

## Elementy teologii nauki Łukasza Kamykowskiego

**W**ydaje się, że Łukasz Kamykowski – z wykształcenia i pasji zarówno teolog, jak i matematyk – w sposób szczególny nadaje się do pracy interdyscyplinarnej, ponieważ jest „człowiekiem-mostem”<sup>1</sup> kompetentnie łączącym w sobie świat teologii z przestrzenią nauk. Śledząc dorobek naukowy krakowskiego profesora, faktycznie znajdujemy wątki tego rodzaju, choć trzeba przyznać, że częstotliwość ich pojawiania się systematycznie spada wraz z kolejnymi projektami badawczymi. Intensywnie odnajdujemy je w zasadzie tylko na etapie powstawania dysertacji doktorskiej oraz w trakcie redakcji tekstów opartych na jej kanwie, później ich obecność należy określić jako incydentalną. Niemniej warto wyróżnić obszary, w których napotykamy na cenne wątki dla dialogu teologii z naukami. Ich wyszczególnienie i prezentację stawiam sobie za główny cel tego tekstu. Poruszane przez Kamykowskiego zagadnienia nie stanowią na tym polu rewolucyjnych odkryć na miarę tych, z którymi mamy do czynienia choćby w jego dialogu z judaizmem. Są one raczej wydobyciem akcentów obecnych u francuskiego jezuita, teologa, paleontologa i antropologa Pierre’a Teilharda de Chardin, a uznanych przez Kamykowskiego za szczególnie istotne dla współczesnej mu teologii. Na ile stanowią one reprezentatywny

---

1 Termin „ludzie-mosty” został zaadaptowany do opisywanego kontekstu przez Michała Hellera i określa osoby, które posiadają kompetencje w zakresie nauki, filozofii i teologii; M. Heller, G. Brotti, *Bóg i nauka. Moje dwie drogi do jednego celu*, tłum. E. Nicewicz-Staszowska, Copernicus Center Press, Kraków 2013, s. 9–10.

nurt dla teologii XX i XXI wieku? W jakim stopniu wytrzymują późniejszą ewolucję poglądów teologicznych? By odpowiedzieć na te pytania, proponuję kontekstualne podejście do omawianych tematów. Prezentowane przez Kamykowskiego myśli będą zestawiał z wybranymi, podobnymi koncepcjami, by wykazać ich nośność teologiczną.

Budując strukturę tekstu, nie próbuję objąć wszystkich zagadnień z zakresu teologii nauki, a w opisie wybranych nie kieruję się chronologią. Zdecydowałem się na dwa tematy z zakresu metodologii, które uważam za najbardziej inspirujące dla współczesności. Najpierw charakteryzuję zagadnienia związane z naukami jako kontekstem uprawiania teologii. W drugiej części wracam do wczesnych analiz Kamykowskiego, związanych z życiem i twórczością Pierre'a Teilharda de Chardin, na którym to polu wykazał się on wiedzą ekspercką. Śledząc zmagania krakowskiego myśliciela z poglądami jezuitę, próbuję wydobyć płaszczyznę, która moim zdaniem najpełniej łączy nauki z teologią. Celowo pomijam omawiane w tekstach Kamykowskiego szczegółowe rozwiązania Teilharda dotyczące konceptu Chrystusa Uniwersalnego i wynikających z niego konsekwencji. Uważam bowiem, że dziś nie są one już zbyt inspirujące i należą raczej do historii zmagania teologii z ewolucjonizmem<sup>2</sup>, choć czeski teolog, Tomáš Halík, dostrzegł w tej myśli potencjał w procesie wychodzenia Kościoła z kryzysu. Nawet on podkreślił jednak konieczność przepracowania i uzupełnienia tego konceptu, notując:

Szukanie uniwersalnego Chrystusa jest celem i znakiem naszego czasu. Sformułowaną przez Teilharda de Chardin wizję Chrystusa uniwersalnego, obecnego w kosmicznej ewolucji, trzeba dopełnić znajdowaniem Wskrzyszowanego, który jest obecny (często anonimowo) w przemianach dziejów, w rozwoju społeczeństwa. Rozpoznawajmy Go „po głosie”, jak Maria Magdalena, szukajmy Go w cudzoziemcach, na drodze, jak uczniowie idący do Emaus, wypatrujmy w ranach świata, jak apostoł Tomasz, i wszędzie tam, gdzie

---

2 Krytycznie do koncepcji Chrystusa uniwersalnego odnosi się m.in. Denis Edwards, widząc w niej braki w teologii kenozy Boga, por. D. Edwards, *Bóg ewolucji. Teologia trynitarna*, Copernicus Center Press, Kraków 2016, wersja MOBI, loc. 1642–1695.

przechodzi przez zamknięte drzwi strachu; szukajmy Go tam, gdzie przynosi dar odpuszczenia i nowego początku<sup>3</sup>.

## Nauki służebnicami teologii

Gdy podczas konferencji naukowej „Podwawelskie spory o kształt wiary. Wybrane kontrowersje w dialogu teologii z naukami”, której druga edycja odbyła się w Krakowie w 2020 roku, Łukasz Kamykowski został zapytany o wartość dialogu między teologią a naukami ścisłymi, odpowiedział w bardzo zachowawczy sposób. Gdy rozpoczynał wypowiedź, można było odnieść wrażenie, że w pewnym sensie zakwestionował fascynację teologa innymi naukami. W dalszej części wystąpienia złagodził nieznacznie wstępne stanowisko, wskazując, że jeśli teolog w ogóle powinien „zawodowo” interesować się naukami, to w takim wymiarze, by odkryć pomocne dla siebie, kreowane przez naukowców obrazy świata, które ułatwiają odczytanie historii objawienia. Przykładowo, gdy analizujemy historię fizyki, wyniki pozwalają nam odpowiedzieć na pytanie o sens przesłania biblijnego z czasów Chrystusa. Jeśli przyjmiemy, że objawienie to relacja Boga i świata, która dzieje się zawsze na jakiejś scenie, to dla wiarygodności współczesnych opowiadań o tej relacji konieczne wydaje się poznanie aktualnej sceny, czego nie da się zrobić bez dialogu z naukami. Puentą tych rozważań było zdanie: „trzeba zgodzić się, że jednak w jakiejś mierze nauki mogą mieć znaczenie dla teologa”<sup>4</sup>.

Choć w całym opublikowanym po konferencji eseju, a szczególnie w sformułowaniach zawierających wyrazy: „jednak” i „w jakiejś mierze”, można wyczuć ładunek nieufności, dystansu i pewnej dawki pesymizmu w odniesieniu do dialogu teologii z naukami, a może nawet wrażenie stąpania

---

3 T. Halík, *Popołudnie chrześcijaństwa. Odwaga do zmiany*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2022, wersja MOBI, loc. 4716.

4 Por. Ł. Kamykowski, *Dlaczego teologa interesują inne nauki?*, w: *Teologia w dialogu z innymi naukami. Spotkania, kontrowersje, perspektywy*, red. D. Wąsek, Wydawnictwo Scriptum, Kraków 2021, s. 237–241.

po przysłowiowym „cienkim lodzie” wydaje się, że Kamykowski dotknął tam kwestii, która w świecie teologów nie budzi już żadnych emocji. Kiedy czytamy teksty z zakresu hermeneutyki teologicznej, czymś oczywistym staje się to, że nie przemawia do nas „nuda vox Dei”, ale zawsze „ubrany jest on w ludzkie kategorie”. Świadomość ta sprawiała, że spośród różnych definicji objawienia w kolejnych dziesięcioleciach XX wieku coraz częściej przywoływano transcendentarno-antropologiczną, a więc tę, w której podkreśla się, że Bóg wybrał taką formę relacji ze stworzeniem, która niesie możliwość dotarcia do człowieka żyjącego w konkretnym kontekście historycznym<sup>5</sup>. Taki model niesie za sobą przynajmniej dwie konsekwencje metodologiczne definiujące wartość relacji teologii z naukami. Po pierwsze może nawet nie da się analizować sposobów wychodzenia Boga do świata bez znajomości kontekstów historycznych, w których taki potencjalny bosko-ludzki dialog może zaistnieć. Po drugie, jeśli teologia ma pomagać człowiekowi w nawiązywaniu relacji z Bogiem, musi znać horyzonty egzystencjalne współczesnych wiernych<sup>6</sup>. Nauki w dużej mierze służą pomocą w takim rozeznawaniu.

Przywołana przeze mnie fraza „nuda vox Dei” pochodzi z tekstu teologa Edwarda Schillebeeckxa, który jako jeden z pierwszych opisał założenia hermeneutyki teologicznej. W 1968 roku w artykule *O katolickie zastosowanie hermeneutyki* niderlandzki dominikanin upominał, by nie interpretować tekstów teologicznych w oderwaniu od kontekstu ich powstawania. Poznawanie sytuacji społecznej, historycznej, geograficznej czy kulturowej autorów pism sprawia bowiem, że możemy wydobyc z nich to, co uniwersalne i właściwie odczytać Boże przesłanie. W przeciwnym wypadku istnieje niebezpieczeństwo dogmatyzacji kontekstów, nadinterpretacji treści, a nawet błędnego wnioskowania. Schillebeeckx odważnie pisał o mocnej kontekstualności nie tylko tekstów teologów, lecz także samego Pisma Świętego<sup>7</sup>. Jego poglądy dobrze korespondują z intuicjami, którymi podzielił

---

5 Por. M. Rusecki, *Traktat o objawieniu*, Wydawnictwo Księży Sercanów, Kraków 2007, s. III.

6 Por. K. Rahner, *Teologia i antropologia*, w: *Pisma wybrane*, t. I, tłum. G. Bubel, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005, s. 55.

7 Por. E. Schillebeeckx, *O katolickie zastosowanie hermeneutyki. Tożsamość wiary w toku jej reinterpretacji*, „Znak” 1968 nr 7–8 (169–170), s. 978–1010.

się Michał Heller, wskazując, że taka kontekstualność wpisana jest ściśle nawet w fakt Wcielenia<sup>8</sup>.

Czytając więc wspomniany, pokonferencyjny tekst Łukasza Kamykowskiego z 2021 roku, należy stwierdzić, że krakowski teolog nie poruszył w nim rzeczy nowych, ale podsumował aktualny stan badań z zakresu hermeneutyki teologicznej. Upewnił jedynie odbiorcę, że zarówno natura objawienia chrześcijańskiego, jak i zadania, jakie wobec niego realizuje teologia, wymagają uwzględniania kontekstów, a to z kolei domaga się szeroko zakrojonych badań interdyscyplinarnych. Dotyczy to zarówno refleksji nad historycznymi sformułowaniami prawd wiary, jak i jej aktualizacji i komunikacji dzisiaj<sup>9</sup>. Z pewnością bardziej rewolucyjnie brzmiał drugi z powyższych wątków, gdy pojawił się w badaniach, jakie Kamykowski prowadził ok. 40 lat wcześniej. To wtedy pracował nad swoją dysertacją doktorską, a efektem tych wysiłków była rozprawa wydana częściowo drukiem w Rzymie w 1982 roku<sup>10</sup>. Później, w latach 1983–1985, na łamach „*Analecta Cracoviensia*” ukazały się trzy artykuły, które można uznać za formę promocji głównych fragmentów doktoratu. Z perspektywy wspomnianej już komunikacji prawd wiary współczesnemu człowiekowi szczególnie interesujący wydaje się tekst *Teilhardowska koncepcja pojednania świata nauki z chrześcijaństwem* z 1984 roku. Idąc śladami francuskiego jezuita, Kamykowski postawił sobie za cel określenie warunków wiarygodnego „podania Ewangelii człowiekowi współczesnemu”, czyli odpowiedź na potrzebę „intelektualnego scalenia” dwóch „składowych” duszy – duszy Teilharda i duszy „współczesnego człowieka w ogóle”. Możliwość takiego scalenia wynika z przekonania, że „między pracą naukowca a życiem konsekwentnie chrześcijańskim może i powinna panować harmonia”, a nawet więcej, „że to wiara chrześcijańska jedynie

---

8 Por. M. Heller, *Naukowy obraz świata a zadanie teologa*, w: *Obrazy świata w teologii i w naukach przyrodniczych*, Biblos, Tarnów 1996, s. 13–27.

9 Por. D. Wąsek, *Interdisciplinarity in theology*, w: *Perspectives on Interdisciplinarity*, Copernicus Center Press, Kraków 2020, s. 162.

10 Ł. Kamykowski, *Le savant et le Christ. Perspectives et conditions d'une présentation de la valeur du Christianisme aux hommes de science dans la pensée et l'expérience de Pierre Teilhard de Chardin*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1982.

może wskazać ostateczny sens poszukiwań naukowych”<sup>11</sup>. Doniosłość wpływającego stąd zadania i trudności w jego realizacji Kamykowski scharakteryzował w następujący sposób:

Główną osią religijnych pism Teilharda jest od początku, od 1916 r., od *La Vie Cosmique*, przekonanie, że tylko Kościół przechowuje Wiarę, za którą tęskni i której szuka świat współczesny. W epoce, gdy Teilhard zaczyna pisać, wszystkie pozory zdają się jednak temu przeczyć. Kościół i świat mówią dwoma zupełnie różnymi językami i nie rozumieją się nawzajem. Stąd Kościół nie zna i nie umie uznać najwznioślejszych dążeń przenikających świat. Broni, i słusznie, praw jednostki; ofiaruje zbawienie wieczne każdej poszczególniej duszy, ale nie zna lub nie pamięta objawionych mu kosmicznych wymiarów tego zbawienia. Tymczasem człowiek współczesny, upojony wizją wszechogarniającej ewolucji i ogólnoludzkich dzieł do wykonania w jej ramach, nie jest zainteresowany indywidualistycznym aspektem doktryny chrześcijańskiej, nie ma do niego zaufania, tym bardziej, że Kościół okazał się nieprzychylny wobec jego nadziei wyrażonych w pojęciach Ewolucji i Postępu<sup>12</sup>.

Jakich należy szukać dróg wobec tego dramatu rozłamu między językami Kościoła i świata? Udzielana przez Teilharda i Kamykowskiego odpowiedź jest prosta w swej treści, ale trudna w praktycznej realizacji: zintegrować Prawdę wynikającą z powierzonego Kościołowi objawienia z całością świadomości i dążeń współczesnego człowieka. By tego dokonać, konieczne wydaje się uznanie, że objawienie ukazuje jedynie „wnętrze” – istotę oraz ostateczne cele rzeczywistości ziemskiej, a „w dziedzinie ziemskiej ewolucji należy zostawić miejsce dla poszukiwań i zdobyczy wiedzy ludzkiej, żeby dopiero później uzupełnić je światłem Ewangelii”. Jeśli w ten sposób podchodzi się do naukowych obrazów świata, pytania o Boga i Jego rolę w rozwoju zmieniają swój charakter i miejsce, gdzie należy je stawiać. Kamykowski widział Teilharda jako tego, który najwyraźniej formułował zarówno te pytania,

---

11 Por. Ł. Kamykowski, *Teilhardowska koncepcja pojednania świata nauki z chrześcijaństwem*, „*Analecta Cracoviensia*” 16 (1984), s. 451.

12 Ł. Kamykowski, *Teilhardowska koncepcja pojednania...*, dz. cyt., s. 456.

jak i możliwe kierunki odpowiedzi<sup>13</sup>. Podsumowując, należy stwierdzić, że nie można uprawiać takiej teologii, za jaką opowiedzieli się francuski jezuita i krakowski profesor, bez wrażliwości na problemy, poszukiwania i pragnienia świata<sup>14</sup>.

Ilustrację tego problemu znajdujemy w miejscu spotkania klasycznej teologii, operującej statycznym obrazem świata, z ewolucyjnym dynamizmem, który Teilhard uważał za niepodważalny<sup>15</sup>. Krakowski profesor, a może tylko prezentowany przez niego Teilhard, twierdził, że „ramy myślowe, w których wyrażany był dotąd dogmat, nie przystają już do horyzontu myśli współczesnej”. W rezultacie nie tylko niewierzący mają problem z przyjmowaniem chrześcijaństwa, lecz także sami chrześcijanie „nie są już zdolni przyłgnąć całym sercem do swej wiary”. Jeśli miałyby się to zmienić, konieczne jest zsynchronizowanie nauczania Kościoła z obrazem wynikającym z „wiary w świat”, a więc, pisząc wprost, z ewolucyjnym obrazem świata. W wyniku takiego zabiegu „niewiele będzie mogło pozostać bez zmian ze spuścizny chrześcijańskiej”<sup>16</sup>.

Zestawiając wyniki badań naukowych Kamykowskiego nad myślą Teilharda de Chardin z cytowaną wcześniej wypowiedzią konferencyjną, dziwić musi ostrożność wybrzmiewająca w tej drugiej. Z jednej strony mamy bowiem daleko posunięty radykalizm w otwarciu teologii na rzeczywistość nauk, a z drugiej mocny sceptycyzm w myśleniu o ich wartości dla badacza objawienia. Wprawdzie w zakończeniu do cytowanego powyżej artykułu znajdujemy próbę oceny myśli jezuita, ale próżno szukać w niej jednoznaczności. Czytamy tam bowiem, że myśl Teilharda trzeba traktować w kontekście jego kultury oraz czasów i dopiero uwzględnienie tych psychologicznych i historycznych uwarunkowań pozwala na wydobycie z niej inspirujących wątków. Kamykowski wspominał też o pewnych złudzeniach, które dzięki

---

13 Por. Ł. Kamykowski, *Il senso cristiano della scienza nel pensiero di Teilhard de Chardin*, „Il Nuovo Areopago” I (1982) nr 2, s. 152–154.

14 Por. Ł. Kamykowski, *Teilhardowska koncepcja pojednania...*, dz. cyt., s. 456–457.

15 Por. Ł. Kamykowski, *Christus in quo omnia constant. Koncepcja Chrystusa Uniwersalnego u P. Teilharda de Chardin*, „Analecta Cracoviensia” 17 (1985), s. 259.

16 Por. Ł. Kamykowski, *Teilhardowska koncepcja pojednania...*, dz. cyt., s. 464–465.

temu mogą zostać zdemaskowane oraz zaletach i wadach wizji chrześcijaństwa, które francuski myśliciel proponował, ale nie wymienił ich, ani nie zdefiniował<sup>17</sup>. Jeszcze trudniej jest z wyciąganiem wniosków w przypadku tekstu pokonferencyjnego. Z uwagi na małą jego objętość i zdawkowy charakter nie pozwala on odpowiedzieć na pytanie, czy pierwotny optymizm teologa z Krakowa w podejściu do nauk uległ zredukowaniu i po latach z większym krytycyzmem spogląda na nauki, czy może nigdy go nie było, a jedynie streszczał Teilharda. Niewykluczone także, że za obecnymi jego spostrzeżeniami stoją inne powody, o których będzie nam dane – bądź nie – kiedyś usłyszeć.

## Teologiczny wymiar poszukiwań naukowych

Choć w przekrojowym spojrzeniu na interesujący nas wymiar twórczości Łukasza Kamykowskiego na pierwszy plan wychodzi kontekstualność objawienia jako płaszczyzna dla dyskursu teologii z naukami, dużo ciekawszy i inspirujący wydaje mi się wątek, który pojawił się w jego rozprawie doktorskiej, a nie został później podjęty i rozwinięty. Myślę tutaj o potraktowaniu poszukiwania naukowego jako „zakamuflowanego” wyrazu religijności. Najciekawszy na tym polu wydaje się artykuł *Teilhard i naukowcy. Projekt apologetyczny w konfrontacji z życiem*. Stanowi on próbę spojrzenia „na Teilhardowską wizję nawrócenia nowoczesnego świata” nakreśloną w perspektywie „praktycznych kontaktów Teilharda z naukowcami”<sup>18</sup>. Znajdziemy tam rady duchowe jezuitów dla niektórych z jego przyjaciół, jego myśli wypowiedziane w kontekście śmierci naukowców, z którymi łączyły go bliższe więzi, komentarz do ich stanowisk światopoglądowych oraz ich spojrzenie na jego religijność. Bardzo ciekawy dla teologa nauki może być wątek pojawiający się przy okazji śmierci Luciena Cuénota. Nawiązując

---

17 Por. Ł. Kamykowski, *Teilhardowska koncepcja pojednania...*, dz. cyt., s. 468.

18 Ł. Kamykowski, *Teilhard i naukowcy. Projekt apologetyczny w konfrontacji z życiem*, „Analecta Cracoviensia” 15 (1983), s. 123.



do *Listu* Teilharda z 14 października 1952 roku oraz jego wspomnienia o Cuénocie, Kamykowski napisał:

„Nie wydaje mi się, żeby Cuénot zbliżył się specjalnie do klasycznego katolicyzmu pod koniec życia” – pisze Teilhard. Mimo że przyjął ostatnie namaszczenie, nie zdawał się wierzyć w osobiste życie przyszłe. A przecież nie był człowiekiem niezdecydowanym, ile raczej, pod względem religijnym, człowiekiem bezdomnym. Przez logikę uczciwości naukowej, posuniętej aż do końca, nie przestawał się kierować ku temu, co Boskie, nie umiał jedynie znaleźć wokół siebie formy czy zewnętrznego wyrazu tego Boga, którego czcił w głębi duszy<sup>19</sup>.

Analizując powyższy tekst, możemy wydobyć przynajmniej dwa ciekawe wątki. Po pierwsze w oczy rzuca się stwierdzenie „klasyczny katolicyzm”. Z kontekstu możemy wywnioskować, że to taki, który łączy się nie tylko z prowadzeniem życia sakramentalnego, lecz także z akceptacją przynajmniej podstawowych prawd wiary, jak choćby tej o życiu wiecznym. Tacy wyznawcy nie mają prawa do nazywania się religijnymi „domownikami”, dlatego Cuénot został nazwany „człowiekiem bezdomnym”. Ta religijna „bezdomność” nie jest jednak tożsama z zupełną niereligijnością, co sugeruje nam, że poza „klasycznym katolicyzmem” jest jeszcze jakaś inna jego forma. W stwierdzeniach tych pobrzmiewają intuicje zbieżne z diagnozami cytowanego już Tomáša Halíka, który w *Popołudniu chrześcijaństwa* napisał:

Brak świadomości wiary nie musi być zatem rozumiany jako jej całkowite odrzucenie. Jest nawet tak, że deklaracje dotyczące odrzucenia Chrystusa i Kościoła w niektórych przypadkach mogą być (i bywają) tylko odrzuceniem fałszywych wyobrażeń, które powstały na przykład przez uogólnienie złych doświadczeń z relacji z wierzącymi<sup>20</sup>.

---

19 Ł. Kamykowski, *Teilhard i naukowcy...*, dz. cyt., s. 126.

20 T. Halík, *Popołudnie chrześcijaństwa*, dz. cyt., wersja MOBI, loc. 3027.

Po drugie jako jedna z dróg prowadzących do Boga wymieniona została uczciwość naukowa. Choć nie pozwala ona na znalezienie „zewnętrznego wyrazu” Absolutu, może być traktowana jako akt religijny, forma czci oddawanej Stwórcy. To w tym kontekście padły słowa Kamykowskiego:

Każdy uczciwy naukowiec, który oddaje się z pasją swym poszukiwaniom, zmierza ku Bogu, czcząc Go w sposób niejasny, gdy się poświęca dla tego, co go przerasta, dając swe życie, by człowiek więcej wiedział, a przez to bardziej był. Dla Teilharda nie ma tu wątpliwości: „naukowcy są kapłanami, a [...] szukać to modlić się”<sup>21</sup>.

Słowa te silnie korespondują z biblijnym Psalmem 14. Psalmista ukazuje w nim Boga, który spogląda na świat, dzieląc ludzi na głupich i mądrych. Pierwsi z nich mówią „w sercu”, że Boga nie ma, a więc zdecydowali, że nie istnieje nic poza rzeczywistością dostępną ich poznaniu. Ich głupota polega na tym, że patrząc z ograniczonej perspektywy własnego spojrzenia, wnioskują o istnieniu Nieograniczonego<sup>22</sup>. Sam Teilhard sytuuje w tej optyce „kupę fizyków (albo mędrków)”, którzy – inspirowani Einsteinem – ogłosili, że Wszechświat jest skończony i odwracalny, „w którym Trwanie ma zniknąć wcześniej niż Przestrzeń – jedyna rzeczywistość ostateczna i podstawowa”. Określił on takie idee jako „delirium geometryzacji w ultrawyspecjalizowanych mózgach” i stwierdził, że „zabiłyby one radykalnie wszelką wiarę, wszelką moralność, a nawet chęć Szukania!”<sup>23</sup>. „Szukanie” pisane dużą literą prowadzi nas do biblijnego zdefiniowania mądrych. To bowiem nie tylko ci, którzy Boga znaleźli, lecz także tacy, którzy nie przestali Go szukać. Według słów psalmisty spogląda On z nieba, „szukając rozumnego, który szuka”<sup>24</sup>.

Dlaczego już samo poszukiwanie jest tak ważne? Łukasz Kamykowski odpowiedział na to pytanie, przytaczając kazanie Teilharda de Chardina z 1

---

21 Ł. Kamykowski, *Teilhard i naukowcy...*, dz. cyt., s. 126.

22 Por. W. Węgrzyniak, *Głupota niewiary*, w: *Od wiary Abrahama do wiary Kościoła*, red. M. Kowalski, Wydawnictwo KUL, Lublin 2014, s. 244 (Analecta Biblica Lublinensia, 11).

23 Por. Ł. Kamykowski, *Teilhard i naukowcy...*, dz. cyt., s. 130.

24 Wszystkie odniesienia biblijne pochodzą z: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Pallottinum, Poznań 2020.

stycznia 1932 roku wygłoszone wśród stepów Azji Środkowej do członków jednej z naukowych wypraw. Według jezuity nikt nie uniknie konfrontacji z myślą o istnieniu jakiejś wyższej energii, którą należy traktować jako „spotęgowany odpowiednik naszej inteligencji i naszej woli”. Ta myśl pojawia się w kontekście osobistych doświadczeń egzystencjalnych i jeśli zostanie odpowiednio zinterpretowana, może doprowadzić do „bliskich człowiekowi rysów Boga”, a w dalszej kolejności do „odkrycia ich zgodności z rysami Boga Kościoła”. W tym kontekście Kamykowski próbował zdefiniować wiarę, którą żył Teilhard i do której prowadził innych: „to ciągle poszukiwanie widzenia, trud podejmowany, żeby to widzieć jaśniej”. Przy tej okazji krawkowski teolog ukazywał również sens takiego podejścia jezuitę:

zobaczyć i pomóc innym zobaczyć, że życie poświęcone nauce prowadzi do zjednoczenia z Całością obdarzoną kochającym Sercem naszego Pana<sup>25</sup>.

Dobrym podsumowaniem tego wymiaru teologii nauki wydają się słowa z jednego z głównych dzieł Teilharda, *Le Phénomène humain*, które Kamykowski przytoczył pod koniec omawianego tu artykułu:

Promień słońca przebijający się przez chmury? Odbicie na tym, co wstępuje, tego co już jest w górze? Przerwanie naszej samotności? Możliwy do odebrania wpływ w naszym Świecie innego i najwyższego Kogoś?... Czyżby Fenomen Chrześcijański wyłaniający się w sercu Fenomenowi Społecznego nie miał być tym właśnie? Wobec takiej doskonałości w zbieżności [fenomenów] nawet gdybym nie był chrześcijaninem, lecz jedynie człowiekiem nauki, myślę, że postawiłbym sobie pytanie<sup>26</sup>.

Bez wątpienia dla francuskiego jezuitę sam fakt naukowego poszukiwania stanowił wydarzenie religijne i można go utożsamiać z aktem wiary. Czy podobnie myśli Łukasz Kamykowski? Nie jest łatwo w jego twórczości znaleźć momenty, w których wprost wyrażałby aprobatę bądź krytykę

---

25 Por. Ł. Kamykowski, *Teilhard i naukowcy...*, dz. cyt., s. 127–129.

26 Ł. Kamykowski, *Teilhard i naukowcy...*, dz. cyt., s. 136.

takiego podejścia, choć z jego komentarza do zacytowanych powyżej słów płynie pewien sceptycyzm. Czytamy:

Tymczasem osobisty kontakt z Teilhardem i kontakt z jego myślą nie wydają się prowadzić ani de Terry, ani Barboura, ani tym mniej, Anderssona do stawiania sobie w ten sposób takich pytań<sup>27</sup>.

Na tym jednak stwierdzeniu Kamykowski poprzestał, pozostawiając czytelnika z otwartymi perspektywami i koniecznością osobistego zmierzenia się z koncepcją jezuitę. Dodać należy, że ta powściągliwość z pewnością nie wynika z braku odwagi Kamykowskiego w mierzeniu się z badanym materiałem, ponieważ w innym tekście nie miał oporów przed krytykowaniem szczegółowych rozwiązań z koncepcji Chrystusa Uniwersalnego<sup>28</sup>.

\* \* \*

Śledząc w twórczości Łukasza Kamykowskiego wybrane wątki z zakresu teologii nauki, trudno o jednoznaczną ocenę zaangażowania krakowskiego teologa na tym polu. Z jednej strony wątki wydobyte przez niego z biografii i pism Teilharda de Chardin stanowią wciąż inspirujący i rzadko spotykany w literaturze przedmiotu obszar badań, szczególnie w przestrzeni zagadnień metodologicznych rozwijanych przez francuskiego jezuitę. To optymistyczne spojrzenie na fenomen ludzkiego poszukiwania i usprawiedliwiający podejście do „otwartych umysłów” stawiane jest dziś przez wielu za nowoczesną i właściwą perspektywę dla przyszłości chrześcijaństwa<sup>29</sup>, a Kamykowski znalazł je i opisał już 40 lat temu.

---

27 Ł. Kamykowski, *Teilhard i naukowcy...*, dz. cyt., s. 136.

28 Krytyka ta najmocniej wybrzmiewa w: Ł. Kamykowski, *Il senso cristiano della scienza nel pensiero di Teilhard de Chardin*, dz. cyt., s. 161–163.

29 Raz jeszcze powołam się na książkę Halíka – por. T. Halík, *Popołudnie chrześcijaństwa...*, dz. cyt., wersja MOBI, loc. 637: „Wierzę, że Bóg, który się w pełni objawił w kenosis Jezusa (samozniszczeniu), jest na tyle pokorny, że występuje również w przejawach ludzkiej otwartości, pragnieniach i nadziei, także tam, niekiedy nierozpoznany i nienazwany – zatem także w kulturze laickiej, o ile jest prawdziwie ludzka”.

Z drugiej strony lektura artykułów Łukasza Kamykowskiego pozostawia spory niedosyt. Ostatni z poważnych tekstów o relacji teologii i nauk został opublikowany w 1985 roku, a więc na długo przed tym, gdy w Polsce zaczęto doceniać wartość badań interdyscyplinarnych w myśli religijnej. Hipotetycznie można zapytać, czy gdyby Kamykowski systematycznie rozwijał ten profil myślenia, nie stałby się kluczową postacią polskiej teologii interdyscyplinarnej? Może nawet, współpracując w krakowskim ośrodku z takimi filozofami nauki, jak Józef Życiński i Michał Heller, nadałby taki właśnie rys teologii fundamentalnej uprawianej w ramach Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, czyniąc z instytutu, który współtworzył, nowoczesny i unikalny ośrodek badawczy? Choć te pytania pozostaną bez odpowiedzi, z całą pewnością Łukasz Kamykowski miał duży potencjał, by kompetentnie, ciekawie i w otwarty sposób prowadzić dialog interdyscyplinarny z naukami przyrodniczymi i wykorzystał go w niewielkim stopniu.

## ABSTRAKT

### *Elementy teologii nauki Łukasza Kamykowskiego*

W teologii nauki Łukasza Kamykowskiego możemy wyróżnić dwa główne obszary badawcze. Pierwszy z nich traktuje nauki przyrodnicze jako kontekst uprawiania teologii. Zgodnie z założeniami hermeneutyki teologicznej każde twierdzenie doktrynalne sformułowane zostało w konkretnym środowisku kulturowym, a więc właściwe zrozumienie go wymaga badań interdyscyplinarnych. Drugi obszar nawiązuje do badań Teilharda de Chardin. Francuski jezuita, a za nim Łukasz Kamykowski, traktują samo uczciwe poszukiwanie prawdy jako pewnego rodzaju „akt wiary”.

**Słowa kluczowe:** teologia, nauki przyrodnicze, interdyscyplinarność, Łukasz Kamykowski, Teilhard de Chardin

## ABSTRACT

### *Łukasz Kamykowski's elements of the theology of science*

We can identify two main research areas in Łukasz Kamykowski's theology of science. The first one treats the natural sciences as the context for theology. According to the assumptions of theological hermeneutics, every doctrinal statement is formulated in a specific cultural environment, and a proper understanding of it requires interdisciplinary research. The second area is related to the research of Teilhard de Chardin. The French Jesuit, and after him Łukasz Kamykowski, treats the honest search for truth itself as a kind of „act of faith”.

**Keywords:** theology, science, interdisciplinarity, Łukasz Kamykowski, Teilhard de Chardin

## BIBLIOGRAFIA

- Edwards D., *Bóg ewolucji. Teologia trynitarna*, Copernicus Center Press, Kraków 2016.
- Halík T., *Popołudnie chrześcijaństwa. Odwaga do zmiany*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2022.
- Heller M., *Naukowy obraz świata a zadanie teologa*, w: *Obrazy świata w teologii i w naukach przyrodniczych*, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 1996.
- Heller M., Brotti G., *Bóg i nauka. Moje dwie drogi do jednego celu*, tłum. E. Nicewicz-Staszowska, Copernicus Center Press, Kraków 2013.
- Kamykowski Ł., *Christus in quo omnia constant. Koncepcja Chrystusa Uniwersalnego u P. Teilharda de Chardin*, „*Analecta Cracoviensia*” 17 (1985), s. 259–265.
- Kamykowski Ł., *Dlaczego teologa interesują inne nauki?*, w: *Teologia w dialogu z innymi naukami. Spotkania, kontrowersje, perspektywy*, red. D. Wąsek, Wydawnictwo Scriptum, Kraków 2021.
- Kamykowski Ł., *Il senso cristiano della scienza nel pensiero di Teilhard de Chardin*, „*Il Nuovo Areopago*” 1 (1982) n. 2, s. 151–164.
- Kamykowski Ł., *Teilhard i naukowcy. Projekt apologetyczny w konfrontacji z życiem*, „*Analecta Cracoviensia*” 15 (1983), s. 123–138.

- Kamykowski Ł., *Teilhardowska koncepcja pojednania świata nauki z chrześcijaństwem*, „Analecta Cracoviensia” 16 (1984), s. 451–469.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Pallottinum, Poznań 2020.
- Rahner K., *Teologia i antropologia*, w: *Pisma wybrane*, t. I, tłum. G. Bubel, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005.
- Rusecki M., *Traktat o objawieniu*, Wydawnictwo Księży Sercanów, Kraków 2007.
- Schillebeeckx E., *O katolickie zastosowanie hermeneutyki. Tożsamość wiary w toku jej reinterpretacji*, „Znak” 1968 nr 7–8 (169–170).
- Wąsek D., *Interdisciplinarity in theology*, w: *Perspectives on Interdisciplinarity*, Copernicus Center Press, Kraków 2020.
- Węgrzyniak W., *Głupota niewiary*, w: *Od wiary Abrahama do wiary Kościoła*, red. M. Kowalski, Wydawnictwo KUL, Lublin 2014 (Analecta Biblica Lublinensia, 11).

#### NOTA BIOGRAFICZNA

Damian Wąsek – dr hab. teologii, profesor nadzwyczajny w Instytucie Teologii Fundamentalnej, Ekumenii i Dialogu Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, członek Polskiej Akademii Umiejętności (sekcja Filozofii Nauki), współpracownik Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych Uniwersytetu Jagiellońskiego.

