

Wiesław WÓJCIK

- M. N. Wildiers, *Obraz świata a teologia — od średniowiecza do dzisiaj*, przekład J. Doktor, Pax, Warszawa, 1985, ss. 252 (cena zł 520).

Ostatnio ukazało się, wydane przez Instytut Wydawniczy Pax, polskie tłumaczenie książki prof. Wildiersa „Obraz świata a teologia”. Wildiers jest profesorem dogmatyki na Uniwersytecie w San Francisco. Książka ta, w wydaniu holenderskim, ukazała się w 1974 r. Między wydaniem holenderskim a polskim jest więc 11 lat różnicy, jednak zawarte w książce treści są niezmiernie aktualne. Chciałem od razu zaznaczyć, że przez „obraz świata” Wildiers rozumie obraz świata, jaki dają nam nauki przyrodnicze. Tkwi tu założenie, że obraz świata, jaki wynika z nauk przyrodniczych jest bardzo ważny dla ludzi danej epoki. Nauka zawsze (a szczególnie obecnie) cieszyła się dużym autorytetem i w świadomości ludzkiej pojęcie „prawdziwy” staje się synonimem słowa „naukowy”. Natomiast pojęcie „teologia” rozumiane jest wyłącznie w odniesieniu do teologii spekulatywnej i tych jej aspektów, które rozwijały się od średniowiecza aż do czasów współczesnych.

Główną sprawą nurtującą Wildiersa jest fakt istnienia między współczesną nauką a teologią przepaści, która z całą pewnością nie jest czymś twórczym dla teologii. Poza tym przepaść ta powoduje wewnętrzne rozdarcie wielu ludzi i stanowi jeden z głównych elementów kryzysu, jaki przeżywa współczesna kultura. Autor pragnie uzdrowienia istniejącej sytuacji, dlatego analizuje podstawy teologii, warunki jej powstania i jej rozwój aż do naszych czasów.

Autor analizuje więc tradycyjną teologię chrześcijańską i próbuje uchwycić wyobrażenia, jakie tkwią u jej podstaw. Wielki scholastyczny system teologiczny powstał w XIII w. a jego ukoronowaniem była myśl św. Franciszka. W budowaniu swojego systemu Tomasz oparł się na „dziedzictwie greckim”,

*UWAGA: Tekst został zrekonstruowany przy pomocy środków automatycznych; możliwe są więc pewne błędy, których sygnalizacja jest mile widziana (obi@opoka.org). Tekst elektroniczny posiada odrębną numerację stron.

pracach Ojców Kościoła oraz oczywiście na Piśmie Świętym. Nauka grecka cieszyła się wówczas dużym autorytetem. Zauważono wielkość myśli greckich filozofów a obraz świata, tą myślą inspirowany, w głównych punktach wydawał się być zgodny z Objawieniem. Wielka kosmologia grecka, którą cechował zachwyt nad stałością, niezmiennością i hierarchicznym pięknem świata, została zjednoczona z pojęciem Boga i człowieka w jednym systemie. System ten przenikała idea o niezmiennym, hierarchicznym i antropocentrycznym porządku. „Pierwotna sprawiedliwość jest synonimem porządku. Pierwszy człowiek został stworzony według zasady hierarchicznego porządku, w którym niższe stale podporządkowane jest wyższemu i przez nie kierowane. Obowiązkiem człowieka jest chronić stworzony przez Boga porządek i odnosić się do niego z szacunkiem”.

Związek teologii scholastycznej z kosmologią grecką jest istotny i nieprzypadkowy. Czy można zachować tę teologię, gdy runął obraz świata, z którym się związała?

Wildiers wykazał, w pierwszej części swojej książki, iż związek greckiego „wyobrażenia o świecie i chrześcijańskiej nauki wiary [...] zawiera wielkość i słabość teologii średniowiecznej”. Uważa on, iż harmonijna jedność, jaką udało się stworzyć scholastyce pomiędzy światem, Bogiem i człowiekiem jest ideałem teologii. Porządki kosmiczny i nadnaturalny mają tę samą strukturę i wzajemnie się wyjaśniają. Nie ma sprzeczności między obrazem świata a Objawieniem. Jednak systemy cechujące się tego typu jednością prowadzą do tzw. „kosmizacji kultury”. Człowiek ma patrzeć na idealną harmonie, piękno i porządek panujący w świecie, według niego żyć i do niego dążyć. W ten sposób człowiek zostaje wyobcowany ze swojej kultury. Jednak zawsze reakcją na wyobcowanie jest „dealienacja”, która próbuje przywrócić człowiekowi jego właściwe miejsce w świecie, w którym żyje. Poza tym „bardzo szybko wyszło na jaw, że dawne wyobrażenie zupełnie nie odpowiadało rzeczywistości”. Dawnemu porządkowi świata, który cechował się geocentryzmem, hierarchicznością i statycznością zadały cios koncepcje Kopernika, Galileusza, Newtona i w późniejszym czasie Darwina. Jednak system scholastyczny był tak ściśle zjednoczony ze starym obrazem świata, że wszelkie ataki na stare wyobrażenia o świecie Kościół odbierał jako ataki na same prawdy wiary. Stąd wzięły się potępienia dzieł Kopernika, Galileusza i ostre krytyki koncepcji Darwina.

Równoległe z załamaniem się starego obrazu świata, którego tak mocno trzymał się Kościół, nastąpił kryzys myślenia religijnego. Był on próbą „de-alienacji” człowieka w sytuacji, która zaistniała i zarazem próbą uzgodnienia

nauki i wiary. Powstało wiele koncepcji filozoficznych, które starały się ten problem rozwiązać. Wiek XVII i XVIII cechuje pojawienie się nowych koncepcji panteistycznych, np. w wydaniu Giordana Bruno (inspiracją dla niego był system Kopernika) i Barucha Spinozy; deizm Woltera czy wręcz ateizm Diderota, d'Holbacha, Helwecjusza i d'Alemberta. Wszystkie te teorie starały się stworzyć nowy obraz świata, który byłby wewnętrznie niesprzeczny, dawał właściwe miejsce człowiekowi w świecie i mógł stanowić inspirację dla ludzkich działań.

W tym czasie zamęt Kościoła nie był w stanie stworzyć nowej teologii lecz przeszedł wyłącznie do obrony przed ciągle ponawiającymi się atakami. W sytuacji permanentnej krytyki jeszcze mocniej okopał się w „twierdzy scholastycznej teologii”, mimo iż obraz świata, na którym ta teologia opierała się, został niemal całkowicie zakwestionowany.

Autor dochodzi do wniosku, że interpretacja nauki wiary panująca dzisiaj jest „praktycznie identyczna z interpretacją średniowieczną”. Dalej funkcjonuje średniowieczna zasada „ordo”, opierająca się na wierze w doskonale uporządkowany świat. Przykładem tego jest bożonarodzeniowe posłanie Piusa XII z 1957 r., w którym papież mówi o idealnym i niezmiennym porządku świata, każe go podziwiać i bronić. W ten sposób autor zarysował obszar sytuacji problemowej, w którym pojawiło się rozdzieranie między obrazem świata nauk przyrodniczych a teologią. Ukazał, gdzie były słabe a gdzie mocne punkty systemu scholastycznego. Uzasadnił w sposób przekonujący, że sytuacja, która do tej pory panuje w teologii, nie może trwać nadal. Uważa on, „[...] że dla teologii rozpoczęła się nowa epoka”. „Nawa teologia” ma przed sobą dwa zadania. Przede wszystkim musi się uwolnić od naleciałości danego obrazu świata, które powodują jej stagnację. Poza tym należy wyrazić naukę Objawienia wychodząc od nowych wyobrażeń świata, które są wiążące dla współczesnego człowieka. W trzeciej części swojej pracy autor próbuje ukazać możliwość realizacji tego zamierzenia. Wildiers ukazał i uzasadnił niezastąpioną rolę nauki przy budowaniu „teologii bez złudzeń”. „Zasługą nauki jest demaskowanie fałszywej tajemnicy i tworzenie w ten sposób wolnego obszaru dla filozofii i religii, gdzie tajemnica może znaleźć swoje właściwe miejsce”.

Zastanawia się więc autor nad tym, czym charakteryzuje się współczesny obraz świata. Przede wszystkim nauka ukazała nam, że obszar badań człowieka jest nieskończony. „Iluzją jest mniemanie, że nauki przyrodnicze mogą nam kiedykolwiek dać ostateczne wyobrażenie o całej rzeczywistości”. Poza tym świat (i my sami) jawi się poprzez naukę jako twór „dynamiczny

i organiczny” tzn. taki, którego istotą, jest ciągły rozwój i twórczość oraz układ zależności i wzajemnych odniesień pomiędzy jego różnymi elementami. Pojęcia „bytu samego w sobie” oraz „bytu niezmiennego” straciły już swoją pierwotną ważność i znaczenie. Autor uważa, że właśnie „w permanentnej samokrytyce, w stałym wątpieniu w już osiągnięte rezultaty tkwi siła i właściwa zasada metody naukowej”. I teologia musi uwzględnić tę metodę, „jeśli ma być teologią żywą” tzn. taką, której podstawową zasadą byłaby „gruntowna analiza prawdziwej natury naszego doświadczenia”.

Wildiers uważa, że najbardziej przydatna do budowania nowej teologii jest metafizyka Whiteheada. Przed przejściem do analizy pewnych punktów filozofii Whiteheada przedstawia on krótko wielką teologiczną wizję Teilharda de Chardin. Uważa, że wielkość tej wizji polega głównie na tym, iż w tak dużym stopniu uwzględniła ona osiągnięcia współczesnych nauk przyrodniczych. Wildiers uważa, że „ujęcie” Teilharda jest niezmiernie istotne przy budowaniu teologii. W tym ujęciu Objawienie ukazuje nam odpowiednią perspektywę patrzenia, natomiast nauka daje nam właściwą metodę ujmowania rzeczywistości. Jednakże najdoskonalszą filozofią współczesną, według Wildiersa, uwzględniającą obraz świata nauk przyrodniczych, jest metafizyka Whiteheada. Co jest tak istotne w tej metafizyce? Przede wszystkim „model–obiekt” tradycyjnej metafizyki zostaje zastąpiony „modelem–ja”. Podstawowymi określeniami tradycyjnej metafizyki są byt i substancja, które istnieją same w sobie. Lecz przy pomocy tych pojęć nie można wyrazić własnego „Ja”. „Ja” można wyjaśnić w odniesieniu do czegoś innego, gdy analizujemy je w ciągłym „procesie stawania się”. Istotną cechą tego bytu jest ciągła zmiana i odnowa. W ramach przeformułowanego pojęcia bytu innego znaczenia nabiera istota ludzkiej działalności. Działanie człowieka jest w pełni wolne. Przez ciągłe wybory człowiek realizuje sam siebie i „staje się”. „Człowiek jest więc fenomenem, który w wolności tworzy sam siebie”. Ta „wolność” charakteryzuje również świat. Wolność jest istotą rzeczywistości, więc świat w ewolucyjnym rozwoju „wybiera” zawsze jedną z wielu możliwości odrzucając inne.

W doświadczeniu ludzkim występują dwie bardzo ważne sfery ujmowania rzeczywistości: sfera symbolizacji drażąca w głąb aż do korzeni istnienia, wyrażająca się w dziełach literatury, sztuki oraz sfera zachwyty nad racjonalnością świata i wiary w tę racjonalność, w ramach której rozwija się wszelka działalność naukowa. W sytuacji, w jakiej zostaje zburzony stary obraz świata, który tak ściśle wiązał się z pewną koncepcją filozoficzną (teologiczną), istnieje pokusa, by odrzucić wszelką kosmologię przy budowaniu

teologii i odczytywać Objawienie wyłącznie w kategoriach określonych symbolizacji. Uważam, że wnioskiem z propozycji zawartych w książce „Obraz świata a teologia” jest to, iż tego typu pokusy stanowią okaleczenie teologii i muszą być odrzucone. Lecz z drugiej strony z całą pewnością nie można poprzestać na etapie, w którym budujemy system teologiczny opierając się tylko na obrazie świata, jaki daje nam nauka. Myśl bowiem, która tkwi u podstaw wszelkiej działalności naukowej, jest następująca: aby móc w sposób racjonalny mówić o pewnych faktach, musimy mieć ściśle określony obszar, w którym je wyjaśniamy. Właśnie ta ściśle określona dziedzina odniesień jest czymś bardzo charakterystycznym dla świadomości naukowej (ta świadomość pojawiła się już w starożytnej Grecji, gdy Tales próbował wytłumaczyć ten świat bez wychodzenia poza niego). Poza tym nauka (jak również i sztuka) odwołuje się do pewnych pierwotnych doświadczeń ludzkich. Myśl o racjonalności świata (zachwyt nad nią) przenika działalność naukową (natomiast myśl o „ciągłym niedopowiedzeniu świata” staje się przewodnią myślą wszelkiej sztuki). Co dzieje się, gdy teologia powstaje w „obszarze problemowym” stworzonym przez teorie naukowe funkcjonujące w danej epoce tzn. gdy ujmuje problem „Bóg-człowiek” tylko w kontekście obrazu świata wynikającego z danego paradygmatu naukowego. Wówczas nauka jest punktem odniesienia dla teologii. I powstaje sytuacja, w której nauka rozwija się w oparciu o fundamentalne doświadczenie (zachwytu nad racjonalnością świata) natomiast teologia rozwija się w oparciu o wtórne doświadczenie — doświadczenie naukowe. Rozważmy co w takim wypadku działałoby się w sytuacji zmiany paradygmatu w nauce podczas tzw. rewolucji naukowych. Nauka zmienia swój paradygmat, w zachwycie nad racjonalnością świata dostrzegając inny „istotny element” i w oparciu o ten „element” zaczyna budować nową teorię. Nowej teorii naukowej, która dawałaby nowy obraz świata, jeszcze nie ma — więc teologia czeka — w nadziei i rozterce — aż powstanie nowa teoria. Ta sytuacja będzie zawsze budziła rozdarcie i świadomość, że teologia jest czymś istotnie gorszym od nauki. Wydaje mi się, w oparciu o powyższe krótkie rozważania, że dość widoczne są punkty, w których pojawia się zagrożenie dla teologii wynikające z jej zbyt ścisłego związku z kosmologią. Sądzę, że to zagrożenie zostało zbyt słabo wyakcentowane przez Wildiersa.

Jest wiele „ujęć rzeczywistości”, które są bardzo ważne dla teologii. Takimi „ujęciami” są np.: życie męczennika, świętego, bohatera, artysty czy uczonego. Nie budzi wątpliwości fakt, że dzięki świętym wyraźniejsze i jaśniejsze stają się prawdy wiary. W świetle życia człowieka świętego Bóg

ukazuje niby tę samą lecz właściwie ciągle nową twarz. Jakby więcej Boga jest w naszym na Niego spojrzeniu. I tak jak miłość jest istotnym elementem świętości, ofiara — męczeństwa a piękno — działalności artystycznej, tak racjonalność jest podstawą nauki. Im więcej świętych, wielkich artystów, nowych teorii naukowych, tym więcej Boga w naszym życiu. I tak jak życie świętych zmusza do głębszego spojrzenia na objawienie, tak również rozwój nauki, niezależnie od pragnień wielu ludzi oddziałuje na teologię, zmieniając nasze spojrzenie na prawdy wiary. To spojrzenie staje się czystsze i pełniejsze. Zamiast więc narażać się na ciągłe „uderzenia”, ze strony nauki, w teologię lepiej metodycznie włączyć obraz świata nauk przyrodniczych do teologii. Wówczas teologia będzie oczyszczała się od wewnątrz, jakby „z własnej woli” a nie pod wpływem nacisków zewnętrznych. Wówczas cała energia myślenia teologicznego zostanie skierowana na rozwój teologii a nie na walkę z urojonymi przeciwnikami. Włączona do teologii ciągle zmieniająca i rozwijająca się kosmologia byłaby nieustanną inspiracją dla teologów. I wówczas nowa teologia musiałaby być teologią rozwijającą się — „teologią żywą”.