<sup>24</sup> F. Capra, *Tao fizyki. W poszukiwaniu podobieństw między fizyką współczesną a mistycyzmem Wschodu*, tłum. P. Macura, Rebis, Poznań 2001, s. 17 („w stronę poglądu na świat, który jest podobny do poglądów wyznawanych przez wschodni mistycyzm”).

<sup>25</sup> Arystoteles podkreślał: „przedmiotem naszych badań są zasady (*arcas*) i przyczyny (*aitias*) bytu”. Arystoteles, *Fizyka*, V, 1, 1025b.

<sup>26</sup> R. Penrose, *Makroświat, mikroświat i ludzki umysł*, przeł. P. Amsterdamski, Prószyński i S-ka, Warszawa 1997, s. 18.

<sup>27</sup> A.N. Whitehead, *Nauka i świat nowożytny*, tłum. M. Kozłowski, M. Pieńkowski OP, Znak, Kraków 1987, s. 35.

<sup>28</sup> Gabriel Marcel pisał: „tajemnica jest czymś, w co zostaję zaangażowany, a więc w konsekwencji do istoty jej należy, że nie znajduje się cała przede mną”. *Idem, Być i mieć*, tłum. D. Eska, Pax, Warszawa 1998, s. 145.

emergencji i ewolucji, a także z nowym docenieniem pytania „dlaczego?”. Jeśli bowiem uznajemy, że byty wyższe pojawiają się poprzez organizację bytów niższych, to nie wystarczy już pytać „jak?”, lecz trzeba również zapytać, „dlaczego właśnie tak?”. Nauka, niejako wbrew sobie, zmusza się dziś do przekraczania własnych granic i zbliża się do terytoriów, które niegdyś były domeną religii czy filozofii. Co więcej, współczesna fizyka czy kosmologia nie tylko dopuszczają pytania o „dlaczego?”, ale starają się na nie odpowiadać. Można dziś np. pytać nie tylko o to, jak i e są wymiary wszechświata, ale i d l a c z e g o są właśnie trzy. Odpowiedź? Gdyby było ich więcej, orbity planet byłyby niestabilne. A zatem: pytania o sens, cel i wartość – choć wciąż trudne – powracają do naukowego dyskursu. Coraz częściej nauka zawiesza „zdroworozsądkowy” obraz świata. Uznaje, że rzeczywistość, do której przywykliśmy, jest radykalnie inna. Trudniej jednak zaakceptować konsekwencje tego stanu rzeczy, gdy dotyczą one człowieka. Jeśli bowiem człowieka sprowadzić do neuronów, genów i molekuł, to z nauki zaczynają wypływać pytania, których dawniej unikała: o wolną wolę, tożsamość, moralność.

Coraz częściej sama nauka problematyzuje pojęcie rzeczywistości, które przez wieki wydawało się oczywiste. Na pierwszy rzut oka odpowiedź na pytanie, czym jest rzeczywistość, wydaje się prosta – odnosimy ją do przedmiotów fizycznych, ludzi, zwierząt, czyli tego, co uchwytne, namacalne. Nie przypisujemy jej jednak miłości, dobroci czy pięknu. Taki sposób myślenia to wyraz klasycznej ontologii, zgodnie z którą rzeczywistość to byt istniejący niezależnie od obserwatora, stawiający opór i możliwy do uchwycenia „z zewnątrz”. Właśnie tę rzeczywistość opisywała przez wieki nauka, często dostarczając podstaw pod naiwny materializm. Nadal wielu ludzi wyznaje taką wiarę – w istnienie jedynie tego, co rozciągle, widzialne i mierzalne. Dziś jednak wiemy, że rzeczywistość nigdy nie ukazuje się nam „sama z siebie”, lecz zawsze za pośrednictwem teorii, modeli i narzędzi tworzonych przez samych naukowców. Wiemy również, że taka klasyczna ontologia nie wystarcza do opisu np. cząstek elementarnych czy całego Wszechświata. Współczesna nauka pokazuje, że świat nie może być zredukowany do układu deterministycznych interakcji. Na najbardziej fundamentalnym poziomie rzeczywistość nie jest ani deterministyczna, ani – paradoksalnie – materialna w klasycznym sensie. Ontologia ta okazuje się trafna jedynie w skali makroskopowej.

Nauka uświadamia sobie dziś również własną ograniczoność – nie jest działalnością boską, lecz ludzką, a więc uwarunkowaną przez czynniki indywidualne, społeczne, kulturowe, a nierzadko nawet polityczne. Jak każda forma ludzkiej aktywności, nauka nosi w sobie ślady naszych słabości, przekonań i ograniczeń poznawczych. W świetle tego nowego spojrzenia zanika przekonanie, że prawda naukowa – tylko dlatego, że jest „naukowa” – może automatycznie uchylać lub unieważniać treści religijne. Okazuje się bowiem, że sama nauka, podobnie jak religia, zawiera w sobie elementy niepewności, zależności kulturowych oraz historycznych kontekstów. Z tego względu religia może stać się istotna dla nauki, poma-

gając uczonemu pozbyć się złudnych pewników, które w przeszłości bywały brane za oczywistości. Współczesna nauka nie ogranicza się już do opisu rzeczywistości doświadczalnej i odpowiedzi na pytanie „jak to działa?”. Jej celem staje się coraz częściej próba zrozumienia, a nie poznania. Postawa ta pochodzi z tradycji humanistycznej i religijnej, a dziś z powodzeniem adaptowana jest przez fizyków i przyrodników. Zrozumieć rzeczywistość to nie tylko prowadzić eksperymenty i zbierać dane empiryczne, lecz przede wszystkim sprowadzać te doświadczenia do logicznych i matematycznych struktur, które nadają im głębszy sens.

## 8. Religia dzisiaj – religia „odczarowana”

Namysł nad religią we współczesnym świecie łatwo może prowadzić do jej mistyfikacji, czyli ukrycia rzeczywistego charakteru jej obecności i roli, także w relacji do nauki. Wśród intelektualistów często podkreśla się kulturową wartość religii oraz jej znaczenie dla rozwoju osobowego człowieka. Zwraca się uwagę na jej terapeutyczny potencjał, który daje nadzieję na wzmocnienie roli religii w życiu jednostki i kultury. Wszystkie te obserwacje są słuszne, ale nie dotyczą istoty problemu – nie wyjaśniają nowego miejsca religii w świecie współczesnym, a zwłaszcza nie uwzględniają wpływu, jaki wywierają na nią współczesne nauki. W centrum uwagi staje zazwyczaj fakt, że człowiek współczesnej kultury Zachodu – często neurotyczny i zagubiony – może znaleźć w religii ukojenie i wewnętrzne oparcie. W takim ujęciu religia staje się ważna nie ze względu na treść wiary, ale z uwagi na swoją funkcję: pomaga jednostce wyjść z kryzysu egzystencjalnego, zapanować nad lękiem i odnaleźć sens. Taka „terapeutyczna” funkcja religii, choć realna i potrzebna, nie wymaga jednak budowania nowych relacji z nauką. Gdy religia redukuje się do narzędzia zaspokajania psychicznych potrzeb, pozostaje poza obszarem rzeczywistego dialogu z poznaniem naukowym. Dlatego pytając o religię dzisiaj, należy skierować uwagę nie na to, czego oczekuje od niej współczesny człowiek, lecz na samą religię – co się z nią dzieje? Czy jej obecna sytuacja umożliwia zmianę relacji z nauką?

Nie trzeba być badaczem religii, by zauważyć, że współczesna religijność coraz rzadziej formułuje tezy o „tamym świecie”. Religia przestaje być wyłącznie doświadczeniem duchowym w tradycyjnym sensie – staje się raczej określonym sposobem bycia człowieka w świecie. Wszelka próba przywrócenia religii, która narzucałaby przemocą prawdy wiary i stosowała przymus w imię „dobra zbawienia”, nie ma dziś szans na akceptację w świecie kultury naukowej. W nowym kontekście religijność nie sprowadza się do praktyk rytualnych, lecz jawi się jako droga budzenia wrażliwości na tajemnicę istnienia, transcendencję bytu i sens życia. Człowiek religijny żyje dziś w świecie zsekularyzowanym, musi zmierzyć się z pluralizmem światopoglądów – ale jednocześnie pozostać wierny swojej

duchowej tożsamości. Kościoły stają się jedną z wielu instytucji obecnych na „rynku religijnym” i coraz częściej tracą monopol na duchowość. Jednak spadek znaczenia religii instytucjonalnej nie oznacza automatycznie osłabienia samej religijności. Przeciwnie, dla autentycznej więzi z Bogiem konieczne staje się odkrycie głębokiej więzi z drugim człowiekiem. W tym ujęciu religia przekracza ideę „Boga zaświatów” i staje się propozycją doświadczenia duchowego, które ma ożywiać codzienną egzystencję. Zamiast – jak to bywało dawniej – skupiać się wyłącznie na „zbawieniu duszy”, współczesna religijność oferuje ludziom drogę duchowego rozwoju, angażując nie tylko sferę biologiczną czy materialną, lecz przede wszystkim duchową. Wiara i płynące z niej życie duchowe nie są już efektem tajemniczej informacji, ale rodzą się z osobowego spotkania z kimś, kto dzieli się swoim doświadczeniem wiary. W nowej religijności osłabia się również indywidualizm. Niedojrzała relacja z innymi często prowadziła do zniekształconych wyobrażeń o Bogu. Postawa duchowa może dziś przyjąć formę pokornej rezygnacji z roszczeń: „Nie oczekuję dla siebie niczego, o nic nie proszę. Rezygnuję – próbuję rezygnować – z domagania się czegokolwiek. Mówię: Boże, zrobisz ze mną, co zechcesz. Być może nic. Godzę się, by mnie więcej nie było”<sup>29</sup>.

## 9. Nowe relacje

Jakie wnioski można wyciągnąć dla nauki i religii z analizy współczesnej sytuacji? Przede wszystkim warto podkreślić, że dzisiejsza nauka posiada wiele cech, które sprawiają, że łatwiej być człowiekiem religijnym, gdy rzeczywiście wniknie się w jej głębię, niż gdy się ją pomija lub odrzuca. Potwierdza to znana maksyma Ludwika Pasteura: „Odrobina nauki oddala od Boga, lecz głęboka nauka prowadzi do Niego”. Współczesny klimat naukowy sprzyja religijności – nie dlatego, że odbiera nauce jej siłę oddziaływania, lecz dlatego, że tę siłę pogłębia. Rozum naukowy, w dialogu z religią, nie staje się mniej rozumny, przeciwnie, staje się pełniejszy, bardziej otwarty i samokrytyczny. Gdzie dostrzec te elementy?

Po pierwsze, nauka sama ujawnia, że istnieją obszary ludzkiego życia, kultury i rzeczywistości, które są niepoznawalne przy użyciu metod właściwych naukom przyrodniczym. Świat okazuje się znacznie bogatszy niż to, co może uchwycić „szkiełko i oko”. Nauka – paradoksalnie – pogłębia dziś świadomość ograniczoności własnego poznania.

Po drugie, nauka pozwala dostrzec, że świat religii nie jest jedynie zbiorem zmyślonych opowieści, lecz stanowi próbę zachowania otwartości człowieka na duchowy wymiar istnienia. Wynika z tego, że racjonalność nie może być rozumiana wyłącznie w kategoriach naukowych. Tak samo jak moralność czy sens nie

<sup>29</sup> P. Ricoeur, *Życie aż do śmierci oraz fragmenty*, tłum. A. Turczyn, Universitas, Kraków 2007, s. 79.

należą wyłącznie do domeny religii, tak racjonalność nie powinna być definiowana tylko przez naukę. Mimo że nauka posiada dziś społeczny monopol na wiedzę o świecie, to u podstaw dążenia do prawdy leży nie tylko poszanowanie autonomii poszczególnych obszarów (w tym nauki i religii), ale także wzajemna otwartość i zdolność do dialogu. Istnieją bowiem istotne sfery ludzkiego doświadczenia, które nie mieszczą się w ramach empirii, ale nie są przez to irracjonalne. Również religia i pojęcie Boga powinny być poszukiwane w przestrzeni rozumnej refleksji, a nie w ignorancji i infantylnych wyobrażeniach.

Prawdą jest, że wraz z rozwojem nauki kończy się epoka „sielskiej” i spokojnej wiary. Rozpoczyna się czas wiary otwartej, której nie można po prostu „mieć” – trzeba jej nieustannie szukać, zdobywać ją przez pracę umysłu, woli i konfrontację z wiedzą. Jeżeli Bóg miałby być obecny tylko w niezwykłych, rzadkich zjawiskach lub zamknięty w dogmatycznym umyśle, wówczas byłby niemal nieobecny w świecie, a religia skazana na marginalizację. Tymczasem Bóg nie jest tym, który „zapełnia luki” w naszym poznaniu – nie istnieje tylko tam, gdzie nauka jeszcze nie dotarła. Tego typu myślenie prowadzi do religijności zamkniętej i podatnej na upadek. Jednocześnie dla samej nauki utrata metafizycznego wymiaru (np. w wyniku konfliktu z religią) oznacza poważne zubożenie. Nauka bez pytania o sens, o znaczenie życia, śmierci, dobra i zła – staje się bezduszna. Dopiero związek z religią może przywrócić jej metafizyczną głębię, bez której to, co fizyczne, pozostaje powierzchowne i pozbawione znaczenia.

Nauka i religia mogą więc wejść w symbiotyczny związek, w którym pytanie o prawdę staje się jednocześnie pytaniem o Boga. W tym sensie nauka wciąga religię w konieczność racjonalnej refleksji, nie pozwalając jej szukać tajemnicy tam, gdzie mamy do czynienia jedynie z brakiem wiedzy lub wręcz z ignorancją. Z kolei religia zmusza naukę, by nie zapominała o pytaniach o wartości, sens, cel i człowieka. Wymaga, by nauka – poza opisem świata – dostrzegała również to, dlaczego ten świat istnieje i co znaczy być człowiekiem w jego obrębie. Wiara, pozbawiona odniesienia do współczesnej wiedzy, staje się martwa. Nauka, odcięta od wymiaru metafizycznego, staje się bezduszna. Ich nowe relacje nie polegają już na walce, ale na wzajemnym ubogaceniu.

## Zakończenie

Jeszcze niedawno pas graniczny między nauką a religią był zaminowany. Ktokolwiek próbował go przekroczyć – czy to od strony nauki, czy religii – musiał liczyć się z poważnymi konsekwencjami, niekiedy wręcz ze „śmiercią” symboliczną w danej wspólnoty. Dziś wydaje się, że udało nam się rozbroić ten obszar, dostrzegając, że nie wszystko, co ważne i istotne, należy do domeny nauki, i jednocześnie że nie wszystko, co irracjonalne, niejasne czy „bajkowe” jest religią. Po rozmino-

waniu tego pasa granicznego coraz łatwiej zauważyć obopólne korzyści. Nauka może zaoferować religii obronę przed fanatyzmem, a religia nauce ochronę przed triumfalizmem i redukowaniem świata do czysto empirycznego oglądu. Dzięki nauce człowiek religijny zmuszony jest zachować czujność i nie stosować „taryfy ulgowej” wobec własnych przekonań. Potrzebny jest tu rozum, krytyczna analiza i intelektualna uczciwość. Bez nauki ten wewnętrzny wysiłek mógłby zaniknąć. Religia również nie może zamilknąć w obliczu nauki, zniknąć czy zatrzeć śladu swego istnienia przed poznaniem racjonalnym. Jak trafnie ujął to przedstawiciel szkoły frankfurckiej, który po latach wrócił do ortodoksji żydowskiej: „Ocalenie bezwarunkowego sensu bez Boga jest daremne” (*Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel*)<sup>30</sup>.

Można więc powiedzieć, że nauka, jeśli chce na nowo postawić pytanie o sens, musi dokonać czegoś, co można nazwać drugim oświeceniem. Pierwsze oświecenie było ucieczką ze świata ku jego analizie, skoncentrowaniem się na pytaniu „jak?”, zawężeniem racjonalności do rozumu naukowego i często konfrontacją z religią. Drugie oświecenie to powrót do świata, postawienie pytania „dlaczego?”, przywrócenie do nauki refleksji nad moralnością, wartościami i sensem, jako istotnych elementów poznania. W tej perspektywie Prawda, o którą tak intensywnie zabiega nauka, spotyka się z Dobrem, na które wskazuje religia. Tego drugiego oświecenia nie da się dokonać bez religii, która przez wieki strzegła innego wymiaru istnienia niż tylko materialny, i która nie przestaje troszczyć się o sens i moralność.

To wszystko jest możliwe, ponieważ ten sam człowiek, który poszukuje prawdy o świecie w nauce, odkrywając prawa natury, jest również tym, który nie może zrezygnować z pytania o sens istnienia, własnego i wszelkiego. W nauce mówi: *poznaję*, w religii: *wierzę*. Jednak owo „rozbrojenie” relacji między nauką a religią nie oznacza zniesienia różnic. Nie chodzi o zatarcie granic, które wykształciły się w kulturze, różnorodność tych obszarów należy zachować. Nauka nie rozwija się jedynie poprzez gromadzenie faktów, ale także przez zmianę perspektywy i przełamywanie intelektualnych schematów. I właśnie w tym – w tworzeniu nowej perspektywy – religia może odegrać istotną rolę. Duchowy wymiar istnienia domaga się od religii odrębności od nauki, ale nie jej izolacji. Nauka i religia – choć różne – okazują się sobie nawzajem potrzebne. Bez racjonalności naukowej religia łatwo ulega fanatyzmowi i fundamentalizmowi. Z kolei bez racjonalności religijnej nauce grozi coś innego: zamknięcie w czysto materialnym, wyjałowionym świecie, z którego znika pytanie o sens.

Choć nauka nie może dowieść ani obalić istnienia Boga, coraz częściej dopuszcza myślenie i życie jakby Bóg był, uznając, że niektóre kwestie poznawcze i aksjologiczne wykraczają poza jej kompetencje. Jak zauważył Paul Davies:

<sup>30</sup> M. Horkheimer, *Was wir 'Sinn' nennen, wird verschwinden*, w: *idem, Gesammelte Schriften VII*, S. Fischer/Frankfurt/M. 1985, s. 351.

„Nauka dostarcza pewniejszej drogi do Boga niż religia”<sup>31</sup>. Z kolei formuły: *Credo ut intelligam* (wierzę, aby rozumieć) oraz *Intellego ut credam* (rozumiem, aby wierzyć) wskazują na głęboką jedność procesu poznawczego i religijnego.

Na tej nowej drodze zyskuje także religia. Bez krytycznej racjonalności staje się łatwo sprawą prywatnych gustów, pogrążając się w mitach i przesądach. Od nauki religia może nauczyć się samoograniczenia, nie tracąc głębi, ale odzyskując wiarygodność. Jak pokazuje przykład Mistrza Eckharta i jego sporów z papieżem, błędem jest szukanie Boga w projekcjach własnych wyobrażeń. Dwukierunkowy ruch – od nauki do religii i od religii do nauki – jest możliwy, ponieważ człowiek zdolny jest wyjść poza dane doświadczenia, by w poszukiwaniu prawdy ukierunkować się na to, co ostateczne i fundamentalne. Religia zatem nie ogranicza nauki ani nie odbiera jej skuteczności. Raczej zaprasza ją do otwarcia się na inny wymiar istnienia – na to, co przekracza empiryczne dane, ale nie jest sprzeczne z rozumem.

## Literatura

Agazzi E., *Granice wiedzy naukowej a hipoteza transcendencji*, w: *Refleksje na rozdrożu*.

*Wybór tekstów z pogranicza wiedzy i wiary*, red. S. Wszolek, Biblos, Tarnów 2000.

Aristoteles, *Fizyka*, V, 1, 1025b.

Augustyn A. św., *Przeciw Feliksowi*, w tenże, *Pisma przeciw manichejczykom*, tłum. J. Sułowski, ATK, Warszawa 1990.

Barbour I.G., *Christianity and the Scientist*, Association Press, New York 1960.

Bonhoeffer D., *Listy i notatki z więzienia*, tłum. A. Morawska, A. Ściegienny, w: *idem*, *Wybór pism*, red. A. Morawska, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1970.

*In Agro dominico*, bulla papieża Jana XXII z 27 marca 1329 r., <http://www.eckhart.de/index.htm?bulle.htm> [dostęp: 20.05.2026].

Capra F., *Tao fizyki: w poszukiwaniu podobieństw między fizyką współczesną a mistycyzmem Wschodu*, tłum. P. Macura, Rebis, Poznań 2001.

Crombie A.C., *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, t. II, tłum. S. Łypacewicz, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1960.

Deleuze Ch., *Różnica i powtórzenie*, tłum. B. Banasiak, „Colloquia Communia” 1988, nr 1–3 (36–38).

Gombrowicz W., *Dziennik 1967–1969*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1992.

Harris S., *Koniec wiary. Religia, terror i przyszłość rozumu*, tłum. D. Jamrozowicz, Błękitna Kropka, Nysa 2012.

Heller M., *Wyobrażenia w nauce i doświadczeniu religijnym, czyli mały traktat o machaniu rękami i molach jedzących literaturę*, „Znak” 1997, nr 2, luty.

Horkheimer M., *Was wir ‘Sinn’ nennen, wird verschwinden*, w: *idem*, *Gesammelte Schriften* VII, S. Fischer/Frankfurt/M. 1985.

Husserl E., *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, tłum. J. Sidorek, Fundacja Aletheia, Warszawa 1993.

<sup>31</sup> P. Davies, *Bóg i nowa fizyka*, tłum. P. Amsterdamski, Cyklady, Warszawa 1996, s. 9.

- Karloso P., *Wie und warum entstehen wissenschaftliche Irrtümer?*, w: *Irrtümer in der Wissenschaft*, Herausgegeben von Dieter Czeschlik, Springer-Verlag, Berlin 1987.
- Scheler M., *Problem socjologii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, M. Skwieciński, w: *Problemy socjologii wiedzy*, red. A. Chmielecki, PWN, Warszawa 1985.
- Marcel G., *Być i mieć*, tłum. D. Eska, Pax, Warszawa 1998.
- Mariański J. ks., *Co mówi „duch czasu” – sekularyzacja religii i społeczeństwo postseku-larne*, „Roczniki Nauk Społecznych” 2004, t. XXXII, z. 1.
- Mauriac F., *Życie Jezusa*, tłum. J. Kossakowska, Pax, Warszawa 1965.
- Millon-Delsol Ch., *Skazani na konflikt*, tłum. D. Zańko, „Znak” 2002, nr 9.
- Penrose R., *Makroświat, mikroświat i ludzki umysł*, przeł. P. Amsterdamski, Prószyński i S-ka, Warszawa 1997.
- Polkinghorne J., *Poza naukę*, Amber, Warszawa 1998.
- Ricoeur P., *Żyć aż do śmierci oraz fragmenty*, tłum. A. Turczyn, Universitas, Kraków 2007.
- Spaemann R., *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009.
- Szuman S., *Rozwój pytań dziecka. Badania nad rozwojem umysłowości dziecka na tle jego pytań*, Nasza Księgarnia, Warszawa 1939.
- W co wierzy ten, kto nie wierzy (II)*, „Życie Duchowe” 2001, nr 26.
- Whitehead A. N., *Nauka i świat nowożytny*, tłum. M. Kozłowski, M. Pieńkowski OP, Znak, Kraków 1987.
- Wilber K., *Małżeństwo rozumu z duszą. Integracja nauki i religii*, tłum. H. Smagacz, Jacek Santorski & Co Agencja Wydawnicza, Warszawa 2008.
- Wolniewicz B., *Filozofia i wartości. Rozprawy i wypowiedzi*, WFiS Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1993.

