

Józef ŻYCIŃSKI

PARAINTELEKTUALNE KORZENIE FUNDAMENTALIZMU

Kiedy Kali czytać Biblię

Na przełomie XIX/XX wieku myśl chrześcijańska stanęła przed koniecznością zasadniczego wyboru. Z jednej strony akcentowano potrzebę wypracowania nowej syntezy uwzględniającej zarówno doktrynę religijną, jak i ewolucyjną wizję przyrody. Z drugiej strony powstawały obawy, iż w swym długofalowym oddziaływaniu ewolucjonizm może doprowadzić do zakwestionowania wszelkich niezmiennych prawd, także dogmatów wiary i zasad moralności. Zwolennicy modernizmu, który pojawił się w tym właśnie okresie, głosili iż dogmaty muszą się również zmieniać wraz z rozwojem kultury, gdyż stanowią one symbole uwarunkowane kulturowo. W tej sytuacji zaistniała konieczność wyboru między ryzykiem intelektualnym związanym z grożącym modernizmem poszukiwaniem nowych wzorców teologicznych a zachowawczą apologetyką absolutyzującą wcześniejsze wzorce. Zwolennicy drugiej z wymienionych możliwości, stawiając siebie w roli obrońców wiary i zasad moralnych, sformułowali program fundamentalizmu, w którym pryncypialne deklaracje łączą się z psychozą getta i z przerażającym antyintelektualizmem.

Można określić psychologiczne motywy, które inspirowały ujęcie fundamentalizmu. Wiek XIX był wiekiem wyjątkowych przeobrażeń w świecie nauki. Nowe odkrycia techniczne radykalnie zmieniały życie codzienne, niosąc także nowe zagrożenia i niepokojące zjawiska kulturowe. Refleksja teoretyczna doprowadziła do zakwestionowania wielu tez uważanych wcześniej za pewniki. Powstanie geometrii nieeuklidesowych wstrząsnęło aksjo-

*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.

matami, które wydawały się niekwestionowane przez 22 wieki. Teoria Darwina wniosła zamieszanie w uporządkowane klasyfikacje oparte na bliskiej zdrowemu rozsądkowi myśli Arystotelesa. Reszty dopełniły zapoczątkowujące nowe stulecie odkrycia Einsteina i Plancka. Uporządkowany wcześniej obraz świata legł w gruzach w czasie życia jednej generacji. Wszystkie te zjawiska rodziły naturalną tęsknotę za poszukiwaniem trwałego fundamentu, który chroniłby przed niepewnością i ryzykiem, fałszem i relatywizmem.

Mimo iż termin „fundamentalistyczny” ma dziś odcień jednoznacznie pejoratywny, w początkowej fazie rozwoju fundamentalizm łączył różne nurty i miał wiele odcieni. Jego nazwa przyjęła się w 1920 r. kiedy to C. L. Laws, redaktor periodyku baptystów „Watchman–Examiner”, użył terminu „fundamentalista” na określenie tych wierzących, którzy „toczą królewską walkę w obronie fundamentów”. Paramilitarna retoryka walki stała się odtąd w działaniu fundamentalistów ważniejsza niż merytoryczne argumenty. Rok 1920 wyznacza symboliczną granicę. Wcześniej bowiem w wydawanej od 1909 r. serii *The Fundamentals*, obejmującej łącznie 12 pozycji, współwystępowały różnorodne tradycje i wpływy. Tom 8 serii zawierał wprawdzie prace o jednoznacznie antyewolucyjnej wymowie, ale za to w tomie 7 i 9 znalazły się teksty G. F. Wrighta, który już prawie od półwiecza wykazywał, iż teoria Darwina nie stanowi większego zagrożenia dla wiary chrześcijańskiej niż jakakolwiek inna teoria przyjmująca istnienie porządku przyrody. Autorzy innych artykułów dzielili się swą autentyczną troską o to, jak zachować wartości ludzkie w społeczeństwie i kulturze, które weszły w etap wyjątkowo przyspieszonego rozwoju.

Ważnym środkiem oddziaływania fundamentalizmu był przez długi okres Uniwersytet w Princeton. Jego akademicka aktywność prowadziła do uporządkowanej wizji świata, w której ceniono trzeźwy realizm, pragmatykę i demokrację. Kiedy przeobrażenia naukowe zachwiały stabilność tej wizji, zaczęto szukać w religii sprzymierzeńca, by uratować fundamenty. Teologowie, którzy podjęli próbę ratowania fundamentów, nawiązywali do autorytetów naznaczonych przez zachowawczość, lecz nie przez patologię. Sytuacja zmieniła się dramatycznie w latach dwudziestych, kiedy w dyskusjach zaczęły dominować obawy o społeczne, kulturowe i etyczne następstwa ewolucjonizmu.

Podstawy teoretyczne dla ocen noszących niepokojące znamiona agresywnej i ciasnej patologii wypracowywano stopniowo jeszcze w okresie, gdy fundamentalizm nie uważano za oznakę hibernacji intelektualnej. W 1910 r., Generalne Zgromadzenie Kościoła Prezbiteriańskiego ogłosiło

listę pięciu niekwestionowalnych artykułów wiary, które miały stanowić nie-naruszalny fundament wszystkich wyznań protestanckich. Wśród tych fundamentalnych twierdzeń, obok tez dotyczących cudów Chrystusa, Jego dziewiczego poczęcia, odkupieńczej ofiary krzyżowej i Zmartwychwstania, znalazła się teza głosząca, iż *Pismo Święte* stanowi bezpośrednio natchnione Słowo Boga do ludzkości. Przy pewnej interpretacji teza ta nie budziłaby żadnych oporów. Jej pryncypialni komentatorzy złączyli jednak z nią treść głoszącą, iż całe *Pismo Święte* należy interpretować dosłownie. Postulat taki stanowił koszmarne regres, w którym ignorowano monumentalny dorobek refleksji teologicznej dotyczącej tłumaczenia Pisma Świętego. W początkach XVII wieku, kiedy Galileusz bronił swej teorii przed zarzutami opartymi na tekstach biblijnych, sporządził on obszerną listę autorytetów teologicznych, które w różnych epokach wykazywały, iż nie można tłumaczyć dosłownie opisów biblijnych. Od dramatycznych polemik Galileusza upłynęło 300 lat, w którym to okresie odkrycia fizyki potwierdziły słuszość kopernikańskiej astronomii i wytrąciły ostatni argument teologicznym oponentom autora *Dialogu*. Tymczasem na progu XX wieku, w cenionym i wpływowym ośrodku akademickim w Princeton, zaczęto bronić tez, w których całkowicie ignorowano wyniki dramatycznych polemik przeszłości.

Akceptację fundamentalizmu w kręgach myśli protestanckiej można częściowo tłumaczyć tym, iż teologowie protestanccy, uznając jedynie autorytet *Pisma Świętego*, nie zaś Tradycji, nie zaprzeczali przynajmniej uznawanym przez siebie zasadom. Ignorowali oni po prostu konsekwentnie dorobek wcześniejszych pokoleń, które szukały w *Piśmie Świętym* sensu alegorycznego i określały warunki, w jakich można pojmować przenośnie teksty biblijne. Kiedy jednak w kręgach katolickich zaczęto propagować idee bliskie fundamentalizmowi, postawa taka stała się ekspresją szokującego lekceważenia wcześniejszej refleksji teologicznej w imię prywatnej nadgorliwości. Wbrew pozorom wierności doktrynie, kwestionowano w tym podejściu w sposób oczywisty wcześniejszą tradycję teologiczną, przedkładając nad nią własne, skrajnie konserwatywne propozycje.

W ten sposób już w swej genezie fundamentalizm wikłał się w głęboką sprzeczność, wprowadzając głębokie zmiany w doktrynie teologicznej po to, by zwalczać możliwość takich zmian. Przekonanie, iż zmiany takie są złe, gdy wprowadzają je liberałowie, a dobre, gdy służą świętej sprawie konserwatyizmu, stanowiło teologiczny odpowiednik logiki Kalego.

Kompleks zagrożonych

W sytuacjach zagrożeń bardzo często gros sympatii koncentruje się na spektakularnych ratownikach, proponujących środki, w których radykalizm zdecydowanie dominuje nad krytyczną refleksją. Tak było również i w tym przypadku. Paniczny lęk przed zmianami, które niszczyły uporządkowany świat XIX stulecia, rodził historyczną reakcję. Same dobre intencje nie były jednak w stanie zmienić ani teologicznych ani przyrodniczych absurdów proponowanych przez pryncypialnych obrońców świata, który przemijał.

Broniąc „nienaruszalnych fundamentów” ludzkiej społeczności, coraz częściej zapomniano o nienaruszalnych zasadach krytycznego myślenia. Systematyczne naruszanie tych zasad można znaleźć we współczesnych opracowaniach przedstawianych jako wykład tzw. „naukowego kreacjonizmu”. Opracowania takie wyrządzają przede wszystkim szkodę zwolennikom filozoficznego kreacjonizmu, sugerując iż przyjęcie tezy o stworzeniu świata i człowieka przez Boga wymaga koniecznie uznania jawnie absurdalnych założeń. Z pryncypialnego wprowadzenia do wykładu fundamentalistycznej wersji kreacjonizmu można dowiedzieć się m. in. iż: „teoria ewolucji stanowi podstawę dla wszelkich współczesnych prób laicyzacji; od wychowania po biologię, od psychologii po nauki społeczne. Stanowi ona bazę, z której wywodzi się socjalizm, komunizm, humanizm i determinizm [...] Traktując człowieka jako zwierzę, jej zwolennicy popierają zwierzęce zachowania takie jak wolna miłość, etyka sytuacyjna, narkotyki, rozwody [...] To wszystko zdewastowało moralność, zniszczyło nadzieję lepszego świata, zadecydowało o politycznym zniewoleniu miliarda czy nawet więcej osób”¹.

Ten sam typ anty-intelektualizmu znajdujemy w deklaracjach Alberta Johnsona, który z założeń teologii Kościoła Prezbiteriańskiego chce wyprowadzać oceny sugerujące, iż ewolucja prowadzi jedynie „do zmysłowości, cielesności, bolszewizmu i czerwonej flagi”². Wynikiem podniesienia prywatnej pryncypialności do rangi podstawowej zasady tłumaczenia tekstów biblijnych są żenujące asercje, w których czytamy:

„1. Stworzenie wszystkich rzeczy nastąpiło w ciągu sześciu dni [...]

2. Przekleństwo początkowe, którym zostało obłożone stworzenie, prowadzi do stopniowego rozkładu [...]

¹H. Morris, *The Troubled Waters of Evolution*, San Diego 1975; wstęp autorstwa La Haye, s. 5.

²Zob. W. B. Gatewood, *Controversy in the Twenties: Fundamentalism, Modernism and Evolution*, Nashville: Vanderbilt Univ. Press 1975, 24.

3. Uniwersalny potop drastycznie zmienił wskaźniki większości ziemskich procesów [...]

4. Rozproszenie wieży Babel zapoczątkowało nagłe zróżnicowanie języków oraz inne dystynkcje kulturowe³.

Towarzyszące podobnym zapewnieniom bojowe zachęty do walki z siłami zła suponują obraz, który bliższy jest manicheizmowi lub metafizyce perskiej niż myśli chrześcijańskiej.

Prosty świat fundamentalizmu

Pozostaje faktem, iż sympatie do militarnego żargonu wykazywali nie rzadko również najbardziej radykalni zwolennicy ewolucjonizmu. Jako charakterystyczny przykład można przytoczyć wypowiedzi Thomasa Huxleya, który twierdził, iż katolicycy przeciwnicy nauki przypominają mu wytrawnych bojowników z armii Napoleona, podczas gdy teologowie anglikańscy stanowią jedynie amatorską zbieraninę. Styl ten prowokował emocjonalne reakcje, jeszcze przed powstaniem fundamentalizmu. Najbardziej głośna stała się reakcja „amatorskiego” oponenta, anglikańskiego bpa Samuela Wilberforce’a. W publicznej debacie w rok po opublikowaniu *The Origin* biskup, nazywany z powodu swych polemicznych upodobań „mydłanym Samem”, zapytał Huxleya, czy jego zwierzęcy przodkowie znajdowali się po stronie rodziców ojca, czy też matki. Huxley, który bynajmniej nie stronił od podobnych metod polemicznych, pisał w kilka miesięcy później do Charlesa Kingsleya: „Jeśli ludzie podobni do Samuela z Oxfordu będą decydować o przyszłych losach Kościoła Anglikańskiego [...], rozpadnie się on na kawałki, gdy przyływ nauki będzie postępował dalej. Jedynie osoby, które [...] potrafią łączyć praktykę Kościoła z duchem nauki, mogą przed tym uchronić”⁴. W ciągu 60 lat, które upłynęły od niefortunnej polemiki, znalazło się wielu autorów, którzy w sposób głęboki i krytyczny ukazali, jak można łączyć darwinizm z myślą chrześcijańską. Głębia gruntownych analiz pozostaje jednak dla pewnej mentalności znacznie mniej atrakcyjna intelektualnie niż krzykliwa metaforyka walki. Kiedy w latach dwudziestych i trzydziestych czołowi zwolennicy tej ostatniej rozwinęli działalność na prowincji amerykańskiego Południa, fundamentalizm nie tylko przybrał postać antynaukową i antyintelektualną, lecz wręcz stał się symbolem kulturowego getta. Gdy w 1925 r. w Dayton, Tennessee wytoczono Johnowi Scopes pro-

³H. M. Morris, dz. cyt., 109.

⁴List z 23 IX 1860 r. w: Leonard Huxley, *Life and Letters of Thomas Henry Huxley*, London: Macmillan, 1903, t. 1, 320.

ces o nauczanie w szkole teorii ewolucji, fundamentaliści zapowiadali, iż rozprawa wykaże definitywnie, czy przetrwa chrześcijaństwo, czy też teoria ewolucji.

Podobne deklaracje, uzależniające przyszłość chrześcijaństwa od wyroków sądowych wydawanych w groteskowej oprawie, stanowią znamienne świadectwo mentalności osób, które chciałyby uzurpować sobie monopol na występowanie w roli „prawdziwych” chrześcijan. Zarówno późniejsze próby sądowego rozstrzygnięcia kwestii należących do nauki, jak i atmosfera sensacji tworzonej wokół wielokierunkowych działań prawnych podejmowanych przez fundamentalistów przyczyniły się w dużym stopniu do ośmieszenia myśli chrześcijańskiej i zniechęciły do niej skutecznie wiele osób, które z zaskoczeniem przyjęły żenujące oznaki pryncypialnego antyintelektualizmu.

Jawnie sprzeczne z etyką Ewangelii spektakularne pokazy fanatyzmu prowadziły do ośmieszania chrześcijaństwa i w sposób niezamierzony przysparzały sympatyków tym agnostykom, którzy przeciwstawiali się fundamentalistycznej propagandzie. Ukazywany w niej czarno-biały obraz rzeczywistości przyciągał natomiast umysły niewybredne, które szczególnie frapowała zapowiedź bliskiego końca świata, wizja tajemnego sojuszu masonów z liberałami, komentarz o szatańskich inspiracjach w nowych odkryciach nauki. Zachęta do tworzenia samoobrony chrześcijańskiej i podjęcia ostatecznej walki z siłami zła niosła pocieszającą dla nich zapowiedź socjologicznego zrekompensowania braków intelektualnych. Zanim ideologowie kontrkultury zaczęli nawoływać do tworzenia nauki alternatywnej, naukę taką usiłowali już stworzyć fundamentalistyczni maniacy, proponując własne wizje jako alternatywę w stosunku do przyjmowanych teorii naukowych.

Retoryka zatrzymanego czasu

Niezależnie od swej paramilitarnej retoryki, fundamentalizm stanowi żalną ekspresję nostalgii za utraconym stanem rajskiej doskonałości, w którym człowiek czuł się panem stworzenia oraz istotą bliższą pod względem doskonałości aniołom niż jakimkolwiek innym stworzeniom. Kulturowany przez długie stulecia obraz uporządkowanego świata trzeba było poddać zasadniczym rewizjom z powodu jego naiwności i uproszczeń. Sam Darwin, nie rozróżniając między zawartością *Starego Testamentu* a obliczeniami abpa Jamesa Usshera zawartymi w *Annales Veteris et Novi Testamenti*, sądził przez pewien okres, iż do objawionych prawd chrześcijaństwa należy twierdzenie, że świat został stworzony w październiku 4004 r. przed Chrystusem.

Nam współczesne osiągnięcia nauki informują dość szczegółowo o fizycznych stanach wszechświata sprzed 20 mld lat.

W ciągu stulecia, jakie upłynęło od śmierci Darwina, trzeba było wiek kosmosu pomnożyć przez 5 mln. Paleontologowie epoki Darwina wiedzieli wprawdzie, iż oszacowania Usshera są niepoważne, sądzili jednak, że wystarczy ich wynik pomnożyć przez czynnik nie większy od 1000. Tymczasem odkrycia miliardów lat kosmicznej ewolucji mogły przyprawić o zawrót głowy. Pusty, ekspandujący wszechświat nie tylko u fundamentalistów rodził nostalgę za utraconym stanem dziecięcej prostoty. Tęsknota za ucieczką z anonimowych społeczności wielkich miast, z ludzkiej dżungli pokomplikowanych układów i rozgrywek, znajdowała ukojenie w biblijnym obrazie pierwszych rodziców zjednoczonych z przyrodą i Bogiem w kolorowej scenerii rajskiego Edenu. Protest przeciw cywilizacji, która celebruje zmianę dla zmiany, nie stroniąc bynajmniej od demagogii w apoteozie wszelkich przemian, zrodził nierealne pragnienie zatrzymania czasu i powrotu do pierwotnej naiwności.

Współczesny mieszkanki Londynu, Nowego Jorku czy Wiednia, twierdzi A. N. Wilder⁵, chętnie ucieka od gwaru swych miast, wędrując wyobraźnią w stronę bram Edenu czy kolorowej Itaki. Odczucie niedosytu i romantyczna tęsknota za poezją życia lekceważoną w świecie doskonałej technologii, stanowią niewątpliwie problem kulturowy, którego nie można ignorować. Nie można go jednak również rozwiązywać przy pomocy fundamentalistycznych recept stanowiących kpinę zarówno z teologii, jak i z nauk szczegółowych.

Metaforyka walki, ostatecznego boju czy spiskowej wizji dziejów ze szczególnym uwzględnieniem roli szatana pozostaje atrakcyjna dla pewnego typu mentalności, w której ceni się proste wyjaśnienia skomplikowanych procesów. Połączenie podniosłej retoryki z religijnymi ozdobnikami może przyciągać do fundamentalizmu zdezorientowane osoby, które mają uzasadnione skądinąd zastrzeżenia wobec negatywnych zjawisk towarzyszących niektórym zmianom kulturowym. Osobiste doświadczenie obiektywnych zagrożeń można wówczas łatwo zinterpretować z perspektywy obleganego getta, szukając duchowych sojuszników wśród tych, którzy przyciągają uwagę efektywnymi hasłami i dezaprobatą zła. Dopiero przy bliższej analizie można przekonać się, iż wspomniana dezaprobatą, po wyjściu poza poziom hasła, nie ma nic wspólnego z chrześcijańską wizją kultury czy społeczeństwa. W swych praktycznych następstwach okazuje się ona tak szkodliwa dla myśli chrześcijańskiej, iż wyrafinowaną i skuteczną formą zwalczania tej myśli mogłoby okazać się właśnie propagowanie idei fundamentalizmu.

⁵ *Modern Poetry and the Christian tradition*, New York: Scribner's Sons, 1952; 206, 212.

Mimo pozorów pryncypialności, fundamentalizm bardzo często stanowi etap prowadzący do przyjęcia ateistycznej wizji świata. Osoby, których elementarna edukacja polegała na zaszczerpieniu nieufności do nauki oraz na ugruntowaniu przekonania, iż *Pismo Święte* należy tłumaczyć dosłownie, dość szybko natrafiają bowiem na trudności z dosłownym pojmowaniem wszystkich tekstów biblijnych i odchodzą od chrześcijaństwa identyfikowanego niesłusznie z ciasną fundamentalistyczną wersją. Gładkie formuły religijnych ogólników muszą w indywidualnym życiu zostać kiedyś skonfrontowane z przyrodniczą wizją świata. Konfrontacji takiej można by uniknąć jedynie za cenę bezmyślności. Statystyki przeprowadzane dla studentów z południowych rejonów USA świadczą, iż bardzo często okres studiów był dla nich również okresem rozstania zarówno z fundamentalizmem, jak i z wiarą chrześcijańską. Wyjście z intelektualnego getta i młodzieńcza fascynacja nauką stwarza okazję do nowych uproszczeń wyrażanych w przekonaniu, że nauka tłumaczy wszystko nie zostawiając miejsca dla religii, która stanowi jedynie zbiór naiwnych pseudotłumaczeń...

Teologiczne błędy fundamentalizmu pozostają w ścisłym związku z ignorowaniem w tym kierunku prawdy o immanencji Boga w świecie. Kiedy Bóg jawi się wyłącznie jako odległy władca transcendentnych zaświatów, fundamentaliści rezerwują dla siebie całą odpowiedzialność za losy świata, w którym można w stylu perskiej metafizyki przeprowadzić ściśle rozgraniczenie między siłami postępu a mocą zła. Prowadzi to zarówno do praktyki izolacjonizmu intelektualnego, jak i do fałszywej teologii ignorującej fakt Wcielenia i jego trwałe konsekwencje. Tymczasem w perspektywie Ewangelii rola chrześcijan porównywana jest do zaczynu, który przemienia otaczające go środowisko. Środkiem przemiany może być merytoryczna dyskusja i dialog, współobecność i krytyczne poszukiwanie pełniejszej prawdy. Niestety, w fundamentalistycznej wizji świata monopolisci, którzy posiadają już pełną prawdę, mają jedynie zwalczać tych, którzy propagują fałsz. Dwa rozłączne światy kontaktują się tylko na terenie bitew; zamknięty w getcie zaczyn stanowi rzeczywistość, którą w ramach samoadoracji można podziwiać; nie ma ona jednak żadnego wpływu na procesy zachodzące poza terenem getta.

Krańcowo różne od ujęcia fundamentalizmu wizję współistnienia religii i nauki przedstawił Jan Paweł II w swym liście wydanym z racji 300-lecia publikacji *Principiów* Newtona. Papież ukazuje tam rozległą dziedzinę koniecznej współpracy między przedstawicielami myśli chrześcijańskiej a współczesnym światem nauki i filozofii. Współpraca ta stwarza szansę zarówno rozwikłania trudnych problemów współczesności, jak i przezwycię-

zenia istniejących barier kulturowych. U podstaw papieskiej wizji jednej prawdy leży pragnienie „zjednoczenia wszystkiego i wszystkich w Chrystusie. [...] Wizja ta wnosi w naszą wspólnotę odczucie głębokiego poszanowania dla wszystkiego, co istnieje. Wnosi nadzieję i pewność, że to kruche dobro, piękno i życie, które dostrzegamy we wszechświecie zdąża w stronę dopełnienia i spełnienia, jakich nie przewyciężą siły rozpadu i zła. Wizja ta dostarcza wreszcie zdecydowanej afirmacji tych wartości, które wyłaniają się z naszej wiedzy i z szacunku dla stworzenia [...]”.

Dopełnienie w Chrystusie

W okresie, gdy formowano podstawowe zasady fundamentalizmu istniała już obszerna literatura ukazująca, w jaki sposób pogodzić prawdy chrześcijaństwa z Darwinowską teorią ewolucji. W 1910 r. redaktorzy *Słownika apologetycznego wiary katolickiej* zwrócili się do nieznanego wówczas jeszcze Teilharda de Chardin z prośbą o opracowanie hasła „Człowiek”. 29-letni jezuita zarówno sprecyzował w swym opracowaniu jakiej wersji filozofii ewolucjonizmu nie dałoby się pogodzić z chrześcijaństwem, jak i rozwinął perspektywę pozwalającą łączyć darwinizm z chrześcijańską koncepcją stworzenia. Za możliwością takiego połączenia wypowiadał się już pół wieku wcześniej kard. Newman zaś w kręgu teologów anglikańskich jego wizję rozwinął i skonkretyzował późniejszy arcybiskup Canterbury William Temple.

Wkrótce po wydaniu *O pochodzeniu człowieka* szkocki duchowny James Iverach proponował wielką unifikację myśli chrześcijańskiej z nową biologią. Pisał on m. in.: „stwarzanie zachodzi ustawicznie. Według mnie wszystko zachodzi, jak gdyby przez ustawiczną moc Boga; każde prawo, każdy byt, każde odniesienie bytu są określone przez Niego. On stanowi Moc, przez którą wszystko istnieje. Wierzę w immanencję Boga w świecie, a nie wierzę, że pojawia się On tutaj dopiero w sytuacjach krytycznych. [...] Bez Bożego działania nie byłoby człowieka ani nie mógłby on istnieć. Bez Bożego działania nie mogłoby istnieć w ogóle nic”⁶.

Cytowany autor podkreślał, iż biologia i teologia zajmują się odmiennymi aspektami ewolucji i dlatego różny jest ukazywany przez nie obraz. Nie należy wymagać od biologa czy antropologa, by mówił o Bogu kierującym ewolucją, gdyż przez podobne wypowiedzi wychodziłby on poza słownik uprawianych dyscyplin. Tam jednak, gdzie biolog ograniczy się do studiowania współoddziaływań praw i przypadku, teolog będzie szukał głębszych

⁶ *Christianity and Evolution*, London: Hodder, 1894, 175 n.

tłumaczeń, które — bez popadania w antropomorfizmy — pozwalałyby nam pojąć ewolucję jako racjonalny proces kontynuacji Boskiego dzieła stwarzania. W ten sposób teologiczne tłumaczenie ewolucyjnych przemian uwalnia nas z „tyrании przypadku” i pozwala zrozumieć wyróżnione miejsce człowieka jako najwyższej rozwiniętego gatunku w świecie ewoluujących istot.

Przeciwstawiając się opozycji konserwatywnych teologów wobec darwinizmu, Iverach postulował zwiększenie troski o rozwój studiów biblijnych. Rozwój ten stwarzał szansę wypracowania właściwej interpretacji tekstów objawionych oraz uwzględnienia podstawowej roli odgrywanej przez przyrodę w chrześcijańskiej wizji rzeczywistości. Ta urzekająca propozycja wypracowania nowej wizji chrześcijańskiego ewolucjonizmu ekscytowała wiele umysłów współczesnych Darwinowi. Harvardzki botanik, Asa Gray, w niepełna trzy lata po opublikowaniu *The Origin* pisał do autora dzieła, z którym łączyły go więzy przyjaźni: „Jestem zdecydowany ochrzcić je, co *volens volens* zapewni mu zbawienie”⁷. Intelktualny chrzest dokonywał się za pośrednictwem serii artykułów publikowanych we wpływowch periodykach. Sam Darwin zdawał się sympatyzować z interpretacją Graya, podkreślał bowiem, iż jego przyjaciel stanowiący hybrydę poety, prawnika, przyrodnika i teologa nie wypowiedział nigdy nawet słowa, które „nie wyrażałoby w pełni moich przekonań”.

W perspektywie rozwijanej przez wspomnianych autorów nie ma absolutnie żadnych powodów, by Boże działanie stwórcze łączyć z doktryną o niezmienności gatunków. Terenem działania Bożej mocy, która stwarza i zbawia, nie jest kosmiczne muzeum, lecz wszechświat, w którym przebiega dramat ludzkich wysiłków. Narzucanie Bogu naszych preferencji co do porządku świata lub sposobu stwarzania jest wyrazem antropomorfizmu, który trudno pogodzić z krytyczną refleksją teologiczną. Dla prawdy o ludzkim gatunku, jego godności i celu życia, istotna pozostaje nie tyle ginąca w mroku prehistoria ludzkości co fakt Wcielenia Chrystusa objawiający nieskończony wymiar naszej egzystencji obdarzonej przez Boga załączkiem nieśmiertelności. Zasady etyczne ukazane w Kazaniu na Górze oraz ostateczny sens samotniczego cierpienia Ogrójca i Golgoty stanowią prawdy o wiele bardziej istotne niż kwestie przyciągające uwagę fundamentalistów. Ludzki dramat grzechu i łaski, ukazany tak wyraziście w misterium Ukrzyżowania, koncentruje uwagę na tych aspektach naszego życia, w stosunku do których nieistotne okazują się genealogiczne spory o naturę naszych praprzodków. Szczegółowe określanie tej ostatniej należy do kompetencji nauk przyrodni-

⁷List z 31 III 1862 r. w: J. L. Gray, *The Letters of Asa Gray*, Boston 1893, t. 2, 479.

czych. Teolog może natomiast zwrócić dodatkowo uwagę na bogactwo więzi łączących człowieka z resztą przyrody. Afirmacja tych więzi widoczna jest zarówno w Chrystusowych słowach o liliach polnych czy ptakach niebieskich, jak i w franciszkańskiej poezji przyrody.

Gdyby św. Franciszek do swych pełnych poezji *Kwiatków* wprowadził nie tylko brata wilka lecz również brata szympansa, najprawdopodobniej moglibyśmy z tekstów współczesnych fundamentalistów dowiedzieć się, iż liberałowie i masoni byli bardzo czynni w XIII wieku wywierając wielki wpływ na założyciela Rodziny Franciszkańskiej. Niezależnie od etycznych aspektów podobnych insynuacji, pozostaje faktem, iż to nie fundamentalistyczna retoryka walki, lecz właśnie franciszkańskie umiłowanie przyrody, dla wielu osób stworzyło warunki spotkania z Pięknem prowadzącym do Prawdy–Chrystusa. Różnica między pełną kompleksową mentalnością getta a pełnym afirmacji stwierdzeniem psalmisty, iż „Pana jest ziemia to, co ją napełnia” wyraża głębsze zróżnicowanie między karykaturą religii a autentyczną ekspresją jej ducha. Jedynie w drugiej z wymienionych perspektyw prawda zawarta w teoriach naukowych i piękno ukryte a ewoluującej przyrodzie odsłaniają przeniikającą Bożą rzeczywistość, której wyjątkowy przejaw stanowiło Wcielenie Chrystusa.

Na przyszły kształt kulturowej ewolucji naszego gatunku może wpłynąć decydująco zespolenie naszych wysiłków intelektualnych z wielką integracją kosmiczną, ukazaną przez Chrystusa. Zbawcze zespolenie porządku natury i łaski, kruchoego wytworu ziemskiej ewolucji i pierwiastka nieśmiertelności, który objawia moc Boskiego Stwórcy, sugeruje dziedzinę naszych wysiłków, stanowiących swoiste dopełnienie dzieła Chrystusa.

Jedno Boże światło...

Wśród tekstów abpa Temple’a, które ze szczególnym upodobaniem cytował Arnold Toynbee, znajdował się tekst z rozważań nad *Ewangelią* św. Jana. Mówił on: „to wszystko, co szlachetne w niechrześcijańskich systemach myśli i działań, jest wynikiem oddziaływania Chrystusa w nich i na nie. Istnieje tylko jedno Boże światło. Każdy nosi w sobie kilka promieni tego światła. Potrzeba nam mądrości wszystkich tradycji, aby ukazać rozległość całego spektrum”⁸.

Przytoczona opinia stanowi konsekwencję podstawowej dla dorobku Temple’a tezy o immanentnym wszechobecnym Bogu, który w całym dziele

⁸W. Temple, *Readings in St. John's Gospel*, London”Macmillan, 1939, t. 1, 10.

stworzenia objawia Swą obecność. O tym, iż nie jest to jedynie poetycka postać religijnej retoryki, świadczą wyznania tych, którzy z dorobkiem Temple'a spotykali się jako agnostycy czy ateści, zazwyczaj podczas studiów przyrodniczych. Odkrycie nowej perspektywy ujmowania procesów fizycznych stanowiło dla nich przełom w indywidualnej przygodzie z prawdą.

Do grona byłych agnostyków, którzy przeżyli nawrócenie towarzyszące fascynacji proponowaną przez Temple'a wizją „sakramentalnego kosmosu”, należy m. in. Arthur Peacocke, biochemik z Oxfordu i autor wielu prac z dziedziny filozofii biologii. W okresie, gdy fundamentaliści bronili mocnych przeciwstawięń między nauką a wiarą, Peacocke'a urzekła wizja przyrody, w której — niczym w sakramentach — ukryty subtelnie Bóg działa nieustannie, ukazując zarówno harmonię Piękna, jak i dramat cierpienia i Krzyża. Istotę tej wizji autor *Intimations of Reality* wyraża, pisząc: „Zarówno przyroda, jak i człowiek w pewnym sensie znajdują się w Bogu. Bóg jest jednak ostatecznie czymś więcej niż przyroda i człowiek. [...] W Swym bycie Bóg transcenduje — wykracza poza — człowieka i przyrodę a mimo to istnieje w każdym stworzeniu od początku do końca, w każdym miejscu i czasie”⁹. Proces postępu ewolucji jest więc w swej istocie procesem odkrywania immanentnego Boga, który ustawicznie prowadzi Swe dzieło stworzenia.

Niewątpliwie wielu filozoficznych krytyków może uznać wizję Peacocke'a za oznakę poetyckiego fantazjowania. Ich spojrzenie dostrzeże w przyrodzie jedynie grę parametrów lub brutalną walkę o byt. Wiemy dziś jednak lepiej niż kiedykolwiek, iż głębia i ostrość naszego spojrzenia zależą od przyjętych wcześniej założeń teoretycznych. Aby coś zobaczyć i następnie zinterpretować, co konkretnie widzimy, musimy najpierw przyjąć zespół zasad określających naturę i zasięg naszego spojrzenia. W perspektywie przyjętej przez chrześcijanina ewolucjonistę dominuje świadomość obecności Boga, odkrywanego w nurcie ewolucyjnych zmian jako najbardziej trwałe i ostateczny czynnik wnoszący wartość i sens na horyzont naszej egzystencji. Wewnętrzna spójność tej wizji oraz rozległość proponowanej przez nią perspektywy okazała się czynnikiem skłaniającymi wielu kolegów Peacocke'a do poszukiwania bardzo osobistej syntezy refleksji i łaski.

Podstawowym warunkiem metodologicznym, który trzeba spełnić przy poszukiwaniu tej samej perspektywy, jest gotowość odejścia od postawy monopolisty posiadającego już pełnię prawdy. Jeśli teren naszej refleksji traktujemy ewolucyjnie jako dziedzinę, w której coraz pełniej może ujawniać się rzeczywistość sensu, nie możemy absolutyzować wcześniej przyjętych

⁹A. Peacocke, *God and the New Biology*, San Francisco: Harper and Row, 1986, 96n.

interpretacji. Filozofowanie w pozycji pielgrzyma będzie trudne zarówno dla tych, którzy cenią uporządkowany świat intelektualnego getta, jak i dla tych, którzy istotę procedur badawczych widzą w doskonaleniu technik pomiarowych. Obie te postawy mogą kusić prostotą proponowanego w nich obrazu świata. Alternatywę symbolizuje jednak postawa intelektualna, w której najsłabszy promień światła przypomina o całym spektrum i jego fascynującej rzeczywistości dostrzeganej przez tych, co potrafią patrzeć.