

ADAM CZEMARNIK

O SPOSOBIE UATRAKCYJNIANIA CHRZEŚCIJAŃSTWA

E. L. M a s c a 11: *Chrześcijańska koncepcja człowieka i wszechświata*. Warszawa, PAX, 1986, 208 s.

Autor książki wydanej przez Instytut Wydawniczy PAX, a zatytułowanej *Chrześcijańska koncepcja człowieka i wszechświata* — Eric Lionel M a s c a 11 deklaruje, że stoi na stanowisku katolickiego teologa wyznania anglikańskiego. Jego książka jest zbiorem wykładów z roku 1958 i z roku 1965. Już te dwa fakty każą zastanowić się przez chwilę nad intencją wydawcy. Autor sytuuje się w Kościele anglikańskim, a ściślej w Kościele Wysokim (*High Church*), w którym zgromadzeni są zwolennicy form katolickich, aczkolwiek nie uznający wraz z całym Kościołem anglikańskim jurysdykcji papieskiej. Obok tego w anglikanizmie występuje Kościół Niski (*Low Church*), gromadzący zwolenników tradycyjnego protestantyzmu oraz Kościół Szeroki (*Broad Church*), w którym skupiają się zwolennicy liberalnego protestantyzmu. Z tego względu należy sądzić, że inicjatywa wydawnicza w przypadku omawianej książki wynika z eklezjologicznego zamysłu instytucji związanej z wyznaniem rzymskokatolickim. Są to wykłady z okresu poprzedzającego II Sobór Watykański (1962—1965) oraz z okresu, kiedy II Sobór Watykański dobiegał końca. Spójny wydźwięk tych wykładów, które w wielu tezach zbiegają się z przełomem dokonany w Kościele rzymskokatolickim przez ów Sobór, świadczy o tym, że wydawca — publikując w Polsce po tylu latach owe wykłady — chce prawdopodobnie docenić to, co również poza oficjalnym Kościołem rzymskokatolickim wyprzedzało postanowienia II Soboru Watykańskiego.

Ale w związku z tym i przede wszystkim o inicjatywie wydawniczej zdecydowała zapewne czytelna intencja autora, aby uatrakcyjnić chrześcijaństwo, aby dogmaty doktryn chrześcijańskich zaczęły pulsować żywszą treścią w oczach wyznawców i innych ludzi zainteresowanych chrześcijaństwem. Droga, którą posuwa się, aby osiągnąć ten cel, może być nazwana drogą „psychologizacji”. Wprawdzie niejednokrotnie przywołuje św. Tomasz z Akwinu, lecz jeszcze częściej używa ducha augustynizmu. Owa „psychologizacja” polega na odwoływaniu się do ludzkiej potrzeby usensowienia siebie i wszystkiego wokół, na odwoływaniu się przy anali-

zach teologicznych do różnego rodzaju przeżyć religijnych. Można w tym odczytać wpływ współlistnienia w anglikanizmie katolicyzmu z protestantyzmem. Subiektywizując wiary tego ostatniego autor próbuje psychologicznie zobiektywizować, aby wewnętrzny aspekt wiary uzgodnić z katolickimi kanonami. Stwierdza też, że jedną z *najbardziej uderzających cech protestantyzmu w jego autentycznej tradycyjnej postaci jest silny kontrast między jego teologią a jego życiem religijnym* (s. 62). Sugeruje także, że protestanckie życie religijne jest o wiele bliższe katolicyzmowi, niż protestancka teologia, która jak dotąd okazuje się niezdolna iść w parze z tym życiem. Podobną metodę stosuje, gdy analizuje mistycyzm prawosławia oraz niektórych religii niechrześcijańskich.

Ta droga obiektywistycznej „psychologizacji” współbrzmi z ustanowieniami II Soboru Watykańskiego, który obok tradycyjnej tomistycznej apologetyki bezpośredniej wprowadził argumentację pośrednią, psychologiczną. Na przykład tak zwany *dowód z sensu życia*, którego odmiana pojawia się w *Gaudium et spes*, nawiązuje wprost do augustynizmu, obce zaś są mu metoda i duch tomizmu.

Najbardziej spektakularnym wyrazem dążenia autora do utrakcyjnienia chrześcijaństwa poprzez „psychologizację” jego myśli są rozważania o wyjątkowości człowieka przewijające się przez wiele wykładów. Posługuje się tu wypróbowaną metodą redukcji funkcji nauki wyłącznie do opisu rzeczywistości. Stwierdza wprost: *Zganić wszakże należy każdą próbę traktowania opisu naukowego w taki sposób, jak gdyby to był opis metafizyczny, każdą próbę przenoszenia tego, co nieosobowościowe w nauce, do dziedziny metafizyki* (str. 22). Przy takim arbitralnym wyroku może sobie pozwolić na pastwienie się nad ograniczeniem naukowych teorii. W jednym miejscu pisze: *W istocie jedna z tragedii naukowego humanizmu, który jest ukrytą lub jawną filozofią większości wykształconych Anglosasów, polega na tym, że humanizm ten patrzy na człowieka jako na istotę, która zajęła pozycję nie mającą sobie równej i która zarazem nie posiada żadnego zabezpieczenia swego losu ani tu, ani poza grobem* (s. 19). Zaś w innym miejscu formułuje taką myśl: *Wyrok, jaki na siebie wydają wszystkie zasadniczo naturalistyczne interpretacje wszechświata, polega na niezdolności zrozumienia ostatecznej natury wszechświata w innych niż nieosobowe terminach. Tam, gdzie teista widzi życie ludzkie jako radosną przygodę ludzkiej wolności, mającą miejsce pod ojcowskim nadzorem Boskiej Opatrzności, sekularysta widzi je jako ponurą domenę losu, od którego jedyną możliwą ucieczką stanowi szczęście lub przypadek; jako dziedzinę rządzoną przez „ananke” i „tyche”, „fatum” i „fortuna”* (s. 21). Po takim przygotowaniu pola konkluduje: *pomimo zasadniczej różnicy pomiędzy podejściem naukowym a podejściem właściwym dla teologii nie ma niczego w dziejach rodzaju ludzkiego — tak jak są one rozpatrywane przez*

biologię ewolucyjną — co musi nas prowadzić do porzucenia tradycyjnej wiary chrześcijaństwa. A wiara ta mówi, że człowiek jest wyjątkowo uprzywilejowanym stworzeniem, któremu Bóg nadał swój obraz, uwieńczył chwałą i zaszczytem i któremu dał władzę nad wszystkimi rzeczami, chociaż w rzeczywistości jest prawdą, że nie wszystko jest jeszcze pod panowaniem człowieka (s. 22).

Po takich arbitralnych rozstrzygnięciach udaje się w krainy metafizyki, aby w nich dowolnie żonglować psychologiczną argumentacją, której szczytem wydaje się krzepienie serc wyznawców dowodzeniem, że choć człowiek został uczyniony nieco mniejszym od aniołów, poniżej szczytu stworzenia, to jednak jego podwójna natura, złożona z materii i ducha, stawia go w centrum stworzenia, co jest bardzo dobrym miejscem, zaś natura ludzka została wyniesiona do godności, jaka jest nieznaną nawet naturze anielskiej (s. 34).

Ten naiwny, z punktu widzenia nauki, sposób poprawiania samopoczucia jest możliwy przy pozytywistycznym ujęciu nauki, pozbawieniu jej możliwości wyjaśniania głębokich, ukrytych pod powierzchnią zjawisk sprężyn rozwoju rzeczywistości, możliwości formułowania programów przekształcania świata przez człowieka i samego człowieka, możliwości naukowego wyjaśniania świata wartości i sensów oraz dawania naukowych podstaw do budowania przez ludzi sensów własnej ogzystencji. Bezzasadność takiej redukcji i negacji możliwości naukowego wyjaśniania całego dostępnego świata społeczno-przyrodniczego i duchowego niejednokrotnie były wykazywane. Dowodów dostarcza tutaj cały historyczny rozwój nauki i jej społecznego zastosowania. Tam zaś, gdzie nauka mówi dzisiaj: „nie wiem” — nie ma żadnych racji poznawczych, aby zastępować tę historyczną wstrzeźliwość nauki jakąkolwiek spekulacją, która miałaby być uznana za ostateczną, prawdziwą odpowiedź. Właśnie zwiększające się w procesie historycznym panowanie człowieka nad coraz szerzej i głębiej dostępnym mu światem jest dowodem brania przez człowieka swego losu we własne ręce, między innymi dzięki nauce, i przesuwania granicy wiadomego i niewiadomego, co wykazuje bezzasadność religijnej odpowiedzi dla obszarów, które dotychczas były niezbadane, a stały się następnie przedmiotem poznawczej i praktycznej penetracji. *Ponura domena losu* jest odkrywana w postaci obiektywnych prawidłowości rozwoju świata, które człowiek może wykorzystać dla optymalnego własnego rozwoju, przez co naukowy humanizm może znajdować *zabezpieczenie losu człowieka* w jego własnej rozumnej aktywności i odwadze spojrzenia na świat i siebie samego tak, jak się mają naprawdę i tak, jak się mieć mogą, dzięki ludzkiemu sprawstwu. Właśnie w tym spełnianiu potencjalnej możliwości uczłowiczenia świat anaukowy humanizm może dostrzegać sens ludzkiego życia.

Tymczasem autor omawianej książki wybiera sobie za reprezentantów

laickiej myśli egzystencjalistów i pisarzy absurdu. Po czym pisze, że mają oni *pełne prawo twierdzić, że istnienie świata nie ma uzasadnienia, które można by odkryć wewnątrz samego świata. Mają także (...) prawo twierdzić, że życie ludzkie nie ma ostatecznego sensu, który można by znaleźć wewnątrz samego życia ludzkiego.* Dalej stwierdza: *Według mnie nie mają racji, twierdząc, że nie można znaleźć żadnego uzasadnienia świata poza samym światem. Nie mają też według mnie racji, twierdząc, że życie ludzkie nie ma żadnego ostatecznego sensu, który można by odkryć poza samym życiem ludzkim.* Następnie konkluduje: *Dlatego stoimy wobec następującego wyboru: albo musimy, jeśli tak postanowimy, pogodzić się ze światem, który jest ostatecznie bezsensowną i wrogą pustynią, na której musimy schować głowy w piasek lub stworzyć każdy dla siebie swoje prywatne małe oazy; albo musimy poszukać sensu świata w jakimś porządku rzeczywistości znajdującym się poza światem i przekraczającym go, który może uczynić dla świata to, czego dla siebie sam świat nie może* (s. 121—122).

Przy tak wypreparowanych założeniach, budowanych na zasadzie awers — rewers, autor musi dziwić się przypadkom odbiegającym od tej zasady. Brzmi to tak: *Kiedy zastanawiamy się nad barbarzyństwami średniowiecza, skłonni jesteśmy twierdzić, że ludzie, którzy zachowywali się w taki sposób, widocznie nie wierzyli rzeczywiście w Boga. Kiedy zaś obserwujemy za naszych dni ojiarną, pełną samozaparcia pracę ateistów i agnostyków dla dobra swych bliźnich, skłonni jesteśmy twierdzić, że ludzie, którzy postępują w ten sposób, są widocznie w rzeczywistości nieświadomymi chrześcijanami czy utajonymi wierzącymi* (s. 103). Wyjaśnia to niekonsekwencją postępowania człowieka w stosunku do jego przekonań. Ostatecznie zaś stwierdza: *Nic oczywiście nie powstrzyma nas jako wierzących od wiary w to, że Bóg w rzeczywistości działa, niejako anonimowo, również w umysłach oraz w życiu tych, którzy w Niego nie wierzą, jednakże nie wolno nam jątrzyć ich przez to, że nie będziemy chcieli poważnie traktować ich niewiary* (s. 104).

Już chciałoby się zaufać poważnemu traktowaniu przez autora niewiary w Boga, a tymczasem uskarżając się na laicyzację postw ludzkich, stwierdza on, że ateizm jest regresem ludzkości, powrotem do okresu wręcz zwierzęcego. Bowiem — jak stwierdza — tym, co wyróżnia człowieka od zwierząt jest właśnie jego wiara w świat, istniejący poza obszarem naszego doświadczenia zmysłowego. Powołuje się tu na naukową antropologię (s. 124—125). Lecz nieopatrznie dodaje, że wyemancypowanie się człowieka z wiary w nadprzyrodzoność nie przynosi szczęścia, lecz rozpacz, na potwierdzenie czego przytacza twórczość Becketta. Czyżby zwierzęta stać było na sztukę absurdu w stylu Becketta?

Naukowa antropologia w rzeczywistości stwierdza, że człowiek dzięki

pracy, wprowadzając coraz dłuższe rozgałęzienia narzędzi między siebie i świat przedmiotowy, wyodrębnił się ze świata, zwiększył dystans między sobą a światem, zaś zwiększające się bogactwo dostępnego świata opanował dzięki rozwojowi myślenia abstrakcyjnego. I oto właśnie myślenie abstrakcyjne pozwoliło mu wkroczyć w etap magicznego i religijnego osvajania świata. Początkowo musiał podzielić świat na dwa: opanowany przez siebie i nieopanowany, na który nie miał wpływu, lecz który miał wpływ na niego. I musiał oswoić ten drugi świat w postaci zoomorficznej, później antropomorficznej, a wreszcie transcendentno-metafizycznej. Dopiero długi proces historycznego odkrywania natury świata dotychczas nie opanowanego zaczął rodzić laickie przekonanie o jedności świata opanowanego i nie opanowanego. Cóż to ma wspólnego z powrotem do świata zwierzęcego? I czy odkrycie jednolitej natury świata musi doprowadzać do rozpaczy? Źródła pojawiającej się rozpaczy i bezsensu mają bardzo konkretny, społeczno-przyrodniczy charakter, niezależny od pojawienia się myśli laickiej i istnienia religijnej pociechy.

Właśnie przy pomocy rozdwojonego obrazu świata i człowieka autor chce ratować człowieka przed rozterkami i niepokojami współczesności. Człowiek w obrazie, jaki przedstawia autor — zgodnie z myślą katolicką — wpieryw się na ciało i duch, jednostkę i członka społeczeństwa, naturę i nadnaturę, upadłość w grzechu i odnowienie w Chrystusie, przy czym strony tych kolejnych rozdwojeń nie mają się utożsamiać. Z kolei to, co zostało rozdzielone autor próbuje jednoczyć przez uwznioślanie, dowartościowanie, udoskonalenie, przeobrażanie, podniesienie, odnawianie, usensowianie jednej strony przez drugą. Tak po wielokroć rozparcelowany i jednoczony człowiek, na dodatek uwikłany w wojnę aniołów i diabłów w niewidzialnym królestwie, mający wraz z całym fizycznym wszechświatem ulec ostatecznemu przemienieniu w Chrystusie — wychodzić ma, zdaniem autora, *naprzeciw obrazowi świata, jaki maluje nauka, i wciela go w siebie oraz nadaje mu najwyższe znaczenie, jakiego nie potrafi udzielić mu nauka* (s. 164).

Jest to więc kolejna próba ochrzczenia nauki.

Po pierwsze — próba nieuprawniona przez fakt mezaliansu radykalnie odmiennych i wykluczających się gnoseologicznie postaw.

Po drugie — próba o wiele bardziej naiwna i nieudolna, niż to miało na przykład miejsce w przypadku Teilharda de C h a r d i n, wobec którego Mascall jest tak uszczypliwy. W konsekwencji jest on zmuszony — i te nieuniknione, przy podjętej próbie, sprzeczności logiczne, w które wpada, i te dodatkowo zawinione własną niefrasobliwością — pokrywać, zgodnie z ulubioną metodą telogów, tajemnicą lub twierdzeniem, że im coś jest bardziej trudno wyobrażalne, tym bardziej zasługuje na bezwarunkową wiarę.

W tym kontekście usilne autorskie zapewnienia, że chrześcijanin żyje w szerszym, bogatszym i bardziej interesującym świecie niż człowiek laicki — jest pospolitym grzechem pychy, która nie pyta ludzi laickich o różnorodne bogactwo duchowe i praktyczne ich życia i która nie zastanawia się nad tym, co ludzie laicy mają do powiedzenia o bogactwie spekulatywnej wiary chrześcijańskiej i czy życzą sobie, aby *przemieniano ich świeckość przez unadnaturalnienie ich natury* (s. 205).