Michał Gierycz: Dzisiejsza nauka przestała badać porządek świata

– Nawet jeśli „kwestii Boga” nie da się ostatecznie rozstrzygnąć, rozsądniejszy od paradygmatu ateistycznego wydaje się paradygmat agnostycyzmu pozytywnego, życzliwie odnoszący się do „hipotezy Boga” – mówi specjalnie dla Teologii Politycznej Michał Gierycz

Michał Kmieć (Teologia Polityczna): Czy polska nauka odpowiada na aktualne zapotrzebowanie na ortodoksję?

Michał Gierycz, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego: Alain Besançon nadaje słowu ortodoksja specyficzne znaczenie, i aby zrozumieć to, co na ten temat pisze, trzeba odnieść się do jego definicji. Wymienia trzy rodzaje ortodoksji: naturalną, biblijną i chrześcijańską. Są to trzy poziomy rozumienia świata, rozumienia rzeczywistości. Ortodoksja naturalna mówi nam, że są pewne podstawy zgodne z przesłaniem świata i dlatego dobre. Jest zatem wiarą w istnienie obiektywnych wartości wypowiadających się w bycie świata. Ortodoksja judaistyczna i chrześcijańska są niejako, wskazuje Besançon, kolejnymi pogłębieniami tej ortodoksji, ukazującymi coraz pełniej horyzont prawdy.

Pytając o to, czy nauka spełnia zapotrzebowanie na ortodoksję, dotykamy pytania o ortodoksję naturalną; o wkład, jaki w nosi nauka w odkrywanie owej praoczywistości wszelkiego życia. Sprawa nie jest, moim zdaniem, prosta. Nauka współczesna bazuje na modelu naukowości zapoczątkowanym przez Bacona, który zakłada, że rzeczywistość należy traktować jako rzecz. W konsekwencji metoda eksperymentalna stała się fundamentem współczesnej nauki. Nie tylko nauk przyrodniczych, ale również nauk o człowieku. W takim empirycznym i racjonalistycznym paradygmacie, biorącym „w nawias” Boga, powstaje przecież nauka o społeczeństwie – socjologia, jak również – w istotnym stopniu – nauki o polityce. Nie pozwala on na to, aby spoza nas dotarło do nas jakiekolwiek etyczne przesłanie. Wszystko

to co jest związane z moralnością, religią, z wartościami i prawdą o człowieku jest traktowane jako kwestia subiektywna i wypchnięte ze sfery obiektywnego poznania. W konsekwencji, nasza siła moralna raczej maleje niż rośnie wraz z rozwojem nowoczesnej nauki. Technicznie możemy coraz więcej, ale – moim zdaniem – w ogólnym rachunku to nie prowadzi do wzmocnienia tego, co Besançon nazywa „ortodoksją naturalną", nie mówiąc już o ortodoksji chrześcijańskiej.

Ma to zresztą potężne konsekwencje dla idei uniwersytetu. Warto zauważyć, że de facto nie mamy dzisiaj łączności między naukami. Nauki humanistyczne, teologiczne i przyrodnicze funkcjonują jako odrębne światy. Więcej, w proponowanych obecnie przez Ministerstwo Nauki rozwiązaniach wyodrębnia się nawet nauki społeczne jako dziedzinę wiedzy istotowo odrębną od nauk humanistycznych! Z czego to wynika? Moim zdaniem ostatecznie właśnie z zagubienia pojęcia natury i porządku rzeczy, a w konsekwencji zaniku przeświadczenia, że badamy różne aspekty jednego wszechświata w taki sposób, że każdy aspekt musi się wiązać z innymi. Alasdair MacIntyre mówi wprost: współczesny uniwersytet jest bezbożny. Stawiając taką tezę ma na myśli nie tylko i nie tyle porzucenie przezeń chrześcijaństwa, ile właśnie owej „ortodoksji naturalnej".

Może zatem naukowcy powinni publicznie przyznawać się do wiary?

Czytałem kiedyś esej, w którym opisano wystąpienie pewnego polityka, który przedstawił się jako Francuz, katolik i gaullista. Po jego wystąpieniu – skomentował autor tego eseju – było oczywiste, że jest gaullistą i Francuzem. Nic jednak z tego, co mówił, nie wskazywało, że jest katolikiem. Wydaje mi się, że – zwłaszcza w nauce – nie jest najistotniejsze publiczne deklarowanie wiary. Oczywiście, są sytuacje, w których może być to ważne. Tym niemniej, w procesie naukowym chodzi o zasadność wniosków, trafność argumentacji, sposób weryfikacji hipotez… Kwestia wiary naukowca nie jest w tym zakresie argumentem.

To, co wydaje mi się szczególnie istotne, to kwestia jaki paradygmat przyjmujemy w refleksji naukowej. Wspomniane wyżej, dominujące we współczesnej nauce, „wzięcie w nawias" Boga oznacza praktycznie, że – jak pisał Ernst Wolfgang Boeckenfoerde – „kwestię Boga" uznajemy za rozstrzygniętą negatywnie. Jest to zatem de facto stanowisko ateistyczne. Dzisiaj, nierzadko nie do końca świadomie, przyjmuje je wielu, również wierzących, naukowców.

Tymczasem, prawda jest taka, że „kwestia Boga" nie tylko nie jest naukowo rozstrzygnięta, ale w ogóle jest niemożliwa do ostatecznego rozstrzygnięcia. Ponadto nauka, poszukując teorii, a zatem wyjaśnień obserwowanych zjawisk, sensu zdarzeń, porządku świata jest, rzec można, implicite teistyczna, przynajmniej w kontekście chrześcijańskiego rozumienia Boga jako Logosu. Nawet zatem jeśli „kwestii Boga" nie da się ostatecznie rozstrzygnąć, rozsądniejszy od paradygmatu ateistycznego wydaje się, nie tylko z perspektywy osób wierzących, paradygmat agnostycyzmu pozytywnego, życzliwie odnoszący się do „hipotezy Boga". Oznacza on odrzucenie oświeceniowej zasady etsi Deus non daretur, otwierając drogę do odrodzenia właściwego sensu uniwersytetu i – by wrócić do Besancona – odnalezienia przez naukę ortodoksji.

Czy tak jak pisze Alain Besançon w swojej książce „Współczesne problemy religijne", również polska inteligencja „wyniosła się z Kościoła"?

To, co Besançon pisze w swej książce jest mocno przesiąknięte francuską perspektywą. Wyniszczenie, również intelektualne, Kościoła to poważny problem Francji od czasów rewolucji, a następnie ustawy z 1905 roku. To nie jest, w porównywalny sposób, polski problem. Dość zauważyć zupełnie odmienne doświadczenia historyczne Polski i rolę Kościoła w życiu Polaków (również tych niewierzących), zwłaszcza w trudnych czasach: najpierw zaborów, potem komunizmu. Wydaje mi się, że Besançon nieco ekstrapoluje francuskie doświadczenie na Kościół powszechny. Przykładowo, pisząc o relacji Kościoła z inteligencją, nie dostrzega w ogóle nawiązania przez Jana Pawła II dialogu z czołowymi intelektualistami, nie tylko katolickimi, choćby w ramach spotkań w Castel Gandolfo.

Czy w dzisiejszym Kościele istnieje lęk przed dotykaniem prawdy w relacjach z innymi religiami? Skąd bierze się on w religii, która w centrum stawia Chrystusa, mówiącego o sobie, że jest Prawdą, proszącego, aby „nasza mowa była prosta: tak, tak, nie, nie", oraz byśmy się „nie lękali"?

To jest poważne pytanie. Czy jesteśmy gotowi jasno przedstawiać nasz punkt widzenia i uczciwie debatować również o tym, co jest niewygodne? Łatwo, przykładowo, powiedzieć w przypadku kontaktu z islamem, że jesteśmy religiami księgi i uścisnąć sobie dłonie. Ale: czy rzeczywiście to jest dialog, czyli wspólne poszukiwanie prawdy? Alain Becançon stawia sprawę jasno: chrześcijaństwo nie jest religią księgi, lecz Osoby, a sposób przedstawienia Maryi, Abrahama i Jezusa w islamie wykrzywia przesłanie Ewangelii. Czy te kwestie również stają się elementem naszego dialogu z islamem? Paweł VI, który kwestię dialogu postawił w centrum encykliki Ecclesiam suam, zwracał w niej uwagę, że siła przekonywania pochodzi stąd, że głosi się prawdę. Jeśli zatem „dialog" przesiąknięty jest polityczną poprawnością, to należałoby go nazwać raczej towarzyskim spotkaniem. Nie zasługuje na miano dialogu.

Od św. Pawła Apostoła, aż do czasów Soboru Watykańskiego II w Kościele w powszechnym użytku były słowa potępienia – anathema sit! Nie były one uważane za brak miłosierdzia. Po Soborze Kościół nie chciał jednak przedstawiać się jedynie jako Ktoś, kto trudni się wyłącznie potępianiem zła. Wypełnianie jednej z czynności ewangelicznej zupełnie zanikło.

Istnieje poważny problem zrozumienia sensu tych słów. Słowa anatemy to również przejaw miłosierdzia Kościoła, troski o zbawienia człowieka. Kościół mówił w ten sposób, że głosząc pewne poglądy, człowiek poważnie wykracza przeciw Prawdzie Bożej, wystawiając swoje i innych, słuchających go, zbawienie na poważne niebezpieczeństwo. Z tej perspektywy rzeczywiście zagadkowe może wydawać się, że Kościół nie piętnuje dzisiaj żadnych poglądów, które zasługują na jednoznaczne odrzucenie w imię troski o zbawienie człowieka. Zwłaszcza, że – na co zwracał uwagę Jan Paweł II choćby w Ecclesia in Europa – również w

Kościele występują niepokojące przejawy zeświecczenia i kompromisu z logiką tego świata. Benedykt XVI pisał wprost o problemie „pogaństwa Kościoła”.

Zmiana podejścia do anatemy wynika ze zmiany sposobu komunikacji Kościoła ze światem po Vaticanum II. Paweł VI, wzywając Kościół do dialogicznej postawy, za jeden z istotnych elementów dialogu wskazywał łagodność. Stąd, choć Kościół wciąż jasno wskazuje poglądy nie do pogodzenia z wiarą chrześcijańską, jak, przykładowo, czynił to Jan Paweł II w Veritatis splenor czy Evangelium vitae, to rzeczywiście unika anatem.

Zauważyć przy tym można, że słowa potępienia w Kościele pozostały. Płyną jednak teraz nierzadko od strony tych, którzy głoszą sprzeczne z wiarą Kościoła poglądy w kierunku Papieża. Paradoksalnie, najmocniej doświadczył tego potępienia ze strony niewiernych Prawdzie Bożej teologów właśnie Paweł VI po publikacji encykliki Humanae vitae.Próby podważenia wyłożonego w niej nauczania do dzisiaj zresztą w Kościele nie ustały.

Czy brak potępienia błędów nie powoduje, że dialog międzyreligijny i ekumeniczny bywa jałowy?

Anatema dotyczy relacji wewnątrz Kościoła, w tym sensie nie ma bezpośredniego przełożenia na dialog międzyreligijny. Może mieć pośredni. Działoby się tak wówczas, gdy sprzeczne z wiarą Kościoła poglądy, np. pochodzące z innych religii, zaczęły by bez przeszkód rozprzestrzeniać się w Kościele, przez co dialog międzyreligijny zacząłby negatywnie wpływać na catholicae fidei.

W odniesieniu do oceny dialogu to warto dostrzec, że ma on różne kręgi i w każdym z nich czego innego warto oczekiwać. W dialogu ekumenicznym możemy i powinniśmy rozmawiać o prawdach wiary. Dialog ten powinien prowadzić do istotnych ustaleń pozwalających posuwać się na drodze do jedności Kościoła. Dobrym przykładem takich ustaleń jest np. katolicko-luterańska deklaracja o usprawiedliwieniu z 1999 roku. Przykład ten pokazuje przy tym, że w przypadku Kościoła

Katolickiego nie chodzi w ekumenizmie o odkrycie „nowych prawd”, ile lepsze, pełniejsze odczytanie prawd zawartych w jego doktrynie. A zatem osiągnięcia ekumenizmu dla Kościoła mogą się wiązać jedynie z rozwojem doktryny w sensie wskazanym przez kard. Newmana, a nigdy z paradygmatyczną zmianą. Trzeba się zatem wystrzegać tak zwanego ekumenizmu złośliwego, a zatem postawy miłości wobec wszystkich poza własną, katolicką wspólnotą.

W przypadku dialogu międzyreligijnego, Kościół oczywiście powinien jasno opierać się na prawdach wiary, ale nie należy oczekiwać od tego dialogu ustalenia wspólnoty w zakresie prawd wiary. Chodzi tu raczej o współpracę na niwie, którą Besançon określiłby mianem ortodoksji naturalnej. Dialog ten dotyczy podstawowych wartości, w obronie których możemy współpracować dla dobra świata. Przykładem owoców takiego dialogu może być konferencja w Kairze w 1995 roku, gdzie m.in. dzięki wsparciu państw muzułmańskich, dyplomacji watykańskiej udało się doprowadzić do zablokowania radykalnie proaborcyjnych postulatów zgłaszanych m.in. przez państwa europejskie.

Nie poczuwam się do kompetencji w zakresie całościowej oceny owocności dialogu ekumenicznego i międzyreligijnego z perspektywy Kościoła. Zauważyć jednak warto, że poczucie jałowości brać się może również ze zbyt dużych oczekiwań względem tego dialogu. Te zaś mogą brać się z przekonania, że dialog ma zastąpić misję ewangelizacyjną Kościoła. Tymczasem Kościół powinien prowadzić dialog i prowadzić misję. Warto przypomnieć, że Jan Paweł II jednoznacznie wzywał Kościół właśnie do odnowy zaangażowania misyjnego, ostrzegając w Redemptoris missio przed sytuacją, w której głoszenie Ewangelii narodomstałoby się zaniedbane czy zapomniane.

Rozmawiał Michał Kmieć

Przeczytaj relację i zobacz zdjęcia ze spotkania

Kup książkę Alaina Besançona „Współczesne problemy religijne”