



KS. MARIAN SZCZEPAN MACHINEK
UNIwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie
MARIAN.MACHINEK@GMAIL.COM
ORCID: 0000-0002-1857-1018

PROBLEM TRZECH MIAST. O WARUNKACH DIALOGU MIĘDZY WIARĄ, NAUKĄ I TECHNIKĄ

DOI: <https://doi.org/10.12775/TiCz.2024.020>

Streszczenie. Do Tertuliańskiej diady Aten i Jerozolimy, która symbolicznie określa relację wiary i rozumu, a tym samym teologii i nauki, należy współcześnie dodać jeszcze trzecie „Miasto”: Dolinę Krzemową. Oznacza ona nowy typ związku nauki, techniki i obrazu świata, który z jednej strony stanowi istotne wezwanie dla refleksji filozoficznej i teologicznej, z drugiej zaś wykazuje tendencje do formułowania tez filozoficzno-teologicznych. Celem niniejszego artykułu jest analiza wybranych przeszkód w owocnym dialogu trzech „Miast”, który jest nie tylko możliwy, ale także niezbędny. Zakłada on przede wszystkim przestrzeganie granic metodologicznych, bez czego niemożliwe jest ustalenie punktów stycznych między tymi trzema spojrzeniami na rzeczywistość. Dialog wymaga otwarcia i wzięcia pod uwagę nie tylko najnowszych osiągnięć wiedzy naukowej i dociekań filozofii, lecz także współczesnych koncepcji teologicznych, szczególnie tych dotyczących Stwórcy i stworzenia świata. W ponad trzydzieści lat od ogłoszenia encykliki Jana Pawła II *Fides et ratio* o wzajemnej relacji wiary i rozumu warto ponownie postawić pytanie o warunki dialogu Jerozolimy, Aten i Doliny Krzemowej.

Słowa kluczowe: teologia, nauka, technika, Dolina Krzemowa, wyjaśnienia ostateczne, ewolucja, Stwórca, ateizm.

Abstract. The Problem of the “Three Cities”: The Conditions for Dialogue Between Faith, Science, and Technology. Tertullian’s dyad of Athens and Jerusalem, which symbolically defines the relationship between faith and reason, and thus between theology and science, must be expanded today to include a third “City”: Silicon Valley.

It represents a new type of relationship between science and technology, which, on the one hand, poses an important challenge to philosophical and theological reflection, and on the other, tends to encourage the formulation of philosophical and theological theses. The aim of this article is to analyze selected obstacles to a fruitful dialogue between the three "Cities," a dialogue which is not only possible, but also necessary. Above all, it presupposes the observance of methodological boundaries, the absence of which makes it impossible to establish points of contact between the three views of reality. Dialogue requires that not only the latest scientific knowledge and philosophical insights be opened up and taken into account, but also contemporary theological concepts, especially those concerning the Creator and the creation of the world. More than thirty years after the promulgation of Pope John Paul II's encyclical *Fides et ratio* on the reciprocal relationship between faith and reason, it is worth reopening the question of the conditions for dialogue between Jerusalem, Athens, and Silicon Valley.

Keywords: theology, science, technology, Silicon Valley, ultimate explanations, evolution, Creator, atheism.

Przekonanie, że relacja współczesnej wiedzy i bazujących na niej technologii z jednej strony oraz wiary religijnej wraz z przynależącą do niej teologią z drugiej naznaczona jest nieuchronnym konfliktem, należy do szeroko rozpowszechnionych opinii. Konflikt ten ma wynikać z niemożności pogodzenia tego, co faktyczne (wiedza) z tym, czego istnienia nie da się udowodnić (wiara). Wszystkie zastrzeżenia wobec światopoglądu „naukowego”, jak paradoksalnie „wierzą” zwolennicy tej tezy, prędzej czy później uzyskają ostateczne wyjaśnienie – oczywiście na niekorzyść wiary religijnej – w ramach obowiązującego kauzalnego paradygmatu naukowego. Pogląd ten nie może pozostać bez wpływu na postrzeganie miejsca teologii w świecie innych dziedzin ludzkiej wiedzy. Ostateczną konsekwencją bywa nierzadko żądanie wykluczenia teologii z uniwersyteckiego curriculum. W odróżnieniu od wielkich uniwersytetów, w ramach których teologia, od czasów ich założenia, nie tylko nie była negowana, ale należała – wraz z prawem, medycyną i filozofią – do klasycznych dyscyplin uniwersyteckich, na wielu nowych uniwersytetach pojawiają się głosy dążące do zmarginalizowania teologii jako dyscypliny rzekomo nienaukowej. W swojej radykalnej formie tego rodzaju tendencje dotyczą nie tylko teologii, lecz także filozofii i tych dziedzin wiedzy, które w swoich dociekaniach nie posługują się metodami empirycznymi.

Przyspieszenie rozwoju nauki i technologii informatycznych w ostatnich dekadach, pociągające za sobą głębokie przemiany społeczne, sprawia, że teologia musi znaleźć odpowiedzi na coraz to nowe pytania.

Celem niniejszego artykułu jest analiza warunków owocnej wzajemnej relacji teologii, nauki i techniki w obliczu gwałtownego rozwoju naukowego i postępu technologicznego oraz związanych z nim zmian mentalności społecznej u początku trzeciej dekady XXI w.

1. ATENY, JEROZOLIMA I... DOLINA KRZEMOWA

Pytanie o wzajemną relację wiary i wiedzy nie tylko nie jest pytaniem nowym, ale od początku chrześcijaństwa należała do kluczowych problemów w czasie poszukiwaniu miejsca pierwszych wspólnot chrześcijańskich w otaczających je świecie. Ostatecznie Kościół pierwszych wieków nie podzielił poglądów tych, którzy – jak się to przypisuje np. Tertulianowi – widzieli niemożliwą do pogodzenia opozycję między Atenami a Jerozolimą, między Akademią a Kościołem, a więc ostatecznie – między Objawieniem a wiedzą uzyskaną przez abstrahujący od Objawienia ludzki umysł. Chociaż zdaniem Tertuliana, „[p]o Chrystusie Jezusie nie potrzebujemy już żadnych badań, a po Jego Ewangelii żadnych dociekań”¹, to jednak główne nurty wczesnochrześcijańskiej teologii były otwarte na dziedzictwo filozoficzne myślicieli pozachrześcijańskich. Otwarcie to było poniekąd konsekwencją stanowiska pierwotnego chrześcijaństwa wobec zastanej popularnej religii i związanej z nią teologii. Pojęcie teologii (gr. *theologia*) było znane już od czasów Platona, który jako pierwszy

¹ Tertulian Kwintus Septymiusz Florens, *De praescriptione haereticorum – Vom prinzipiellen Einspruch gegen die Häretiker (lateinisch-deutsch)*, VII, 9, tłum. na niem. D. Schleyer (*Fontes Christiani*, t. 42) (Turnhout: Brepols, 2002). Przytaczając po raz kolejny ten sławny cytat, trzeba jednak być ostrożnym w określaniu Tertuliana jako wroga nauki. Po uważnej analizie innych wypowiedzi Tertuliana, Dariusz Karłowicz stwierdza, że „Ateny i Akademia nie muszą być – i nie są – synonimem naturalnego rozumu, lecz historycznymi przykładami jego skorumpowanych owoców” (Dariusz Karłowicz, *Sokrates i inni święci. O postawie starożytnych chrześcijan wobec rozumu i filozofii* (Warszawa: Teologia Polityczna, 2020), 49).

użył go w swoim *Państwie*, odnosząc je do sposobu mówienia o bogach². W postaci, która została jej nadana w cesarstwie rzymskim, teologia była przede wszystkim *teologią polityczną*. Religia była nieodłącznie związana z państwem, miała zapewniać porządek społeczny, normując życie obywateli. W tym kontekście należy także umieścić propagowany i zarządzany przez państwo kult cezara, którego praktykowanie było charakterystyczne dla legionów rzymskich i stało się jednym z powodów znacznego dystansu pierwszych gmin chrześcijańskich do służby wojskowej z racji na niebezpieczeństwo bałwochwalstwa. Teologia polityczna nigdy nie była oczywiście pozbawiona związku z drugą ówczesną formą teologii, którą można by – za kard. Josephem Ratzingerem – określić jako *teologia mityczna*. Była ona uprawiana przez starożytnych poetów, a jej przedmiotem były mity opowiadające historie bogów, ich wzajemne burzliwe relacje oraz ich związki ze światem. Co ciekawe, chrześcijaństwo nie sprzymierzyło się – jak mogłoby się wydawać – z żadnym z tych dwóch nurtów, ale opowiedziało się za trzecim nurtem, który można było określić jako *teologia naturalna*. Był to nurt starożytnego oświecenia, który odnosił się krytycznie szczególnie do teologii mitycznej. Jego przedstawiciele, którymi byli filozofowie, dążyli do uzyskania odpowiedzi na ostateczne pytania o naturę świata, w tym także o naturę bogów. O ile, jak stwierdza J. Ratzinger, teologii politycznej nie zależało ostatecznie na żadnym bogu, tylko na religii, o tyle teologia naturalna nie dbała o religię, a jedynie o boskość³. „Teksty Ojców Kościoła o «ziarnach słowa» (i podobne figury myślowe), które dzisiaj przytacza się na dowód zbawczej natury różnych religii, w oryginale odnoszą się nie do religii, lecz do filozofii, do «pobożnego» oświecenia [...]”⁴.

Te rozstrzygnięcia pierwszych wieków trzeba koniecznie widzieć we właściwej dla nich perspektywie. Kontrahentką teologii nie była wtedy nauka w dzisiejszym znaczeniu tego słowa, ale pewna forma filozofii wraz z jej alternatywną próbą całościowego wyjaśnienia struktury rzeczywi-

² Platon, *Państwo* 379a 5–6. Por. Marcin Komorowski, „Pojęcie teologii w pismach Platona i Arystotelesa,” *Acta Universitatis Lodziensis. Folia Philosophica* 26 (2013): 5–6.

³ Joseph Ratzinger, „Prawdziwa religia?,” w *Joseph Ratzinger Opera Omnia*, t. III/1 (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2021), 375–376.

⁴ Joseph Ratzinger, „Rozważania na temat wiary, religii i kultury,” w *Joseph Ratzinger Opera Omnia*, t. III/1 (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2021), 306–307.

stości, a więc nie tylko istnienia Boga, ale także natury człowieka i sensu istnienia świata. Należy także pamiętać, że starożytna filozofia nie obejmowała jedynie umysłowego wysiłku o zakresie czysto teoretycznym, ale z całą oczywistością sięgała do ówczesnej wiedzy przyrodniczej, integrując w swoich koncepcjach dostępną wiedzę o świecie. Klasycznym przykładem są dzieła Arystotelesa, dla którego między namysłem nad naturą rzeczywistości a naukowym badaniem świata nie tylko nie było żadnej rozbieżności, ale jedno wręcz warunkowało drugie. Dostrzeżenie granic metodologicznych i wymóg ich przestrzegania nie były na pewno cechą charakterystyczną myśli starożytnej. Sformułowana przez Tertuliana alternatywa nie dotyczyła więc samej filozofii jako takiej, ale pewnej wizji świata i zintegrowanej w jej ramach wiedzy, a także uprawianej niejako pod auspicjami tej wizji nauki. Można zadać pytanie, czy i na ile w zupełnie odmiennym kontekście współczesności ta rozłączna alternatywa Tertuliana zachowałaby swoją prawomocność?

Usiłując znaleźć odpowiedź na to pytanie w połowie trzeciej dekady XXI w. trzeba wskazać na konieczność modyfikacji Tertuliańskiego zestawienia Aten i Jerozolimy. Amerykański filozof Gregory R. Peterson twierdzi, że Tertulian zestawiłby dzisiaj Jerozolimę nie z Atenami, ale z głównymi centrami zastosowania neuronauk i rozwoju sztucznej inteligencji, których zbiorczym symbolem jest amerykańska Dolina Krzemowa. Reprezentuje ona, jak twierdzi Peterson, współczesne wcielenie postępu naukowego, który może ostatecznie zdominować samego człowieka⁵. Dolina Krzemowa jest ikoną szczególnego typu refleksji naukowo technicznej, uprawianej w ramach nauk kognitywnych, które – obok rozwoju wiedzy empirycznej i jej wielorakich praktycznych zastosowań – zdają się modyfikować rozumienie, świata, człowieczeństwa, a ostatecznie i Boga⁶.

Do zestawienia wzajemnej relacji Aten, Jerozolimy i Doliny Krzemowej nawiązał w inny sposób amerykański przedsiębiorca i wykładowca akademicki, Luke Burgis, który określił ich wzajemną relację jako „problem Trzech Miast”⁷. Każdy z obszarów tej triady nie odnosi się oczywi-

⁵ Gregory R. Peterson, “What does Silicon Valley have to do with Jerusalem?,” *Zygon* 39, nr 3 (2004), 544.

⁶ Peterson, “What does Silicon Valley,” s. 546.

⁷ Luke Burgis, “The Three-City Problem of Modern Life. What does Athens have to do with Jerusalem—and what do either have to do with Silicon Valley?,” *Ideas* 28

ście do konkretnego miejsca w ścisłym znaczeniu tego słowa, ale jest metaforą dla określonego sposobu podejścia do rzeczywistości i sposobu jej poznania i rozumienia, a stąd – do pewnej wizji świata, sensu życia i etosu oraz kształtu społeczeństwa. Burgis wskazuje na znaczenie trzeciego członu tej triady. Jego zdaniem, „Dolina Krzemowa” nie jest rządzona ani przez rozum (jak „Ateny”), ani przez, jak powiada, „duszę” (jak „Jerozolima”), ale przez logikę utylitarną. „Dolina Krzemowa” stanowi nie tylko symbol nauki stosowanej i techniki, ale także logiki rządzącej decyzjami ekonomicznymi, które mają mocny wpływ na decyzje polityczne. Ustanowienie użyteczności jako wartości wiodącej i najwyższej, prowadzi do stwierdzenia, że jeżeli coś jest użyteczne, jest także dobre w najszerszym znaczeniu tego słowa. Trzeba od razu stwierdzić, że wartość użyteczności jako takiej nie stanowi tu sedna problemu, gdyż człowiek od zawsze ją dostrzegał i doceniał. Problemem staje się jej relacja do rozumu, będącego metaforą prawdy o rzeczywistości oraz do religii – sfery wartości duchowych. Burgis wskazuje na istotną kwestię w tle tej kontrowersji: jest nią spór o człowieka. Niezbędne jest, jego zdaniem, poważne podjęcie na nowo refleksji nad człowiekiem. To antropologia stanowi podstawę sporu bądź współpracy między wspomnianymi trzema miastami. To, czy uda się zintegrować wiedzę, wiarę i użyteczność, by wspólnie służyły dobru ludzkości, zależy od przyjętej wizji antropologicznej. Zdaniem Burgisa przyszłość zależy od tego, czy zamiast zamknięcia się „Aten”, „Jerozolimy” i „Doliny Krzemowej” w obszarze własnej logiki, nastąpi spotkanie w punkcie styku tych trzech wizji świata. Z takim postulatem nie sposób się nie zgodzić. Warto jednak zapytać, czy w obecnym kształcie granice tych trzech światów są rzeczywiście jasno widoczne? Od tego będzie przecież zależała identyfikacja punktów stykowych. Warto w tym kontekście wskazać na dwa zagadnienia, które – obok wielu innych – pokazują problematykę granic między „Atenami”, „Jerozolimą” a „Doliną Krzemową”, a jednocześnie wskazują na warunki ich wzajemnego dialogu.

2. JAK MOŻE DOJŚĆ DO SPOTKANIA „TRZECH MIAST”?

2.1. PROBLEM ZACIERANIA GRANIC METODOLOGICZNYCH

Pierwszym zagadnieniem z szeregu zagadnień spornych w dialogu „Trzech Miast”, które wydaje się także warunkiem ich sensownego dialogu, jest kwestia przestrzegania granic metodologicznych i kompetencyjnych, które wyznaczają odmienne podejścia do tej samej rzeczywistości. Osiągnięcia techniki, bazujące na postępie nauki, mogą służyć jako narzędzia przedstawicielom każdego z „Trzech Miast” i jako takie są przez każdego postrzegane jako wartościowe, pomocne i ułatwiające życie. Jednocześnie jednak w każdym z tych „trzech miast” widać tendencję do kwestionowania pewnego wymiaru pozostałych, bądź nawet ich prawa do formułowania miarodajnych poglądów.

Krytyka dotyka najpierw współczesnej „Jerozolimy”. Jak twierdzi polski nestor dialogu między wiarą a rozumem – ks. prof. Michał Heller, przy niezbędnym nawiązywaniu dialogu teologii z filozofią oraz naukami przyrodniczymi każda ze stron powinna być wyczulona na niebezpieczeństwo nieprzestrzegania własnej metodologii. Nauki empiryczne prowadzą swoje poszukiwania na innej płaszczyźnie niż teologia, nie mówiąc o całym obszarze technicznych zastosowań badań naukowych. Stąd pytań związanych z obszarem ściśle naukowym (w sensie nauk przyrodniczych) nie należy adresować do teologii, jako dziedziny, która nie ma narzędzi, by na nie odpowiedzieć. Jednocześnie nie może to jednak oznaczać, że poszukiwania w ramach różnych dziedzin wiedzy będą niezwiązanymi ze sobą monologami. Teologia musi wręcz podjąć dialog z nauką, jeśli ma pozostać racjonalna. „Jeżeli teologia jest rozumową refleksją nad prawdami religijnymi, to musi ona skądś czerpać standardy rozumności. Standardy te tworzy nauka (szeroko rozumiana, łącznie z filozofią). Jeżeli teologia jest także interpretacją prawd religijnych, to prawdy te musi interpretować w jakimś szerszym kontekście. Kontekstu tego zawsze dostarcza (jawnie lub w sposób zamaskowany) obraz świata kształtowany przez nauki”⁸.

Nie ulega wątpliwości, że teologia nie może być uprawiana w odezwaniu od refleksji naukowej rozumianej jako nieuprzedzone badanie

⁸ Michał Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia* (Kraków: Copernicus Center Press, 2015), 12–13.

rzeczywistości całym wachlarzem metod empirycznych. Wyniki tych badań nie stanowią wprawdzie i nie mogą stanowić gotowych prawd metafizycznych, jednak muszą być brane pod uwagę w refleksji teologicznej, gdyż odzwierciedlają istotny wymiar jednej i tej samej prawdy o rzeczywistości, którą teologia, podobnie jak czyni to nauka, usiłuje zgłębić. Jeśli istnieją w ramach koncepcji teologicznych jakieś elementy pseudonaukowe lub pseudodogmatyczne, to teologię trzeba z nich oczyścić⁹. Konieczna jest zatem swoista koherencja i ten wymóg może stanowić krytyczny probierz dla koncepcji teologicznych. Te spośród nich, które w oczywisty sposób nie dadzą się pogodzić z obiektywnie potwierdzonymi faktami dotyczącymi kształtu świata, muszą być na nowo przemyślane, a czasami nawet zastąpione bardziej adekwatnymi rozwiązaniami. Jak stwierdza Michał Heller w kontekście współczesnych teorii ewolucyjnego powstawania świata, „każdy system teologiczny, który ignoruje tę wielką symfonię, skazuje się na marginalizację i wybiera drogę prowadzącą donikąd”¹⁰.

Istnieje jednak także właściwe dla współczesnych „Aten” niebezpieczeństwo przewartościowania poznania rozumowego, gdy racjonalność zostaje zawężona wyłącznie do metod empirycznych właściwych dla nauk przyrodniczych. Dla teologii problemem nie jest wymóg racjonalności myślenia jako taki. On sam nie stoi w konflikcie ani z wiarą, ani tym bardziej z teologią, która jest przeciwieństwem „rozumowym namysłem nad treściami wiary religijnej”¹¹. Wiara chrześcijańska pozostaje zawsze wiarą poszukującą zrozumienia: *fides quaerens intellectum* – jak to raz na zawsze wpisał teologii do sztambucha Anzelm z Canterbury¹². Problem pojawia się wtedy, gdy wyniki poszukiwań prowadzonych metodami empirycznymi uzyskują rangę ostatecznych prawd, tak że wszystko, co wymyka się tej metodzie, uznane zostaje za nieistniejące lub pozbawione znaczenia. Nie ma tu już miejsca na ujmowanie rozumu jako instancji, która – jak pisze Jan Paweł II w swojej encyklice – „potrafi intuicyjnie uchwycić i sformu-

⁹ Tadeusz Pabjan, *Anatomia konfliktu. Między nowym ateizmem a teologią nauki* (Kraków: Copernicus Center Press 2016), 51.

¹⁰ Michał Heller, *Ostateczne wyjaśnienia wszechświata* (Kraków: Universitas 2008), 224.

¹¹ Pabjan, *Anatomia konfliktu*, 36.

¹² Właśnie taki miał być pierwotny tytuł „Proslogionu” Anzelm z Canterbury. Zob. Jakub Gomułka, „Semantyka Anzelmiańskiego imienia Boga,” *Kwartalnik Filozoficzny* 40, z. 3 (2012): 9.

łować pierwsze i uniwersalne zasady istnienia oraz wyprowadzić z nich poprawne wnioski natury logicznej i deontologicznej”¹³, a więc nie ma już miejsca na ten wymiar racjonalnej refleksji, który starożytna tradycja filozoficzna określała jako prawy rozum (*orthos logos – recta ratio*). Ten wymiar rozumnego namysłu nad rzeczywistością zostaje uznany co najwyżej za irracjonalny lub przednaukowy, a także często – za formę myślenia uwikłaną w religijne przed-sądy.

Płynne przechodzenie od faktów i hipotez do teorii oraz dalej do wyjaśnień ostatecznych, bez świadomości przekraczania granic metodologicznych, sprawia, że wraz z podziwem i szacunkiem dla osiągnięć nauki może pojawić się postawa scjentyistyczna. Stanowi ona jeden z istotnych problemów w relacji między nauką a teologią. Jan Paweł II wspomina o niej w swojej encyklice *Fides et ratio*. Scjentyzm, pozostający w nurcie dziedzictwa pozytywistycznego, jest koncepcją filozoficzną (a nie jedynie prostym zastosowaniem wyników badań naukowych), która „nie uznaje wartości innych form poznania niż formy właściwe dla nauk ścisłych”¹⁴. Kiedy przekonanie nie tylko o prymacie, ale wręcz o wyłącznej miarodajności poznania ściśle naukowego staje się absolutne, pojawia się silna tendencja zawłaszczająca: nauka „uwolniona od pozytywistycznej niechęci do metafizyki, sama zaczyna stawać się swoistą metafizyką”¹⁵.

To ograniczenie metody empirycznej może nabrać szczególnie problematycznego znaczenia w obszarze należącym do trzeciego z „Miast”, czyli do „Doliny Krzemowej”. Ujawnia się tu panowanie czegoś, co Jan Paweł II określił jako „rozum instrumentalny”, który mieni się być nie tylko jedyną drogą poznania rzeczywistości, ale także środkiem sprawowania władzy. Wzrost wiedzy o świecie wiąże się zawsze ze wzrostem władzy nad światem i z silną pokusą, by po tę władzę sięgnąć bez żadnych ograniczeń. Chrześcijaństwo nigdy nie negowało ludzkiej władzy panowania nad światem. Wszak miał on w zamyśle Bożym czynić sobie ziemię poddaną (por. Rdz 1,28). Miał to jednak czynić nie jako jej jedynowładca, ale jako mandatariusz Stwórcy, który – jak sam Stwórca – jest pasterzem dla Ziemi, nie traktując jej wyłącznie jako surowiec do bezrefleksyjnej i nieograniczonej żadanymi zasadami eksploatacji. Jedną z cech rozumu

¹³ FR 4.

¹⁴ FR 88.

¹⁵ Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, 112.

instrumentalnego jest nie tylko pragnienie poznawania rzeczywistości i odkrywania nowych możliwości jej kształtowania, co nie jest przez teologię w żaden sposób kwestionowane, ale także tendencja do odrzucania wszelkich ograniczeń dla ludzkiej wolności. Podnoszone – nie tylko przez teologię – postulaty zakreszenia badaniom naukowym etycznych granic są tu postrzegane jako szkodliwy konserwatyzm i nieuprawniona próba hamowania postępu. Kiedy o etyczne granice badań naukowych pyta teologia, musi mierzyć się z zarzutem ideologizacji i zakładania nauce religijnego kagańca. Zredukowanie racjonalności do aktywności „«rozumu instrumentalnego», który – jak pisze Jan Paweł II – pozwala osiągnąć doraźne cele, czerpać korzyści i sprawować władzę”¹⁶, stanowi zawężenie, które może prowadzić do ideologizacji osiągnięć nauki. Skoro w myśl logiki scjentyistycznej wszystko, co technicznie wykonalne, jest tym samym także moralnie dopuszczalne, to trudno się dziwić, że teologia, wraz ze swoim wyakcentowanym pytaniem o odpowiedzialność i wymiar moralny ludzkiego postępowania, staje się dla tak rozumianej nauki i techniki niewygodną, wręcz wrogą instancją. Dialog między teologią, nauką a techniką musi więc odbywać się tak, „by teologia nie podawała się za pseudonaukę, a nauka nie stała się nieświadomą siebie teologią”¹⁷. To wydaje się być pierwszym i podstawowym warunkiem owocnego spotkania „Trzech Miast”.

2.2. KWESTIA ADEKWATNEGO OBRAZU BOGA

Drugim warunkiem jest nieustanne oczyszczanie obrazu Boga, niezależnie od tego, czy się Jego istnienie zakłada (jak czyni to teologia), czy od Niego abstrahuje (co jest uprawnionym elementem metody empirycznej), czy też odrzuca (jak ma to czasami miejsce w refleksji naukowo-technicznej). W odróżnieniu od dawnych debat dotyczących relacji nauki i teologii, istotnym elementem sporu między współczesnymi „Atenami”, „Jerozolimą” i „Doliną Krzemową” nie jest jedynie postulat niezależności

¹⁶ FR 47.

¹⁷ Jan Paweł II, „Posłanie Jego Świątobliwości Ojca Świętego Jana Pawła II do Ojca George’a V. Coyne’a dyrektora Obserwatorium Watykańskiego,” tłum. Jacek Dembek, *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce* 12 (1990): 10–11.

nauki i techniki od wyjaśnień i ograniczeń teologiczno-etycznych, ale jest nim otwarta negacja istnienia Boga-Stwórcy. Dla wielu naukowców i propagatorów podejścia scjentyistycznego wiara w Boga postrzegana jest jako urojenie (R. Dawkins), stąd też teologii można co najwyżej przyznać rolę, jaką w starożytności odgrywała teologia mityczna: jest formą poetyckiej refleksji nad jakimś baśniowym, wyobrażonym, choć realnie nieistniejącym światem. Ucieczka weń może okazać się nawet społecznie pożyteczna jako forma redukcji wszechobecnego destruktywnego stresu. Nie ma ona jednak nic wspólnego z adekwatnym badaniem rzeczywistości i dlatego nie może mieć wpływu na poważną debatę naukową, ani też społeczno-polityczną.

Poddając krytycznej ocenie od strony teologicznej takie podejście, nie można oczywiście nie uznać jednej z jego przyczyn, jaką jest uproszczony obraz Boga propagowany przez niektóre nurty teologii. Pewne nurty dawnej, ale także współczesnej teologii¹⁸ cechowała i nadal cechuje tendencja do mnożenia oczywistych i dostrzegalnych w naturze dowodów na istnienie Boga. Taki obraz Boga określono jako *God-of-the-gaps*¹⁹. Luki poznawcze w naukowym wyjaśnieniu pewnych zjawisk są tu traktowane jako miejsce bezpośredniej ingerencji Boga, który jest sprowadzany do roli „zapychacza dziur”. Jak stwierdza Michał Heller, podejście takie nie służy ani nauce, ani teologii, gdyż z jednej strony oznaczałoby rezygnację z poszukiwania wyjaśnień zjawisk jeszcze nie wyjaśnionych, z drugiej zaś prowadziłyby do wytworzenia obrazu stworzenia jako niekompletnego i niedoskonałego, skoro Bóg musi nieustannie w nie interweniować²⁰. Ciekawym w tym argumentacie jest fakt, że wyrażenie *God-of-the-gaps*, które należy dzisiaj do standardowego arsenału zarzutów wobec teologicznej wizji

¹⁸ Warto zauważyć, że z takimi koncepcjami teologicznymi, m.in. z teologią naturalną Williama Paleya oraz dosłowną egzegezą opisów stworzenia z Księgi Rodzaju był konfrontowany Karol Darwin w czasie w swoich studiów w Cambridge. Właśnie w kontraście do nich, w oparciu o własne obserwacje i badania, stworzył on później swoją koncepcję ewolucyjną. O współczesnych drogach teologicznego namysłu nad ewolucją wszechświata, także w kontekście teorii tzw. Inteligentnego Projektu, zob. Michał Heller, *Nauka i teologia – niekoniecznie tylko na jednej planecie* (Kraków: Copernicus Center Press 2019), 68–76.

¹⁹ Erkki V. R. Kojonen, “The God of the Gaps, Natural Theology, and Intelligent Design,” *Journal of Analytic Theology* 4 (2016): 291–292.

²⁰ Michał Heller, *Bóg i nauka. Moje dwie drogi do jednego celu*, tłum. Ewa Nicewicz-Staszowska (Kraków: Copernicus Center Press 2013), 205.

stworzenia, wcale nie zostało wymyślone przez ateistów. Po raz pierwszy (w obszarze j. angielskiego) zostało ono użyte przez szkockiego teologa i przyrodnika Henry'ego Drummonda (1851–1897). W swojej książce *The Ascent of Man* krytykuje on teologów poszukujących dowodów na istnienie Boga w lukach w poznaniu naukowym. W niecałe cztery dekady po opublikowaniu przełomowego dzieła Karola Darwina *O powstawaniu gatunków drogą naturalnego doboru, czyli o utrzymywaniu się doskonalszych ras w walce o byt* (1859), która zapoczątkowała spór o ewolucję, Henry Drummond nie waha się stwierdzić, że poszukiwanie bezpośredniego działania Boga w tym, czego (jeszcze) nie wiemy, jest fatalnym sposobem obrony perspektywy religijnej. Nie widzi przy tym problemu, by zaakceptować teorię ewolucji jako „Bożą metodę stwarzania” (*God's method in creation*)²¹, nie rozstrzygając przy tym, czy nauka zdoła w przyszłości wypełnić luki w naszej wiedzy o świecie, czy też okaże się to niemożliwe. Równie dobrze dzisiejszy „brak dowodu” może stać się finalnie „dowodem braku”, czyli niemożności ostatecznego wyjaśnienia rzeczywistości wyłącznie w paradygmacie naukowym (empirycznym). Kierowany w stronę teologii argument *God-of-the-gaps* można także odwrócić i skierować jako pytanie w stronę współczesnych „Aten”, gdzie w odniesieniu do luk w dotychczasowym poznaniu pojawia się analogiczna do religijnej wiara w to, że nauka prędzej czy później będzie w stanie wyczerpująco wyjaśnić zjawiska dotąd niewyjaśnione w oparciu o paradygmat naturalistyczny. Jest to postawa, którą można by określić jako *Atheism-of-the-gaps*²².

Nie można się ustrzec wrażenia, że obraz Boga wielu współczesnych ateistów, podkreślających absolutny prymat wiedzy naukowej w udzielaniu odpowiedzi na fundamentalne pytania ludzkości, jest w rzeczywistości obrazem mitologicznym. Nierzadko nie zadają sobie oni trudu, by poważnie skonfrontować się z chrześcijańską refleksją teologiczną dotyczącą istoty Boga i tego, co oznacza Jego bycie Stwórcą całej rzeczywistości. Przykładem może być negacja Stwórcy przez niezżyjącego już genialnego angielskiego fizyka, Stephena Hawkinga (1942–2018), który nie bez przyczyny był w Cambridge jednym z późnych następców Izaaka

²¹ Henry Drummond, *The ascent of man* (New York: James Pott & Co, 1898), 333.

²² Kojonen, *The God of the Gaps*, 301.

Newtona. Postuluje on skonstruowanie całościowej M-teorii²³ będącej zbiorem dostępnych teorii opisujących stan wszechświata. Ostatecznym jej efektem ma być udzielenie odpowiedzi na klasyczne pytanie zadane już przez Gottfrieda Wilhelma Leibniza: dlaczego istnieje raczej coś niż nic? Dla Hawkinga najistotniejszą rolę odgrywają tu prawa fizyki, szczególnie prawo grawitacji, które traktuje on jako klucz do wyjaśnienia zagadki istnienia wszechświata. „Ponieważ istnieje grawitacja, Wszechświat może i będzie stwarzał się z niczego [...]. Spontaniczna kreacja jest przyczyną, dla której istnieje raczej coś niż nic, dla której istnieje Wszechświat i dla której istniejemy my. Nie trzeba przywoływać Boga, by odpalił fajerwerk i stworzył Wszechświat”²⁴. Przy lekturze Hawkinga rzuca się w oczy dysproporcja między jego niekwestionowaną wiedzą empiryczną a poziomem jego filozoficznej argumentacji. Poglądy filozofów i teologów na pochodzenie i naturę świata które Hawking przytacza, w żaden sposób nie odzwierciedlają poważnych argumentów teologicznych dotyczących Stwórcy i Jego relacji do stworzenia (choćby tych Tomasza z Akwinu), nie wspominając już o koncepcjach teologii stworzenia współczesnych teologów. Bóg Hawkinga to istota, która konkuruje ze stworzeniem. Fizyk sądzi, że kwestia istnienia Boga zostaje unieważniona przez proste pytanie o to, kto stworzył Stwórcę? Sam ma jednak niemały problem z odpowiedzią na analogiczne pytanie zaadresowane wobec jego własnej teorii: skąd pochodzą prawa natury, szczególnie prawo grawitacji? Jeżeli ma być ono wieczne i po prostu istnieć, stwarzając spontanicznie z niczego nieskończoną mnogość Wszechświatów, to czyż nie oznacza to wyposażanie praw natury w boskie atrybuty wcześniej odebrane rzekomo nieistniejącemu Stwórcy? Hawking ma świadomość, że ze swoją teorią wkracza na teren filozofii, jednak jednocześnie nie waha się stwierdzić, że filozofia jest już martwa, gdyż „nie nadąża za rozwojem współczesnej nauki, zwłaszcza fizyki”²⁵. Bez wahania nadaje swojej teorii rangę wyjaśnienia ostatecznego. Ostatecznie jednak okazuje się ono mocno uproszczoną i nieprzekonującą koncepcją quasi-filozoficzną. Dla współczesnej „Jerozolimy” problemem

²³ Jak sam Hawking twierdzi, „M” może oznaczać *master*, *miracle* lub *mystery*. Por. Steven Hawking, Leonard Mlodinow, *Wielki projekt*, tłum. Włodarczyk Jarosław (Warszawa: Albatros, 2011), 142.

²⁴ Hawking, and Mlodinow, *Wielki projekt*, 219.

²⁵ Hawking, and Mlodinow, *Wielki projekt*, 9.

nie są tu wyjaśnienia naukowe same w sobie, ale quasi-filozoficzne teorie, jakie się na podstawie tych pierwszych formułuje, nie dostrzegając często, że dużo wcześniej przekroczono już własne metodologiczne granice.

Odrzucenie istnienia Stwórcy jest bardzo często spowodowane jego wykrzywionym obrazem. W tym sensie Hawking, Dawkins i inni tzw. nowi ateści mają rację: taki Stwórca rzeczywiście nie istnieje. Problem leży w tym, że obraz Boga, którego istnienie w swoich wypowiedziach negują, nie jest obrazem Boga teologicznej nauki o stworzeniu. Współczesna teologia podkreśla, że Stwórca nie musi niejako wdzierać się „z zewnątrz do stworzonego przez siebie świata” i konkurować z nim, ale „działa nieustannie, ponieważ jest obecny w każdej chwili w całym stworzeniu”²⁶. Stworzenie nie jest jedynie punktem początkowym wszystkiego co istnieje, ale procesem, który trwa nieustannie, a który w teologii określa się jako *creatio continua*. Bóg stwarza świat, podtrzymując procesy, które warunkują jego powstanie i rozwój.

Tendencja do unieważnienia wiary w Boga za pomocą odkryć i refleksji naukowej, właściwa dla pewnych nurtów współczesnych „Ateń”, może przyjąć jeszcze inny kształt w obszarze refleksji właściwym dla „Doliny Krzemowej”. Oczywiście nie sposób zaprzeczyć, że refleksja naukowa, szczególnie w ramach neuronauk, może i powinna być potraktowana przez teologię – jak twierdzi Gregory R. Peterson – jako „rodzaj metaforycznej inspiracji”²⁷ w celu weryfikacji zbyt antropomorficznego myślenia o Bogu. Dawna tradycja *theologia negativa*, bardziej od pozytywnych analogii akcentująca to, czym Bóg nie jest, może stanowić punkt styczny między teologią a nauką i techniką. Poważny problem pojawia się jednak tam, gdzie w swojej najbardziej radykalnej formie refleksja naukowo-techniczna prowadzi nie tylko do negacji istnienia Boga, ale wręcz do zajęcia pustego po Nim miejsca przez wyzwolonego od zależności od Stwórcy człowieka.

Tam jednak, gdzie dominuje świadomość osiągnięcia wiedzy, która wyklucza możliwość istnienia Stwórcy, pojawia się także poczucie posiadania quasi-boskiej władzy. Prędzej czy później nie tylko teologia, ale i wszelkie inne instancje domagające się etycznych ram dla działalności

²⁶ Pabjan, *Anatomia konfliktu*, 127–128.

²⁷ Gregory R. Peterson, *Minding God. Theology and the cognitive sciences* (Fortress Press: Minneapolis, 2003), 201.

naukowej i rozwoju techniki, będą odsunięte jako przeszkody w rozwoju nauki. Taką przeszkodą stanie się w końcu także sam człowiek wraz z jego nienaruszalnymi prawami. Musi pojawić się zatem pytanie o nowego człowieka, którego cech nie będzie już można pozostawić naturalnemu rozwojowi, ale trzeba będzie – jak to nierzadko jest jasno deklarowane – wziąć jego ewolucję w swoje ręce. Dokonać tego mogą oczywiście jedynie ci, którzy potrafią odpowiednio wykorzystać zdobycze nauki i dysponują odpowiednimi możliwościami i środkami finansowymi. Im też należy przyznać prawo bycia designerami nowego człowieczeństwa, a więc faktycznie przypisać im rangę „stwórców”. Nie brak współczesnych myślicieli i naukowców, którzy jasno to prognozują. Należy do nich izraelski historyk i literaturoznawca Yuval Noah Harari (ur. 1976), którego wizje przyszłości nowego człowieka i nowej ludzkości są promowane przez takich przedstawicieli logiki „Doliny Krzemowej” jak Bill Gates czy Mark Zuckerberg. Zdaniem Harariego religia w dotychczasowej formie nie ma już racji bytu, gdyż zsekularyzowane społeczeństwo może zapewnić człowiekowi wszystkie niezbędne wartości, w tym także etyczne²⁸. Co więcej, technologia umożliwi takie udoskonalenie ludzkiego umysłu, że człowiek sam stanie się bogiem, co Harari wyraża w tytule jednej ze swoich najsłynniejszych książek – „Homo Deus”²⁹. Jest to logiczna konsekwencja redukcjonistycznej wizji człowieka, w ramach której umysł ludzki jest całkowicie wytworem procesów bioelektrycznych w mózgu i z czasem zostanie zastąpiony przez samoświadomą sztuczną inteligencję. Stanie się bogiem będzie więc jak nowa wersja programu komputerowego. Taka wizja świetlanej przyszłości, jaka czeka ludzkość, jest dla współczesnej „Jerozolimy” oczywiście nie do przyjęcia.

3. WNIOSKI DO DALSZEJ DYSKUSJI

Powtarzany często slogan o nieredukowalnej wrogości między nauką i techniką z jednej oraz wiarą i teologią z drugiej strony, trzeba uznać za jeden ze współczesnych mitów. Dialog między współczesną „Jerozo-

²⁸ Yuval Noah Harari, *21 Lessons for the 21st Century* (London: Vintage, 2019), 236.

²⁹ Yuval Noah Harari, *Homo Deus. A Brief History of Tomorrow* (London: Vintage, 2017).

limą”, „Atenami” i „Doliną Krzemową” jest nie tylko możliwy, ale wręcz konieczny. Przede wszystkim dlatego, że każdy poszczególny człowiek, a szczególnie osoba wierząca parająca się nauką, będzie usiłowała wpisać zdobytą w trakcie badań naukowych wiedzę w świat własnych przekonań światopoglądowych i religijnych (lub będzie te ostatnie modyfikowała), by nie ulec pewnej duchowej schizofrenii i nie musieć być jednocześnie obywatelem wielu niekompatybilnych wobec siebie światów myślowych. Wspomniane „Trzy Miasta” są wprawdzie niewątpliwie powiązane z odmiennymi sposobami myślenia, jednak w zasadzie każdy pojedynczy człowiek zamieszkuje jednocześnie każde z nich, próbując zintegrować zdobytą wiedzę, ze swoim światem wiary oraz z możliwościami i wymogami, jakie niesie ze sobą współczesny, oparty na powszechnej cyfryzacji świat. Brak takiej integracji zawsze musiałby prędzej czy później doprowadzić do poważnego egzystencjalnego kryzysu. I to właśnie z nieudanej bądź też niedokończonej integracji naukowych danych i ich technicznych zastosowań z przekonaniem płynącymi z wiary mógł wyrosnąć pogląd o niemożności pogodzenia wiedzy naukowej z wiarą. Na początku chrześcijaństwa pojawiały się tendencje domagające się odgrózenia refleksji teologicznej od nauki, Kościoła od Akademii. Kościół pierwszych wieków nie poszedł za tymi postulatami, co otwarło przestrzeń do owocnego spotkania teologii i nauki, wyrażonego w średniowiecznym pomysle uniwersytetu. Był on rozumiany jako wspólnota uczących i uczonych we wspólnym poszukiwaniu prawdy w badaniu różnych wymiarów rzeczywistości. W ostatnich dwustu latach nie brakuje tendencji wykluczających, sformułowanych jednak już nie ze strony przedstawicieli teologii, ale raczej nauki czy techniki. Czy współczesnej nauce uda się zdystansować także wobec prób wypchnięcia teologii poza nawias naukowych poszukiwań? Ale trzeba zapytać także o to, czy współczesna teologia podejmie na nowo wysiłek konfrontowania swoich poszukiwań z osiągnięciami współczesnej nauki i technologii?

W zakończeniu swojej encykliki *Fides et ratio* Jana Paweł II wyraża przekonanie o niezbędności wzajemnej relacji między wiarą a rozumem. Mogą one odgrywać wobec siebie „rolę zarówno czynnika krytycznego

i oczyszczającego, jak i bodźca skłaniającego do dalszych poszukiwań i głębszej refleksji”³⁰.

BIBLIOGRAFIA

- Burgis, Luke. “The Three-City Problem of Modern Life. What does Athens have to do with Jerusalem—and what do either have to do with Silicon Valley?” *Ideas* 28 (2022). <https://www.wired.com/story/technology-philosophy-three-city-problem/> (dostęp: 25.10.2022).
- Drummond, Henry. *The ascent of man*. New York: James Pott & Co, 1898.
- Franciszek. *Address to participants in the 2024 Lemaître Conference of the Vatican Observatory* (20.06.2024). <https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2024/june/documents/20240620-specola-vaticana.html> (dostęp: 5.07.2024).
- Gomółka, Jakub. „Semantyka Anzelmiańskiego imienia Boga.” *Kwartalnik Filozoficzny* 40, z. 3 (2012): 5–22.
- Harari, Yuval Noah. *21 Lessons for the 21st Century*. London: Vintage, 2019.
- Harari, Yuval Noah. *Homo Deus. A Brief History of Tomorrow*. London: Vintage, 2017.
- Hawking, Stephen, and Leonard Mlodinow. *Wielki projekt*, tłum. Jarosław Włodarczyk. Warszawa: Albatros, 2011.
- Heller, Michał. *Bóg i nauka. Moje dwie drogi do jednego celu*, tłum. Ewa Nicewicz-Staszowska. Kraków: Copernicus Center Press, 2013.
- Heller, Michał. *Nauka i teologia – niekoniecznie tylko na jednej planecie*. Kraków: Copernicus Center Press, 2019.
- Heller, Michał. *Nowa fizyka i nowa teologia*. Kraków: Copernicus Center Press, 2014.
- Heller, Michał. *Ostateczne wyjaśnienie wszechświata*. Kraków: Universitas, 2008.
- Jan Paweł II. „Posłanie Jego Świątobliwości Ojca Świętego Jana Pawła II do Ojca George’a V. Coyne’a dyrektora Obserwatorium Watykańskiego.” *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce* 12 (1990): 2–12.
- Jan Paweł II. *Encyklika Fides et ratio*. Wrocław: Wydawnictwo TUM, 1998.
- Karłowicz, Dariusz. *Sokrates i inni święci. O postawie starożytnych chrześcijan wobec rozumu i filozofii*. Warszawa: Teologia Polityczna, 2020.
- Kojonen, Erkki V. R. “The God of the Gaps, Natural Theology, and Intelligent Design.” *Journal of Analytic Theology* 4 (2016): 291–316.
DOI: <https://doi.org/10.12978/jat.2016-4.041708101413a>.
- Komorowski, Marcin. „Pojęcie teologii w pismach Platona i Arystotelesa.” *Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Philosophica* 26 (2013): 3–26.
DOI: <https://doi.org/10.18778/0208-6107.26.01>.
- Pabjan, Tadeusz. *Anatomia konfliktu. Między nowym ateizmem a teologią nauki*. Kraków: Copernicus Center Press, 2016.

³⁰ FR 100.