

Kard. Joseph RATZINGER

## PRAWDA CHRZEŚCIJAŃSTWA?

*Chrześcijaństwo czci byt, który jest podstawą wszystkiego, co istnieje, czci „rzeczywistego Boga”. [...] Ponieważ tak jest, ponieważ chrześcijaństwo rozumiało siebie jako zwycięstwo demitologizacji, jako zwycięstwo poznania i prawdy, musiało pojmować siebie uniwersalnie i kierować się do wszystkich ludów: nie jako jeszcze jedna religia, która zastępuje inne, nie z racji swego rodzaju religijnego imperializmu, lecz jako prawda, która sprawia, że pozór staje się zbyteczny.*

Pod koniec drugiego tysiąclecia swego istnienia chrześcijaństwo znajduje się – i to właśnie na obszarze swojej pierwotnej ekspansji, czyli w Europie – w głębokim kryzysie, który jest kryzysem jego roszczenia do prawdy. Kryzys ten ma wymiar podwójny. Po pierwsze, coraz częściej stawiane jest pytanie: czy pojęcie prawdy może być sensownie używane w odniesieniu do religii? Innymi słowy: czy człowiek jest w stanie poznać prawdę o Bogu i o rzeczach boskich? Współczesny człowiek bowiem odnajduje się raczej w buddyjskim opowiadaniu o słoniu i ludziach niewidomych: oto pewien król w północnych Indiach zgromadził wszystkich niewidomych z miasta i rozkazał, aby przyprawiono do nich słonia. Jednym kazał dotknąć jego głowy, mówiąc: to jest słoń. Inni mogli dotykać uszu, kłów, trąby, tułowia, nóg, włosów na ogonie. Następnie król zapytał każdego z nich: jak wygląda słoń? Odpowiedzi były różne, zależnie od tego, jakiej części słonia kto dotykał: słoń jest jak pleciony kosz, słoń jest jak dzban, jak rączka od pługa, zbiornik, filar, miotła... Jak mówi opowiadanie, niewidomi pokłócili się między sobą i wołając „Słoń jest taki a taki” ku rozbawieniu króla rzucili się na siebie, okładając się pięściami<sup>1</sup>. Współczesnemu człowiekowi spór religii przypomina taką właśnie kłótnię niewidomych. Wydaje się bowiem, że w odniesieniu do tajemnic Bożych jesteśmy w sytuacji niewidomych. Zgodnie z dzisiejszym sposobem myślenia chrześcijaństwo nie znajduje się w lepszej sytuacji niż inne religie. Przeciwnie: przez swe roszczenie do prawdy zdaje się ono szczególnie „ślepe” w odniesieniu do granic naszego poznania tego, co boskie – wydaje się, że charakteryzuje je szczególnie głupi fanatyzm, który uznaje za całość tę część, której dane mu było dotknąć we własnym doświadczeniu.

Ten ogólny sceptycyzm w sprawach religii wspierają dodatkowo pytania, które nowożytna nauka postawiła w odniesieniu do źródeł i treści chrześcijaństwa. I tak wydaje się, że nauka o stworzeniu została wyparta przez teorię

<sup>1</sup> Zob. H. V o n G l a s e n a p p, *Die fünf großen Religionen*, t. 2, Düsseldorf 1957, s. 505.

ewolucji, a nauka o grzechu pierworodnym przez wiedzę o początkach człowieka; krytyczna egzegeza relatywizuje postać Jezusa i podaje w wątpliwość fakt, że miał on świadomość synostwa Bożego; wątpliwe okazuje się też pochodzenie Kościoła od Jezusa. Filozoficzne podstawy chrześcijaństwa stały się problematyczne za sprawą „końca metafizyki”, jego podstawy historyczne – za sprawą nowoczesnych metod historycznych. Pojawia się zatem tendencja, aby treść wiary chrześcijańskiej utożsamić z tym, co symboliczne, aby zrównać ją z mitami, o których mówi historia religii: uznać ją za wyraz doświadczenia religijnego, które miałyby pokornie zająć swoje miejsce obok innych tego typu doświadczeń. Wydaje się, że w ten tylko sposób można dziś pozostać chrześcijaninem, to jest nadal posługiwać się chrześcijańskimi formułami, których roszczenie zostaje jednak zasadniczo przeobrażone: to, co jako prawda miało dla człowieka moc zobowiązującą i było godną zaufania obietnicą, staje się teraz kulturowym wyrazem ogólnego doświadczenia religijnego, który przypadkowo stał się naszym udziałem za sprawą naszego europejskiego pochodzenia.

Owo wewnętrzne wycofanie się chrześcijaństwa ze swego roszczenia uniwersalnego na początku naszego stulecia filozoficznie i teologicznie sformułował Ernst Troeltsch. Doszedł on do przekonania, że nie można wyjść poza własną kulturę, a religie są związane z kulturami. Chrześcijaństwo byłoby zatem obliczem Boga zwróconym ku Europie. „Indywidualne cechy kultur i kręgów rasowych” oraz „cechy ich wielkich tworców religijnych” nabierają rangi instancji ostatecznej: „Kto odważy się dokonywać tu rzeczywiście istotnego porównania wartości? Mógłby to uczynić tylko Bóg, od którego pochodzą te różnice”<sup>2</sup>.

Niewidomy jednak wie, że nie powinien być ociemniały i dlatego nie przestaje pytać o przyczynę swojej ślepoty i o sposób, w jaki można by jej zaradzić. Człowiek pozornie tylko pogodził się z wyrokiem mówiącym, że w odniesieniu do tego, co istotne, w odniesieniu do tego, o co ostatecznie chodzi w naszym życiu, rodzi się ślepy. Tytaniczna próba wzięcia w posiadanie całego świata, próba „wyciągnięcia” z naszego życia i dla naszego życia wszystkiego, co tylko możliwe, pokazuje – podobnie jak wybuchy kultu ekstazy, samoprzekraczania i samozniszczenia – że człowiek nie może pogodzić się z tym wyrokiem. Jeśli bowiem nie wie, skąd pochodzi i dokąd zmierza, to czy nie jest ostatecznie w całym swoim bycie stworzeniem chybionym? Pozornie nieistotna rezygnacja z prawdy o Bogu i o tym, co istotne dla naszego istnienia, pozorne zadowolenie z tego, że nie trzeba się już więcej zajmować tymi sprawami, są złudne. Czło-

<sup>2</sup> E. Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Tübingen 1929, s. 79 (tłum. cytatu – J.M.). Zob. też: H. Bürkle, *Der Mensch auf der Suche nach Gott – die Frage der Religionen*, Paderborn 1966, s. 64-67.

wiek nie może pogodzić się z faktem, że w odniesieniu do tego, co istotne, jest ślepy od urodzenia. Pożegnanie z prawdą nie może być ostateczne.

Jeżeli tak jest, to trzeba ponownie postawić staromodne pytanie o prawdę chrześcijaństwa, nawet jeśli dla wielu wydaje się ono zbędne lub nierozstrzygalne. Ale jak je stawiać? Teologia chrześcijańska musi oczywiście uważnie zbadać wszystkie zastrzeżenia, które w filozofii, w naukach szczegółowych i w historii wysunięto przeciw chrześcijańskiemu roszczeniu do prawdy. Z drugiej jednak strony musi też dążyć do stworzenia ogólnej wizji pytania o prawdziwą istotę chrześcijaństwa, o jego miejsce w dziejach religii oraz w ludzkiej egzystencji. Chciałbym uczynić krok w tym kierunku przez pokazanie, jak w pierwszych wiekach swego istnienia samo chrześcijaństwo widziało swoje roszczenie do prawdy w ramach kosmosu różnych religii.

Nie znam żadnego starochrześcijańskiego tekstu, który dla naszego problemu byłby równie pouczający, jak dyskusja św. Augustyna z filozofią religii Marcusa Terrentiusa Warrona (116-27 przed Chr.) – „najbardziej uczonego Rzymianina”<sup>3</sup>. Warron był zwolennikiem stoickiej wizji Boga i świata; Boga definiuje on jako „animam motu ac ratione mundum gubernantem” („duszę, która przez ruch i rozum kieruje światem”)<sup>4</sup>; innymi słowy: jako duszę świata, którą Grecy nazywali kosmosem: „hunc ipsum mundum esse deum”<sup>5</sup>. Oczywiście, duszy świata nie oddaje się czci, nie jest ona przedmiotem „religio”. Innymi słowy: prawda i religia, poznanie rozumowe i kult, znajdują się na zupełnie innych płaszczyznach. Porządek kultu, konkretny świat religii nie przynależy do porządku „res”, do rzeczywistości jako takiej, lecz do porządku zwyczajów – „mores”. Bogowie nie stworzyli państwa – to państwo stworzyło bogów, a oddawanie im czci sprzyja porządkowi państwa i właściwemu postępowaniu obywateli. Religia jest ze swej istoty fenomenem politycznym. Warron odróżnia zatem trzy rodzaje „teologii”, przy czym przez teologię rozumie „ratio, quae de diis explicatur” – rozumienie i wyjaśnianie tego, co boskie. Są to: *theologia mythica*, *theologia civilis* (πολιτική) i *theologia naturalis* (φυσική)<sup>6</sup>. Następnie, posługując się czterema określeniami, Warron wyjaśnia, jak należy pojmować te teologie. Pierwsze określenie odnosi się do uprawiających je teologów. Teologowie zajmujący się teologią mityczną to poeci, ponieważ stworzyli oni pieśni o bogach i dlatego są ich piewcami. Teologowie zajmujący się teologią fizyczną (naturalną) to filozofowie, to znaczy uczeni – myśliciele, któ-

<sup>3</sup> „Doctissimus Romanorum” (Seneca, *Helv.* 8, 1); zob. też: św. Augustyn, *De civitate Dei*, VI 2 (CCL XLVII 167). Św. Augustyn cytuje Cycerona, który o Warronie mówi jako o „homine omnium facile acutissimo et sine nullo dubio doctissimo”. W niniejszych rozważaniach nawiązuję do analizy, którą przed prawie pięćdziesięciu laty przeprowadziłem w mojej rozprawie *Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche*, München 1954.

<sup>4</sup> Św. Augustyn, *De civitate Dei*, IV 31, 2; por. Ratzinger, dz. cyt., s. 267, przypis 5.

<sup>5</sup> Św. Augustyn, *De civitate Dei*, VII 6.

<sup>6</sup> Por. tamże, VI 5.

rzy przekraczają zwyczaje i pytają o rzeczywistość, o prawdę; teologowie uprawiający teologię obywatelską to „ludy”, które przyłączyły się nie do filozofów (nie do prawdy), lecz do poetów, wybierając głoszone przez nich wizje, obrazy i postaci. Drugie określenie dotyczy miejsca w rzeczywistości, któremu przyporządkowana jest odpowiednia teologia. I tak teologii mitycznej odpowiada teatr, który odgrywał wówczas rolę religijną, kultyczną; wedle powszechnie panującej opinii spektakle zostały w Rzymie ustanowione przez bogów<sup>7</sup>. Teologii politycznej odpowiada urbs, natomiast przestrzenią teologii naturalnej jest kosmos. Trzecie określenie dotyczy treści poszczególnych teologii: treścią teologii mitycznej są stworzone przez poetów opowieści o bogach; treścią teologii państwowej jest kult, teologia naturalna zaś odpowiada na pytanie, kim są bogowie. Warto tu przytoczyć słowa Warrona: „Czy są oni ogniem, jak powiada Heraklit, czy – jak mówi Pitagoras – liczbami, czy też – jak mówi Epikur – powstają oni z atomów, czy też jeszcze inaczej – o tym wszystkim lepiej jest dyskutować w szkole niż na rynku”<sup>8</sup>. Widać tu jasno, że tak pojęta teologia naturalna oznacza demitologizację, czy też jeszcze więcej: oświecenie, które krytycznie podchodzi do mitycznych pozorów i demaskuje je przez analizę naukową. Kult i poznanie rozchodzą się. Kult pozostaje niezbędny w ramach organizacji politycznej; poznanie prowadzi natomiast do zniszczenia religii i dlatego nie powinno się go wprowadzać na rynek. W końcu dochodzi jeszcze czwarte określenie: jaki rodzaj rzeczywistości odpowiada treściom poszczególnych teologii? Odpowiedź Warrona brzmi: teologia naturalna zajmuje się „naturą bogów” (którzy zresztą w ogóle nie istnieją), pozostałe teologie zaś – „divina instituta hominum”: boskimi tworamii człowieka<sup>9</sup>. W ten sposób cała różnica sprowadza się więc do tego, że z jednej strony istnieje fizyka (w jej starożytnym znaczeniu), a z drugiej – religia kultyczna. „Ostatecznie w teologii obywatelskiej nie ma żadnego boga, a tylko «religia», w teologii naturalnej zaś nie ma religii, jest natomiast bóstwo”<sup>10</sup>. W tej ostatniej nie może być zresztą żadnej religii, gdyż z jej bogiem: z ogniem, liczbami, atomami, nie da się nawiązać kontaktu religijnego. W ten sposób „religio” (która oznacza przede wszystkim kult) i racjonalne poznanie rzeczywistości stają się dwoma oddzielnymi sferami. Religii nie usprawiedliwia realność Boga, lecz jej funkcja polityczna. Jest ona instytucją, której państwo potrzebuje, aby istnieć. Mamy tu bez wątpienia do czynienia z późną fazą rozwoju religii, w której zniszczeniu uległa naiwność wiary, i przez to rozpoczął się jej rozkład. Jednak istotne związanie religii ze wspólnotą polityczną sięga jeszcze głębiej. Kult jest ostatecznie porządkiem pozytywnym, którego jako takiego nie da się oceniać z punktu wi-

<sup>7</sup> Zob. R a t z i n g e r, dz. cyt., s. 269, przypis 12.

<sup>8</sup> Cyt. za: ś w. A u g u s t y n, *De civitate Dei*, VI 5 (tłum. cytatu – J.M.).

<sup>9</sup> Por. tamże.

<sup>10</sup> R a t z i n g e r, dz. cyt., s. 270 (tłum. cytatu – J.M.).

dzenia pytania o prawdę. Warron wszakże żył w okresie, w którym polityczny cel religii był jeszcze na tyle silny, aby mógł ją usprawiedliwić, a zatem mógł on przedstawiać dość nieokreśloną wizję oświecenia i oderwania od prawdy politycznie motywowanego kultu. Wkrótce jednak neoplatonizm będzie poszukiwał innego wyjścia z kryzysu i do niego odwołał się później cesarz Julian w swojej próbie odnowienia rzymskiej religii państwowej: poeci posługują się obrazami, których nie należy interpretować fizykalnie; są to jednak obrazy, które to, co niewypowiadalne, wyrażają dla tych wszystkich ludzi, którym nie jest dostępna królewska droga zjednoczenia mistycznego. Chociaż obrazy jako takie nie są prawdziwe, to jednak są usprawiedliwione jako przybliżenia do tego, co na zawsze musi pozostać niewypowiedziane<sup>11</sup>.

W ten sposób wybiegliśmy naprzód. Neoplatonizm jest już bowiem reakcją na stanowisko chrześcijaństwa w kwestii uzasadnienia kultu i określenia miejsca chrześcijańskiej wiary w typologii religii, na którym opiera się to uzasadnienie. Powróćmy zatem do św. Augustyna. W którym miejscu Warrońskiej triady religii umieszcza on chrześcijaństwo? Zadziwiające jest to, że bez wahania sytuuje chrześcijaństwo w dziedzinie „teologii fizycznej”, w dziedzinie filozoficznego oświecenia<sup>12</sup>. Nawiązuje w tym zresztą do pierwszych teologów chrześcijańskich, do apologetów z drugiego stulecia, a nawet do określenia miejsca chrześcijaństwa w drugim rozdziale Listu do Rzymian, którego autor odwołuje się do starotestamentalnej teologii mądrościowej, a poprzez nią – do drwin z bożków w psalmach. Wedle tej wizji przygotowaniem do chrześcijaństwa było filozoficzne oświecenie, nie zaś religie. Według św. Augustyna i tradycji biblijnej, do której się on odwołuje, chrześcijaństwo nie opiera się na mistycznych obrazach i przeczuciach, których usprawiedliwieniem jest ostatecznie ich polityczna użyteczność, lecz nawiązuje do tego wymiaru boskości, który może być ujęty w filozoficznej analizie rzeczywistości. Innymi słowy, św. Augustyn utożsamia biblijny monoteizm z filozoficznymi intuicjami dotyczącymi podstawy świata, z intuicjami, które w różnych odmianach pojawiły się w filozofii starożytnej. Kiedy od czasu mowy św. Pawła na Areopagu chrześcijaństwo występuje z roszczeniem do tego, że jest religio vera, oznacza to, że chrześcijaństwo nie opiera się na poezji i polityce – dwu wielkich źródłach religii – lecz na poznaniu. Chrześcijaństwo czci byt, który jest podstawą wszystkiego, co istnieje, czci „rzeczywistego Boga”. W chrześcijaństwie oświecenie stało się religią, przestając zarazem być jej przeciwnikiem. Ponieważ tak jest, ponieważ chrześcijaństwo rozumiało siebie jako zwycięstwo demitologizacji, jako zwycięstwo poznania i prawdy, musiało pojmować siebie uniwersalnie i kierować się do wszystkich ludów: nie jako jeszcze jedna religia, która zastę-

<sup>11</sup> Na temat rozwoju platonizmu u Plotyna i jego uczniów zob. G. Reale, D. Antiseri, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, t. 1, Brescia 1985, s. 242-268.

<sup>12</sup> Por. Ratzinger, dz. cyt., s. 271-276.

puje inne, nie z racji swego rodzaju religijnego imperializmu, lecz jako prawda, która sprawia, że pozór staje się zbyteczny. I dlatego właśnie pośród szeroko rozpowszechnionej politeistycznej tolerancji musiało się ono jawić jako trudne do przyjęcia, a nawet jako wrogie religii – jako „ateizm”. Chrześcijaństwo nie akceptowało relatywności i wymienności obrazów, a przez to podważało polityczną użyteczność religii, zagrażając podstawom państwa przez to, że nie chciało być jedną z wielu religii, lecz podawało się za zwycięstwo poznania nad ich światem.

Z drugiej strony z takim określeniem miejsca chrześcijaństwa w kosmosie religii i filozofii wiąże się jego siła. Jeszcze przed rozpoczęciem chrześcijańskiej misji wykształcone kręgi świata starożytnego poszukiwały drogi do wiary żydowskiej w postaci człowieka „bojącego się Boga”, która jawiła im się jako religijna postać filozoficznego monoteizmu. Z tego powodu była ona odpowiedzią zarówno na wymagania rozumu, jak i na religijne potrzeby człowieka, których sama filozofia nie była w stanie zaspokoić: do Boga wyłącznie pomyślanego nie można się modlić. Jeśli jednak Bóg myślenia okazuje się również mówiącym i działającym Bogiem religii, myślenie i wiara zostają pojednane. Przy tym „przyłączeniu się” do synagogi pozostawała jednak niepewna reszta: ten, kto nie był Żydem, nigdy nie mógł należeć do niej do końca. Więzy te – jak wyjaśnia św. Paweł – zostały zerwane przez Chrystusa. Dopiero teraz religijny monoteizm judaizmu stał się uniwersalny, a przez to jedność myślenia i wiary, *religio vera*, stała się dostępna dla wszystkich. Charakterystycznym przykładem takiego podejścia do chrześcijaństwa może być Justyn Filozof (zm. 167): studiował on różne filozofie, aż w końcu w chrześcijaństwie odnalazł *vera philosophia*<sup>13</sup>. Był przekonany, że stając się chrześcijaninem nie odrzuca filozofii, lecz przeciwnie: dopiero wówczas staje się filozofem. Przekonanie, że chrześcijaństwo jest filozofią doskonałą, gdyż prowadzi do prawdy, utrzymywało się jeszcze długo po okresie patrystycznym. W teologii bizantyjskiej – na przykład dla Mikołaja Kabasilasa – jeszcze w XIV wieku jest to czymś zupełnie oczywistym<sup>14</sup>. Naturalnie filozofia nie była tu rozumiana jako czysto teoretyczna dyscyplina akademicka, lecz przede wszystkim jako sztuka właściwego życia i umierania, sztuka, która możliwa jest jednak tylko w świetle prawdy.

Połączenie oświecenia i wiary, które miało miejsce w rozwoju chrześcijańskiej misji i w teologii chrześcijańskiej, miało również istotne konsekwencje dla filozoficznego obrazu Boga. Należy zwrócić uwagę przede wszystkim na dwie z nich. Pierwsza polega na tym, że – w przeciwieństwie do mitycznych i politycznych bożków – Bóg, w którego wierzą i którego czczą chrześcijanie, jest rze-

<sup>13</sup> Na temat św. Justyna zob.: B ü r k l e, dz. cyt., s. 45n.

<sup>14</sup> W jego dziele *Księga o życiu Chrystusa* powracającym motywem jest pojęcie chrześcijaństwa jako prawdziwej filozofii.

czywiście natura Deus – w tym punkcie chrześcijanie zgadzają się z filozoficznym oświeceniem. Jednocześnie jednak okazuje się, że „non tamen omnis natura est Deus” – „nie wszystko, co istnieje, jest Bogiem”<sup>15</sup>. Bóg ze swej natury jest Bogiem, ale natura jako taka nie jest Bogiem. Dokonuje się tu zatem rozdziału między obejmującą wszystko naturą i bytem, który jest podstawą jej istnienia. Tylko rzeczywisty Bóg, którego możemy odkryć w naturze, jest przedmiotem czci. Ale jest On kimś większym niż natura, poprzedza ją, a natura jest Jego stworzeniem. Do tego rozróżnienia natury i Boga dochodzi druga, jeszcze głębiej sięgająca intuicja: do Boga, który jest naturą, duszą świata czy czymkolwiek innym, nie można się modlić; jak już zauważyliśmy, nie był to „bóg religijny”. Teraz jednak, zgodnie z wiarą Starego, a tym bardziej Nowego Testamentu, Bóg, który poprzedza naturę, zwrócił się ku człowiekowi. Dlatego właśnie, że nie jest naturą, Bóg nie jest Bogiem milczącym. Bóg wkroczył w dzieje, wyszedł ku człowiekowi, i dlatego człowiek może iść ku Niemu. Człowiek może związać się z Bogiem, ponieważ Bóg związał się z człowiekiem. Dwie oddzielone od siebie strony religii – istniejąca odwiecznie natura i potrzeba zbawienia zmagającego się z cierpieniem człowieka – zostają połączone. Oświecenie może stać się religią, ponieważ Bóg oświecenia wkroczył do religii. Element domagający się wiary – historyczne słowo Boga – jest zarazem tym, co pozwala religii zwrócić się ku Bogu filozofów, który nie jest już tylko Bogiem filozoficznym, a jednocześnie nie odrzuca intuicji filozofii, lecz je obejmuje. Dokonuje się tu coś zadziwiającego: dwie na pozór przeciwstawne zasady chrześcijaństwa – związaną z metafizyką i związaną z historią – wzajemnie się warunkują; razem stanowią apologię chrześcijaństwa jako religio vera.

Jeśli zatem wolno powiedzieć, że zwycięstwo chrześcijaństwa nad religiami pogańskimi możliwe było również dzięki jego roszczeniu do rozumności, to trzeba zarazem dodać, że związany był z nim jeszcze inny, równie ważny motyw. Mówiąc bardzo ogólnie, polega on na moralnym roszczeniu chrześcijaństwa, które i tym razem już św. Paweł powiązał z rozumnością wiary chrześcijańskiej: to, o co właściwie chodzi w prawie, czyli istotne oczekiwania jednego Boga w stosunku do człowieka, tak bardzo podkreślone przez chrześcijaństwo, pokrywa się z tym, co jest wpisane w serce każdego człowieka, tak że ilekroć spotyka się on z tymi oczekiwaniami, widzi w nich dobro. Pokrywają się one z tym, co jest z natury dobre (por. Rz 2, 14). Aluzja do stoickiej nauki o moralności, do jej etycznej interpretacji natury, jest tu tak samo wyraźna, jak w innych tekstach Pawłowych, na przykład w Liście do Filipian: „W końcu, bracia, wszystko, co jest prawdziwe, co godne, co sprawiedliwe, co czyste, co miłe, co zasługuje na uznanie [...] – to miejcie na myśli!” (4, 8). Zasadnicze (choć krytyczne) utożsamienie się z filozoficznym oświeceniem w kwestii pojęcia Boga potwierdza się i konkretyzuje również w krytycznym utożsamie-

<sup>15</sup> Św. Augustyn, *De civitate Dei*, VI 8; por. Ratzinger, dz. cyt., s. 272.

niu się z filozoficzną moralnością. Tak jak w dziedzinie religijnej chrześcijaństwo przekroczyło granice mądrości filozoficznej przez to, że pomyślanego Boga spotkało jako Boga żyjącego, podobnie w tym przypadku nastąpiło przejście od teorii etycznej do przeżywanej we wspólnocie moralnej praktyki, w której wizja filozoficzna została przekroczone i przemieniona w konkretne działanie przez skupienie całej moralności na podwójnym przykazaniu miłości Boga i bliźniego. Upraszczając moglibyśmy powiedzieć, że chrześcijaństwo przekonywało dzięki powiązaniu wiary z rozumem i dzięki skupieniu działania na caritas, na przekraczającej granice państw trosce o cierpiących, ubogich i słabych. Że to właśnie było wewnętrzną siłą chrześcijaństwa, widać może najwyraźniej na przykładzie sposobu, w jaki cesarz Julian próbował odnowić pogaństwo. Jako pontifex maximus odnowionej religii starych bogów ustanowił on pogańską hierarchię kapłanów i metropolitów, która wcześniej nigdy nie istniała. Kapłani musieli świecić moralnym przykładem i mieli pielęgnować miłość do Boga (najwyższego bóstwa pośród innych bogów). Byli zobowiązani do aktów miłości w stosunku do ubogich, nie wolno im było czytać lubieżnych komedii i powieści erotycznych, a w święta – dla pouczenia i wychowania ludu – zobowiązani byli wygłaszać kazania na tematy filozoficzne. Jak słusznie zauważa Teresio Bosco, w ten sposób cesarz nie tyle odnawiał, co chrystianizował pogaństwo, odnosząc syntezę oświecenia i religii do kultu bożków<sup>16</sup>.

Podsumowując możemy powiedzieć, że siła chrześcijaństwa, która pozwoliła mu rozszerzyć się na cały świat, polegała na syntezie rozumu, wiary i życia. To właśnie tę syntezę wyraża określenie „religio vera”. Tym bardziej narzuca się więc pytanie: dlaczego dzisiaj synteza ta nie przekonuje? Dlaczego dzisiaj oświecenie i chrześcijaństwo uważane są za przeciwstawne, co więcej, za wzajemnie wykluczające się? Co zmieniło się w oświeceniu i co zmieniło się w chrześcijaństwie? W starożytności neoplatonizm (zwłaszcza Porfiriusz) przedstawił inną interpretację relacji filozofii i religii, która pomyślana była jako filozoficzna podbudowa religii bożków. Do niej odwołał się cesarz Julian – i przegrał. Wydaje się jednak, że właśnie dzisiaj owa inna forma powiązania religii i oświecenia odnosi sukcesy jako forma religii, która bardziej odpowiada świadomości współczesnej. Porfiriusz tak wyraża jej podstawową ideę: „latet omne verum” – wszelka prawda jest ukryta<sup>17</sup>. Przypomnijmy sobie opowieść o słoniu, inspirowaną tą samą ideą, w której spotykają się neoplatonizm i buddyzm. Zgodnie z nią na temat prawdy, na temat Boga, istnieją tylko mniemania, nie zaś pewność. W czasie kryzysu Rzymu w końcu IV wieku senator Symmachus – zwolennik teorii religii przypominającej poglądy Warrona – wyraził wizję neoplatońską w prostych i pragmatycznych formułach, które można

<sup>16</sup> Por. T. B o s c o, *Eusebio di Vercelli nel suo tempo pagano e cristiano*, Torino 1995, s. 206n.

<sup>17</sup> Cyt. u M a k r o b i u s z a, *somn.* 1, 3, 18; 1, 12, 9. Zob. Ch. G n i l k a, *Chrêsis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur*, Basel 1993, s. 23.



odnaleźć w mowie cesarza Waleriana II z 384 roku. Broni on w niej pogaństwa i domaga się przywrócenia w rzymskim senacie posągu bogini Wiktorii. Zacytuję tu tylko najważniejsze zdanie, które później stało się słynne: „Wszyscy czcimy to samo, myślimy jedno, patrzymy na te same gwiazdy, niebo nad nami jest jedno, otacza nas ten sam świat; co za różnica, w jakiej postaci mądrości ktoś poszukuje prawdy? Nie można na jednej drodze dojść do tak wielkiej tajemnicy”<sup>18</sup>. Dokładnie to samo mówi współczesne oświecenie: nie znamy prawdy jako takiej, ale poprzez różne obrazy mówimy ostatecznie to samo. Tak wielkiej tajemnicy, jaką jest Bóg, nie można wyrazić w j e d n e j postaci, która wykluczałaby wszystkie inne, nie wiecie do niej j e d n a droga, która zobowiązywałaby wszystkich. Istnieje natomiast wiele dróg, wiele obrazów, wszystkie odbijają coś z całości, ale żaden nie wyraża jej w pełni. Wiąże się z tym ethos tolerancji, który w każdym obrazie widzi cząstkę prawdy, który tego, co własne, nie stawia ponad obcym i który w pokojowy sposób włącza się w wielowątkową symfonię tego, co na zawsze nieosiągalne i co ukrywa się w symbolach. Wydaje się, że to one stanowią dla nas jedyną możliwość, aby w jakiś sposób dotknąć tego, co boskie.

Czy zatem roszczenie chrześcijaństwa do statusu *religio vera* nie zostało zniesione przez postęp oświecenia? Czy powinno ono z niego zrezygnować, przyjmując neoplatońską, buddyjską lub hinduistyczną wizję prawdy i symbolu, czy powinno – jak sugerował Troeltsch – pogodzić się z tym, że jest jedynie obliczem Boga zwróconym ku Europie? Być może zaś powinno posunąć się jeszcze dalej niż Troeltsch, który sądził, że chrześcijaństwo jest religią odpowiednią dla Europy, podczas gdy właśnie dzisiaj Europa zaczyna w to wątpić? To jest właśnie problem, którym powinny się obecnie zająć Kościół i teologia. Wszystkie obecne kryzysy w Kościele jedynie wtórnie wypływają z problemów instytucjonalnych, ostatecznie wywołuje je olbrzymia siła wspomnianych wyżej pytań. Nie można oczekiwać, aby jeden artykuł udzielił nawet przybliżonej odpowiedzi na te podstawowe wyzwania końca drugiego tysiąclecia chrześcijaństwa. Nie da się zresztą na nie odpowiedzieć czysto teoretycznie – podobnie religia, jako odniesienie człowieka do spraw ostatecznych, nigdy nie jest tylko teorią. Odpowiedź taka wymaga tej jedności poznania i działania, która stanowiła o sile przekonywania chrześcijaństwa Ojców.

Nie oznacza to oczywiście, że da się uniknąć intelektualnego wyzwania tego problemu przez wskazanie na konieczność odpowiedniej praktyki. Na zakończenie chciałbym jedynie wskazać na możliwy kierunek refleksji. Widzieliśmy, że pierwotna – choć oczywiście nigdy nie akceptowana przez wszystkich – jedność oświecenia i wiary, którą ostatecznie w systematycznej formie wyraził św. Tomasz z Akwinu, została rozerwana nie tyle przez rozwój wiary, co przez

<sup>18</sup> Cyt. za: Gnilka, dz. cyt., który przeprowadza też dokładną analizę tego tekstu, zob. s. 19-26.

rozwój oświecenia. Jako kolejne etapy tego rozdziału można wymienić nazwiska Kartezjusza, Spinozy i Kanta. Próba nowej ogólnej syntezy, którą podjął Hegel, nie przywraca wierze jej miejsca w ramach filozofii, lecz usiłuje przemienić ją w wiedzę i w ten sposób znieść. Tej absolutności ducha Marks przeciwstawił jedyność materii – filozofia ma teraz stać się nauką ścisłą. Jedynie ściśle poznanie naukowe jest poznaniem. Idea tego, co boskie, zostaje w ten sposób odrzucona. August Comte zapowiadał, że pewnego dnia powstanie fizyka człowieka i wielkie pytania, które dotąd pozostawiano metafizyce, znajdą taką samą „pozytywną” odpowiedź, jak inne pytania nauk pozytywnych. Zapowiedź ta odbiła się silnym echem we współczesnych naukach humanistycznych. Oddzielenie fizyki i metafizyki, którego dokonała myśl chrześcijańska, jest coraz częściej podważane. Wszystko powinno na nowo stać się „fizyką”<sup>19</sup>. Teoria ewolucji coraz częściej traktowana jest jako sposób na ostateczne pozbycie się metafizyki, usunięcie „hipotezy Boga” (Laplace) i sformułowanie ściśle „naukowego” wyjaśnienia świata. Ogarniająca całość rzeczywistości teoria ewolucji stała się rodzajem „filozofii pierwszej”, która stanowi właściwą podstawę dla racjonalnego rozumienia świata<sup>20</sup>. Wszelka próba odwołania się do innych przyczyn niż te, o których mówi „pozytywna” teoria, wszelka próba „metafizyki” musi się jawić jako cofnięcie się przed oświecenie, jako rezygnacja z uniwersalnego roszczenia nauki. Dlatego też chrześcijańską ideę Boga uznać trzeba za nienaukową. Nie odpowiada jej żadna *theologia physica* (θεολογία φυσική): w tej wizji jedyną *theologia naturalis* jest teoria ewolucji, a ta nie uznaje żadnego Boga – ani stwórcy, o którym mówi chrześcijaństwo (a także judaizm i islam), ani duszy świata czy wewnętrznej energii w sensie stoickim. Co najwyżej można by w duchu buddyzmu uznać cały ten świat raczej za złudzenie i nicość niż za rzeczywistość, i w tym sensie usprawiedliwić mityczne formy religii, które przynajmniej nie konkurują bezpośrednio z oświeceniem.

Czy jest to werdykt ostateczny, czy rozum i chrześcijaństwo zostały definitywnie rozdzielone? Można powiedzieć przynajmniej tyle, że nie da się uniknąć dyskusji na temat zakresu teorii ewolucji jako filozofii pierwszej i uznania metody pozytywnej za jedyny wyraz nauki i racjonalności. Obie strony muszą do niej podejść w sposób rzeczowy i otwarty, co dotąd miało miejsce jedynie w ograniczonej mierze. Nikt nie będzie poważnie kwestionował naukowych dowodów dotyczących procesów mikroewolucyjnych. R. Junker i S. Scherer w swoim „krytycznym podręczniku” teorii ewolucji mówią: „Takie procesy [procesy mikroewolucyjne] znamy z wielu przykładów mutacji i rozwoju. Ich badanie przez biologię ewolucyjną dostarczyło nam istotnej wiedzy na temat

<sup>19</sup> Na temat poglądów Comte’a zob. H. De Lubac, *Le drame de l’humanisme athée*, Paris 1983.

<sup>20</sup> Klasycznym przykładem takiej próby jest książka J. Monoda, *Le hasard et la nécessité*, Paris 1970.

genialnej zdolności przystosowawczej systemów żyjących”<sup>21</sup>. Twierdzą oni zatem, że badanie pochodzenia można słusznie nazwać królewską dziedziną biologii. Nie tego dotyczy jednak pytanie, które człowiek wierzący stawia nowożytnemu rozumowi. Dotyczy ono potraktowania tej dziedziny jako *philosophia universalis*, która miałaby wyjaśniać całą rzeczywistość i która nie dopuszcza żadnego innego poziomu myślenia. W ramach teorii ewolucji problem ten pojawia się przy przejściu od mikro- do makroewolucji. Nawet J. Maynard Smith i E. Szathmary, przekonani zwolennicy wszechogarniającej teorii ewolucji, stwierdzają: „Nie istnieje żadna teoretyczna racja, która usprawiedliwiłaby oczekiwanie, że z czasem zwiększa się złożoność linii ewolucyjnych; nie istnieją też na to żadne dowody empiryczne”<sup>22</sup>.

Pytanie, które musimy tu postawić, jest oczywiście bardziej gruntowne. Czy teorię ewolucji wolno uznać za uniwersalną teorię dotyczącą całej rzeczywistości, to jest za teorię nie dopuszczającą już dalszych pytań co do pochodzenia i istoty rzeczy, czy też pytania takie przekraczają obszar, którym zajmują się nauki? Pytanie to chciałbym postawić jeszcze konkretniej. Czy wszystko da się wyrazić za pomocą typu odpowiedzi, który znajdujemy na przykład u Poppera w następującym sformułowaniu: „Życie, tak jak je znamy, składa się z fizykalnych ciał (lepiej: z procesów i struktur), które rozwiązują problemy. Różne gatunki «nauczyły się» tego przez dobór naturalny, to jest przez metodę reprodukcji i mutacji, której wyuczyły się za pomocą jej samej. Mamy tu do czynienia z regresem, ale nie jest to regres w nieskończoność...”<sup>23</sup> Nie sądzę. Ostatecznie chodzi o alternatywę, która nie da się rozstrzygnąć czysto naukowo, a nawet czysto filozoficznie. Chodzi bowiem o pytanie: czy u źródeł rzeczywistości znajduje się rozum czy też nie? Czy rzeczywistość powstała z przypadku i konieczności (czy też, mówiąc za Popperem, który nawiązuje tu do Butlera, na podstawie „luck and cunning”), czyli z tego, co nieracjonalne? Czy rozum jest produktem ubocznym tego, co nierozumne, pozostając ostatecznie bez znaczenia w oceanie nierozumu czy też prawdą jest przekonanie, które stoi w centrum chrześcijaństwa i nawiązującej do niego filozofii: *in principio erat Verbum* – u początku rzeczywistości znajduje się stwórcza siła rozumu? Wiara chrześcijańska jest opowiedzeniem się za priorytetem rozumu i tego, co racjonalne. Jak powiedzieliśmy, tego podstawowego pytania nie można rozstrzygnąć przez powołanie się na naukowe argumenty: również filozofia natyka się tu na swoje granice. W tym sensie nie istnieje ostateczny dowód opcji chrześcijańskiej. Ale czy rozum może zrezygnować z pierwszeństwa tego, co rozumne, nad tym, co nierozumne, z pierwszeństwa logosu, nie znosząc przez to samego siebie?

<sup>21</sup> R. J u n k e r, S. S c h e r e r, *Evolution. Ein kritisches Lesebuch*, Gießen 1998, s. 5 (tłum. cytatu – J.M.).

<sup>22</sup> Cyt. za: tamże, s. 5 (tłum. cytatu – J.M.).

<sup>23</sup> K. R. P o p p e r, *Ausgangspunkte. Meine intellektuelle Entwicklung*, Hamburg 1979, s. 290.

Przedstawiony przez Poppera model wyjaśniania, który w różnych odmianach pojawia się też w innych koncepcjach „filozofii pierwszej”, pokazuje, że rozum również o tym, co nierozumne, nie potrafi myśleć inaczej niż wedle swojej miary, czyli rozumnie (rozwiązywanie problemów, uczenie się metody), przez co implicite powraca do właśnie odrzuconego prymatu rozumu. Za sprawą opcji na rzecz prymatu rozumu chrześcijaństwo również dzisiaj pozostaje „oświeceniem”; sądzę też, że oświecenie, które odrzuca tę opcję, pomimo wszelkich pozorów nie oznacza ewolucji, lecz inwolucję.

Zauważyliśmy, że w koncepcji właściwej wczesnemu chrześcijaństwu natura, Bóg, ethos i religia były ze sobą nierozzerwalnie związane i że związek ten dał chrześcijaństwu siłę przekonywania w momencie kryzysu wiary w bogów i kryzysu starożytnego oświecenia. Związek religii z racjonalną wizją rzeczywistości, ethos jako część tej wizji i jego konkretne zastosowanie przy uznaniu prymatu miłości stały się jednością. Prymat logosu i prymat miłości okazały się tożsame. Logos jawił się nie tylko jako leżący u podstaw rzeczywistości rozum matematyczny, lecz jako stwórcza miłość – miłość posunięta aż do współcierpienia ze stworzeniem. Kosmiczny aspekt religii, który każe czcić Stwórcę w potędze bytu, oraz aspekt egzystencjalny, pytanie o odkupienie, spotkały się i zjednoczyły. Wszelkie bowiem wyjaśnienie rzeczywistości, które nie jest w stanie zarazem uzasadnić ethosu, musi pozostać niewystarczające. I rzeczywiście teoria ewolucji, która miała ambicje stania się *philosophia universalis*, podjęła też próbę ewolucyjnego uzasadnienia ethosu. Jednak ten ewolucyjny ethos, którego kluczowymi pojęciami są selekcja, czyli walka o przetrwanie, zwycięstwo silniejszego i udane przystosowanie, jest mało optymistyczny. Nawet jeśli czasami próbuje się go upiększyć, pozostaje on jednak ethosem okrutnym. To tutaj właśnie w sposób oczywisty upada próba wydestylowania rozumu z tego, co nierozumne. Wszystko to nie jest w stanie przyczynić się do zbudowania etyki powszechnego pokoju, praktycznej miłości bliźniego i koniecznego przezwyciężenia egoizmu, której tak bardzo potrzebujemy.

Próba nadania pojęciu chrześcijaństwa jako *religio vera* przekonującego sensu, podejmowana w momencie kryzysu ludzkości, musi odwoływać się jednocześnie do ortodoksji i do ortopraksji. Treść tego pojęcia – dzisiaj podobnie jak niegdyś – sprowadza się w istocie do tego, że miłość i rozum jako podstawy rzeczywistości są tożsame: prawdziwy rozum jest miłością, a miłość jest prawdziwym rozumem. Jako jedność są one prawdziwą podstawą i celem rzeczywistości.

Tłum. z języka niemieckiego *Jarostaw Merecki SDS*