

Ireneusz Ziemiński

Uniwersytet Szczeciński w Szczecinie

Kryzys chrześcijaństwa z perspektywy filozofii religii – odpowiedzi Polemistom

Chrześcijaństwo i paradoksy (odpowieź Piotrowi Biłgorajskiemu)

Odpowiadając na uwagi polemiczne Piotra Biłgorajskiego, muszę rozpocząć od wyjaśnienia – z pozoru drobnych – nieporozumień, które rzutują na całość sporu. W przeciwieństwie do sugestii Polemisty nie koncentrowałem się na socjologicznym aspekcie kryzysu chrześcijaństwa (odchodzenie wiernych od Kościołów, porzucanie religijnych przekonań), lecz na kwestiach filozoficznych, związanych z tym, że religia ta nie spełnia istotnych wzorców intelektualnych (spójność doktryny) i moralnych (śmierć niewinnego jako przebłaganie za grzechy świata). Z tego powodu kryzys socjologiczny uważam za wtórny w stosunku do kryzysu filozoficznego i od niego w dużej mierze zależny. Głosząc taką tezę, nie uważam siebie za przesadnego optymistę w zakresie społecznej roli filozofii, jestem bowiem szczerze przekonany, że idee filozoficzne wpływają na ludzkie postawy i zachowania. Często przecież rewolucyjne zmiany społeczne następują wtedy, gdy – głoszone wcześniej idee wolności i równości ludzi – ulegają upowszechnieniu, a ich wyznawcy nie mogą znieść niewoli, która im przeczy. Podobne oddziaływanie mają idee religijne, o czym świadczy pozytywna rola chrześcijaństwa w zniesieniu niewolnictwa.

Nie dostrzegam też, sugerowanej przez Polemistę, kontrowersyjnej implikatury konwersacyjnej; nie mam wszak wątpliwości, że wielu ludzi porzuca chrześcijaństwo (czy to na poziomie wewnętrznych przekonań, czy też przynależności do określonego Kościoła) właśnie z racji intelektualnych i moralnych. Nie znaczy to, że ci, którzy chrześcijaństwa nie porzucają, są nieracjonalni czy moralnie niewrażliwi. Można sobie bowiem wyobrazić ludzi, którzy nie wierzą w Chrystusa, a jednak pozostają księżmi katolickimi dlatego, że nie byłiby zdolni

do ułożenia sobie życia na nowo w sferze świeckiej. Nie nazwałbym ich osobami nieracjonalnymi ani moralnie niewrażliwymi, ponieważ przejawem racjonalności jest również to, aby – niezależnie od swoich przekonań – sprostać wymogom codzienności, samodzielnie zarabiając na swe utrzymanie. Równie dobrze można sobie wyobrazić ludzi, którzy widzą moralne zło chrześcijaństwa, zarówno na poziomie doktryny (piekło, ofiara niewinnego), jak i w wymiarze historycznym (prześladowania innowierców), nie porzucają jednak wiary, ponieważ nie widzą lepszej alternatywy wśród istniejących religii. Takich ludzi również nie nazwałbym nieracjonalnymi ani tym bardziej pozbawionymi moralnej wrażliwości, zwłaszcza, jeśli tylko w religii widzą możliwość realizacji swych eschatologicznych i soteriologicznych nadziei. Można też sobie wyobrazić ludzi, którzy uznają doktrynę chrześcijańską (upatrując jej istotę w bezinteresownej ofierze Jezusa), odrzucają jednak przynależność konfesyjną z powodu grzechów, jakich dopuszczają się różne Kościoły; takiej postawy również nie oceniłbym jako błędnej czy nagannej.

Z pewnością najważniejszym problemem jest pytanie o istotę chrześcijaństwa. Piotr Biłgorajski stwierdza, że podniesione przeze mnie trudności dotyczą wyłącznie marginalnych aspektów krytykowanej religii, nie zaś jej istoty. Obawiam się jednak, że argumentacja Polemisty jest tyleż przewrotna, co nieskuteczna; kwestionując moją tezę, że kryzys chrześcijaństwa jest kryzysem istotnym, Piotr Biłgorajski dowodzi, że chrześcijaństwo nie ma istoty, lecz jedynie różnorodność zmiennych form, w których się przejawia. Twierdzenie to jest jednak niespójne, skoro bowiem chrześcijaństwo nie ma istoty, to trudno przyjąć, że manifestuje się w wielu zmiennych i różnych formach. Albo zatem chrześcijaństwo jako jedna religia nie istnieje (nie ma istoty) i wtedy upadają nie tylko tezy o kryzysie chrześcijaństwa, lecz także wszelkie próby jego obrony jako religii prawdziwej i zbawczej (krytyka i obrona chrześcijaństwa są równie bezprzedmiotowe); albo też chrześcijaństwo istnieje jako jedna religia, mająca określoną istotę (czy to w postaci konkretnego wyznania, czy też wspólnych elementów wszystkich lub większości wyznań), wówczas jednak wolno spierać się o to, czy jest ono w kryzysie. Wbrew skrajnemu pesymizmowi Piotra Biłgorajskiego uważam, że chrześcijaństwo istnieje realnie jako religia mająca swoją istotę, nie jest zatem wielością rozmaitych wyznań czy kultów, niemających ze sobą nic wspólnego. W mojej ocenie istotą chrześcijaństwa jest – na płaszczyźnie dogmatycznej – doktryna Trójcy Świętej, obejmująca historyczny fakt Wcielenia Syna Bożego, który zbawił świat przez to, że umarł na krzyżu, zmartwychwstał, wstąpił do nieba i powtórnie przyjdzie u kresu czasów osądzić świat. Ponieważ uważam, że doktryna ta jest niespójna i moralnie kłopotliwa, twierdzę, że chrześcijaństwo jest w istotnym kryzysie, który dotyka wszystkie wyznania, uznające przytoczone twierdzenia za prawdziwe; jeśli zaś jakaś wspólnota tych przekonań nie przyjmuje, nie zasługuje na miano chrześcijańskiej.

Piotr Biłgorajski podejmuje też krytykę moich bardziej szczegółowych argumentów, które, zdaniem Polemisty, nie uzasadniają wniosku o kryzysie

chrześcijaństwa. W odpowiedzi należy przypomnieć banalną prawdę, że obalenie argumentacji nie jest jeszcze obaleniem tezy; gdyby zatem nawet wszystkie moje argumenty były błędne, to stąd nie wynikałoby jeszcze, że twierdzenie o kryzysie chrześcijaństwa jest fałszywe. Sądzę jednak, że nie są one tak słabe, jak chciałby je widzieć Piotr Biłgorajski. Kwestia pierwsza dotyczy kryteriów akceptacji doktryny religijnej; zdaniem Polemisty nawet w nauce możliwe są różne teoretyczne wyjaśnienia tych samych danych empirycznych (faktów), dlatego podobną możliwość należy też przyjąć w religii. Obawiam się, że w przypadku chrześcijańskiej historii zbawienia taka strategia zawodzi, problemem nie jest tu bowiem interpretacja faktów, lecz bardziej zasadniczy spór o to, co jest faktem; nie chodzi wszak o to, jak wyjaśnić boską naturę Jezusa, lecz o to, czy Jezus w ogóle miał boską naturę. Podobnie przedmiotem sporu nie jest to, jak wyjaśnić realną obecność ciała i krwi Chrystusa w Eucharystii, lecz pytanie, czy Chrystus jest w ogóle w jakikolwiek sposób obecny w konsekrowanym chlebie i winie.

Jeszcze trudniej zgodzić się z uwagą Piotra Biłgorajskiego, że moralnie trafną obroną chrześcijańskiego Boga jest doktryna predestynacji; jeśli bowiem Bóg od wieków przeznaczył niektórych ludzi do piekła, to jest bardziej okrutny od Boga, który godzi się na to, że niektóre osoby same wykluczają się z grona zbawionych. Skoro zatem nie akceptujemy Boga, który tylko godzi się na piekło, to jeszcze trudniej będzie zaakceptować Boga, który odwiecznie niektórych ludzi na piekło skazuje. Ponieważ jednak dotykamy tu natury Boga i granic jego miłosierdzia, nie mam wątpliwości, że spór nie dotyczy spraw marginalnych i drugorzędnych (co sugeruje Piotr Biłgorajski), lecz absolutnie podstawowych dla chrześcijaństwa. Równie ważna jest kwestia ofiary Chrystusa; to bowiem, że pochwalamy czyny bohaterskie, nie ma nic wspólnego z wydarzeniem zbawczym, które polega na tym, że Bogu musiała zostać złożona ofiara za grzech w postaci niewinnego baranka na krzyżu. Specyfika chrześcijaństwa polega wszak na tym, że Bóg nie zadowala się ofiarami ze zwierząt, lecz składa ofiarę zastępczą za świat ze swego wcielonego syna, którym był Jezus z Nazaretu. Jeśli zatem nawet – zgodnie z uwagą Polemisty – nieżycziwie obszedłem się z chrześcijaństwem, atakując jakiegoś fikcyjnego chochoła, który z istotą tej religii nie ma nic wspólnego, to równie (a może nawet bardziej) nieżycziwy wobec chrześcijaństwa jest Piotr Biłgorajski, negując istnienie istoty chrześcijaństwa, sukcesji apostoelskiej, nade wszystko zaś kwestionując historyczną i teologiczną ważność wydarzenia zbawczego (męka, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa). Obawiam się zatem, że niewielu chrześcijan poczuje ulgę po lekturze tekstu mojego Polemisty, dowiedzą się bowiem, że ich religia nie znajduje się w kryzysie, ponieważ... nie istnieje; każdy z wyznawców Chrystusa będzie też musiał przyznać, że jest chrześcijaninem na swój własny sposób, zupełnie inny niż jego przyjaciel czy sąsiad. Najgorsze jest jednak to, że – skoro nie ma żadnej istoty chrześcijaństwa – to żaden z wyznawców Chrystusa nie może mieć pewności, że Syn Boży umarł i zmartwychwstał dla naszego zbawienia. Nie mam zatem wątpliwości, że tekst Piotra Biłgorajskiego jest

bardziej krytyczny wobec chrześcijaństwa od krytykowanego przezeń artykułu; pod pozorem tropienia błędów metodologicznych i argumentacyjnych w mojej wypowiedzi o kryzysie chrześcijaństwa Polemista podważył istnienie religii, będącej przedmiotem sporu. W tej sytuacji konkluzja, wyłaniająca się z artykułu Piotra Biłgorajskiego, może być tylko jedna – porzućcie wszelkie nadzieje... To zresztą ma chyba miejsce; wbrew bowiem uwadze Polemisty, odchodzenie od chrześcijaństwa w wymiarze społecznym nie dotyczy jedynie (lub głównie) filozofów, lecz także bardzo wielu ludzi ochrzczonych, którzy już swoich dzieci chrzczyć nie zamierzają. Zjawisko to ma również miejsce w Polsce, co potwierdzają badania socjologów religii, a także zwykła, codzienna (czy raczej – świąteczno-niedzielna) obserwacja zachowań naszych rodaków.

Bóg, chrześcijaństwo i przyszłość (odpowiedź Błażewi Gębura)

Jeśli dobrze odczytuję wypowiedź Błażeja Gębury, to kwestionuje on przede wszystkim prawdziwość (oraz możliwość uzasadnienia) tezy o przyszłej, całkowitej eliminacji pojęcia Boga z kultury. Głównym argumentem jest to, że gdyby do tej sytuacji doszło, to nikt nie byłby w stanie jej poznać; mówiąc, że pojęcie Boga zostało wyeliminowane z kultury, należałoby tego pojęcia użyć, co świadczyłoby, że jest ono dalej w kulturze obecne.

Odpowiadając na ten zarzut chcę przypomnieć, że w artykule na temat kryzysu chrześcijaństwa pisałem jedynie, że eliminacja pojęcia Boga z kultury jest *impossibile* (niewykuczona), nie przesądzając, czy kiedykolwiek nastąpi. Nie mogę jednak uznać za słuszne kategorię twierdzenia Gębury, że eliminacja pojęcia Boga z kultury nie tylko nigdy nie nastąpi, lecz także, że jest *a priori* wykluczona jako niemożliwy stan rzeczy. W przeciwieństwie do mojego Polemisty nie widzę bowiem żadnej logicznej sprzeczności w istnieniu kultury, w której pojęcie Boga będzie zupełnie nieobecne; początkowo bowiem może ono zostać uznane za bezużyteczne, zbędne, szkodliwe a nawet zakazane, później zaś – całkowicie zapomniane. Wprawdzie ludzie żyjący w takiej kulturze nie będą wiedzieć, co utracili, niezdolni wypowiedzieć zdania, że pojęcie Boga zostało wyeliminowane, jednak nie zmienia to faktu, że taki stan rzeczy może zaistnieć. Sytuacja tych, którzy nie znają pojęcia Boga, byłaby podobna do osób żyjących w czasach Jezusa, którzy nie mogli wiedzieć, czym będą w przyszłości loty w kosmos. Stąd jednak, że Apostoł Piotr mógłby je uznać (gdyby ktoś mu o nich powiedział) za logicznie niemożliwe, nie wynika, że nie miały one miejsca dwa tysiące lat po śmierci Apostoła. Podobnie jest z kresem wszelkich religii czy eliminacją pojęcia Boga; fakt, że niektórym osobom wydaje się to niemożliwe, nie znaczy, że nigdy nie nastąpi. W gruncie rzeczy zresztą Gębura z taką możliwością się godzi, pisząc, że nawet dalekosiężne skutki naszych działań są skryte za kurtyną przyszłości,

której nie znamy. W takim zaś razie Polemista musi również przyznać, że nie wie, jak potoczą się losy religii, w związku z czym jego teza o niemożliwości eliminacji pojęcia Boga z kultury jest pozbawiona podstaw. Wiedzę konieczną o przyszłości (zwłaszcza odległej) może mieć jedynie Bóg (o ile istnieje i o ile przysługuje mu atrybut wszechwiedzy). Zgodnie bowiem z wywodami Hume'a, na które powołuje się Gębura, żaden fakt w świecie (zwłaszcza fakt przyszły) nie jest logicznie konieczny; wprawdzie jest możliwe, że nastąpi, jednak może również nie nastąpić. Nie znaczy to, że ktokolwiek z ludzi będzie w stanie ów fakt stwierdzić, wiele jest bowiem faktów, które zaistniały, których jednak nikt z ludzi nie zna (a nawet nie może znać). Rozważmy zdanie „Śmierć jest ostatecznym i nieodwracalnym kresem świadomości”; jeśli jest ono prawdziwe, to nikt nigdy nie będzie w stanie potwierdzić jego prawdziwości. Ten przecież, kto jeszcze żyje, nie może wiedzieć, co go czeka po śmierci ani też, co aktualnie dzieje się ze zmarłymi; ten z kolei, kto umarł i faktycznie bezpowrotnie utracił świadomość, nigdy swego stanu nie rozpozna. Fakt jednak, że umarły nie może wiedzieć, iż utracił świadomość, nie dowodzi, że jest świadomy. Znaczy to, że zdanie „Śmierć jest ostatecznym i nieodwracalnym kresem świadomości” nigdy nie może być przez żadnego człowieka rozpoznane jako prawdziwe; nie znaczy to jednak, że jest fałszywe. Analogiczna sytuacja zachodzi w przypadku zaniku pojęcia Boga w kulturze; wprawdzie ludzie w niej żyjący nie mogliby tego faktu stwierdzić, jednak nie znaczyłoby to, że pojęcie Boga jest obecne w ich kulturze. Wniosek ten świadczy, że argumenty epistemologiczne albo mają ograniczone zastosowanie w kwestiach metafizycznych (fakty w świecie są bowiem niezależne od tego, czy istnieje ktokolwiek mogący te fakty stwierdzić), albo też prowadzą do solipsyzmu (istnieje tylko to, co może stwierdzić określony podmiot poznający).

Wbrew wywodom Błażeja Gębury, nie uważam, że eliminacja pojęcia Boga z kultury musiałaby oznaczać kres chrześcijaństwa. Wprawdzie jest możliwe, że z chwilą zaniku pojęcia Boga znikną także wszelkie religie, jest jednak również możliwe, że będą one dalej trwać w zmienionej formie. Ilustrują to rozmaite nurty chrześcijaństwa bezwyznaniowego czy też religie czysto rytualistyczne (magiczne), w których pojęcie Boga jest nieobecne. W takich przypadkach rytuały religijne nie wyrażają czci dla Boga, lecz pełnią inne funkcje, np. jednoczące grupę społeczną czy narodową poprzez wspólne celebracje. Możliwe jest także, że pojęcie Boga zostanie zastąpione pojęciem narodu lub klasy społecznej, czego przykładem były totalitaryzmy XX w. Nawet przecież komunizm, odwołujący się do ateizmu, zachował rozbudowane formy celebracji, charakterystycznej dla religii, chociaż mającej (przynajmniej na płaszczyźnie deklaracji) sens świecki. Podobnie dowolna religia może istnieć bez pojęcia Boga, zredukowana do zachowań rytualnych, krzewienia ideologii narodowej czy obrony życia. Załączki takich zmian obserwujemy w Polsce, gdzie chrześcijaństwo przestaje być czią oddawaną Bogu czy wiarą w zbawczą misję Chrystusa, stając się narzędziem sprawowania władzy.

Osobny problem wiąże się z intuicjami moralnymi, które – zdaniem Błażeja Gębura – są na tyle rozbieżne i nieoczywiste, że nie można ich używać jako argumentu podważającego słusność chrześcijaństwa. Takie postawienie sprawy prowadzi jednak do subiektywizmu (relatywizmu) moralnego; skoro bowiem nie ma żadnych niekontrowersyjnych intuicji moralnych, na które zgodzą się wszyscy ludzie, to należy również porzucić pojęcie obiektywnego dobra i zła. Przy takim rozwiązaniu tracimy jednak nie tylko argument podważający niektóre elementy doktryny chrześcijańskiej, lecz także podstawy do uznania chrześcijańskiej nauki moralnej za prawdziwą i uniwersalną; będzie ona tylko jedną z wielu równoprawnych propozycji moralnych, religijnych czy światopoglądowych, które człowiek może dowolnie uznać lub odrzucić. Obawiam się jednak, że autentyczny chrześcijanin na takie rozwiązanie się nie zgodzi, musiałby bowiem przyznać, że każda religia jest jednakowo prawdziwa (lub jednakowo fałszywa). Albo zatem zgodzimy się, że niektóre intuicje moralne są bezsporne, wobec czego można ich użyć jako skutecznego argumentu podważającego określoną religię, albo uznamy, że takich intuicji moralnych nie ma, wobec czego będziemy musieli przyjąć, że chrześcijańska nauka moralna jest równie zasadna (bezzasadna), jak każdy inny system etyczny (religijny lub niereligijny). Ponieważ w moim artykule o kryzysie chrześcijaństwa nie występowałem z pozycji moralnego relatywisty, lecz umiarkowanego obiektywisty, stwierdziłem, że chrześcijaństwo nie respektuje pewnych zasad, które wielu ludzi uznaje za moralnie słuszne (zakaz zabicia niewinnej osoby celem uwolnienia od winy i kary rzeczywistego przestępcy). Jeśli jednak – jak sugeruje Błażej Gębura – chrześcijaństwo jest moralnym relatywizmem, wykluczającym istnienie niekontrowersyjnych intuicji moralnych (dopuszczając zabijanie niewinnych po to, aby winni mogli dostąpić przebaczenia), to moja teza o istotnym kryzysie tej religii zyskuje dodatkowe potwierdzenie. Wówczas bowiem należy przyjąć, że z punktu widzenia chrześcijaństwa nie ma nic moralnie wątpliwego w postępowaniu Boga, który wydał swego syna na śmierć czy instrumentalnie traktował innych ludzi.

Błażej Gębura kwestionuje także sposób, w jaki opisałem relację między doktryną chrześcijańską a współczesnym (naukowym) obrazem świata oraz między instytucją religijną a demokracją. Jeśli chodzi o pierwszą sprawę, to jest oczywiste, że chrześcijańskie credo kształtowało się w czasach, kiedy ziemię uważano za nieruchomą i płaską, niebo sytuowano u góry, widząc w nim miejsce przebywania Boga, piekło zaś umieszczano w czeluściach ziemi, uznając je za królestwo szatana i miejsce kary dla grzeszników. Współcześnie ten obraz świata jest nieaktualny, wobec czego takie wydarzenia, jak zstąpienie Jezusa do piekieł czy wniebowstąpienie tracą znaczenie dosłowne, które miały w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Skoro zatem treść doktryny ma być zachowana, to należy nadać podstawowym pojęciom nowe znaczenie; wówczas jednak okaże się, że inna była treść wiary wyznawanej przez autorów Ewangelii czy ojców soboru nicejskiego od tej, którą wyznają obecnie żyjący chrześcijanie.

Błażej Gębura ma rację, że społeczeństwa demokratyczne są w stanie (w drodze referendum lub ustawy) obdarzyć wyjątkowymi przywilejami niektóre grupy społeczne czy instytucje religijne. Wówczas jednak dochodzi do zakwestionowania równości osób i instytucji, czyli do podważenia fundamentów, na których system demokratyczny jest oparty. Jeśli zatem państwo demokratyczne zwalnia przedstawicieli tylko jednej religii z płacenia podatków czy dofinansowuje jej działalność, to postępuje wówczas jawnie niesprawiedliwie wobec innych wyznań czy osób niezwiązanych z żadną konfesją. Jeśli zatem mój Polemista nie widzi powodów, dla których społeczeństwo demokratyczne nie miałyby mieć prawa do wyróżniania określonych religii czy instytucji wyznaniowych, to godzi się na dyskryminację pozostałych; stąd zaś już tylko krok do działań, które mogą skutkować delegalizacją niektórych religii czy wspólnot. Wprawdzie działania takie są znane z historii chrześcijaństwa, jednak nie mam wątpliwości, że są one moralnie złe (a także sprzeczne z orzeczeniami Soboru Watykańskiego Drugiego). W przeciwieństwie zatem do mojego Polemisty nie uważam demokracji za tyranie większości, która może dowolnie łamać wszelkie zasady prawa, sprawiedliwości i dobrych obyczajów, lecz za (prawnie gwarantowaną) równość osób (oraz instytucji), mających te same uprawnienia i obowiązki; wyróżnianie jakichkolwiek grup religijnych, narodowych czy politycznych uważam za źródło niebezpiecznych konfliktów. Jeśli zatem państwo demokratyczne zaczyna rozdawać przywileje, to przestaje być strażnikiem praw i wolności wszystkich obywateli, wkraczając na niebezpieczną równię pochyłą, której finałem mogą być „ustawy norymberskie”.

Chrześcijaństwo a relatywizm (odpowiedź Pawłowi Pijasowi)

W rozbudowanej polemice Pawła Pijasa sprawą podstawową jest teza o niemożliwości istnienia neutralnego punktu widzenia zarówno w ocenie wiarygodności religii, jak i w sporach moralnych. Zdaniem Polemisty, wszelkie próby zajęcia stanowiska niekonfesyjnego są skazane na niepowodzenie; z jednej bowiem strony badacz niemający doświadczeń religijnych nie może religii zrozumieć, z drugiej – ulega iluzji, że zajął stanowisko neutralne, w rzeczywistości (świadomie lub nieświadomie) przemycając ateizm. Z tego powodu filozofia religii powinna być oparta na wiedzy nadprzyrodzonej.

Odpowiadając na ten zarzut, należy zgodzić się, że do absolutnie bezstronnego punktu widzenia żaden z ludzi (i to w żadnej sprawie) nie ma dostępu. Znaczący to, że postulowany przez Pijasa prymat poznania nadprzyrodzonego jest równie stronniczy i arbitralny, jak przypisywany mi w polemice (nie wiem, na jakiej podstawie) liberalny (a nawet ateistyczny) punkt widzenia. Formułując tę dyrektywę, Paweł Pijas przyznaje, że uznanie prawdziwości określonej doktryny religijnej opiera się na subiektywnych (intersubiektywnie nieweryfikowalnych)

doświadczeniach religijnych, które z punktu widzenia ateisty są iluzjami. Z pewnością gorliwego wyznawcę religii to nie zmartwi, zdanie ateisty nie będzie bowiem dla niego wiążące; mimo to wierzący musi przyznać, że również ateista bądź wyznawca innej religii, powołujący się na własne doświadczenia, ma prawo pozostać przy swoim punkcie widzenia jako równie zasadnym i prawomocnym. Jeśli zatem wierzący w posłannictwo Proroka muzułmanin powołuje się na dostępne sobie (nadprzyrodzone) doświadczenie religijne, to – negując jakikolwiek naturalny i neutralny punkt widzenia – Paweł Pijas musi to świadectwo zaakceptować. Jeśliby tego nie uczynił, to znaczyłoby, że uważa własne doświadczenia za bardziej wiarygodne; takie rozstrzygnięcie jednak mogłoby być prawomocne tylko wówczas, gdyby Polemista dysponował obiektywnym (i niezależnym od poszczególnych konfesji), epistemologicznym kryterium wiarygodności doświadczeń religijnych. Inaczej mówiąc, jeśli chrześcijanin chce, aby dostępne mu doświadczenie uznać za wiarygodne, musi odwołać się do innych racji niż samo to doświadczenie. Jeśli bowiem w sporach religijnych (zarówno między wyznawcami poszczególnych wyznań, jak też między ludźmi religijnymi a sceptykami, agnastykami czy ateistami) poprzestaniemy na świadectwie własnych doświadczeń, negując wszelkie neutralne kryteria oceny ich prawomocności, to żadne obiektywne (intersubiektywnie akceptowalne) rozstrzygnięcie nie będzie możliwe. W takiej sytuacji mamy do wyboru albo uznać wiarygodność tylko swoich doświadczeń (arbitralnie przesądzając o fikcyjności cudzych), albo uznać słuszość skrajnego relatywizmu (doświadczenie każdego jest równie wiarygodne). Niezależnie od tego, którą z tych możliwości wybierzemy, utracimy szansę nie tylko na obiektywne uzasadnienie słuszości własnego stanowiska (własnej religii), lecz także na racjonalne przekonanie innych do swoich racji; jedynym argumentem pozostanie przemoc, którą (z niezrozumiałych powodów) Polemista przypisuje jedynie liberałom, godzącym się na jakąś formę prawa do aborcji. Potwierdzeniem są dzieje Kościołów chrześcijańskich, ponieważ heretyków i innowierców skazywano nie za błędy poznawcze, lecz za upór woli, uważany za przejaw mocy szatańskich. Jak jednak świadczy historia prześladowań religijnych, nie są one, na dłuższą metę, skuteczne; wprawdzie mogą skłaniać do zachowań oportunistycznych, nie zrodzą jednak w nikim autentycznej wiary.

Kwestionując liberalne zasady stanowienia prawa, Paweł Pijas neguje zarazem istnienie jakiegokolwiek neutralnego punktu widzenia w sprawach moralnych. W ten sposób ponownie staje na gruncie skrajnego relatywizmu (a nawet nihilizmu), radykalizując podniesioną przeze mnie kwestię ambiwalencji zasad moralnych (w tym także przykazania miłości, które może uzasadniać zarówno czyny heroiczne, jak i bestialskie). Wprawdzie w artykule na temat kryzysu chrześcijaństwa starałem się wskazać na niebezpieczeństwo nihilizmu, jednak nie negowałem możliwości istnienia takich intuicji moralnych, na które gotowa byłaby zgodzić się zdecydowana większość ludzi (niezależnie od kultury, w jakiej zostali wychowani). Tymczasem mój Polemista uważa, że relatywizm jest nieprzezwy-

ciężalny, nie istnieje bowiem (a nawet nie jest możliwy) żaden neutralny punkt widzenia w etyce. W tej sytuacji musimy się zgodzić, że żadnej normy (w tym także bezwzględnego zakazu aborcji, za którym zdaje się opowiadać Pijas) nie można uznać za obiektywnie słuszną; skoro bowiem nie istnieje żaden neutralny punkt widzenia, to moralne przekonania są jedynie wyrazem indywidualnych lub grupowych interesów. Jednak w takim razie zwolennik dowolnego (także chrześcijańskiego) systemu wartości moralnych musi przyznać, że są one równie zasadne (bezzasadne), jak wartości innych religii czy systemów świeckich; ma on zatem prawo kierować się własnym systemem moralnym, chociaż traci prawo do krytykowania cudzych.

Podaję, że z takim odczytaniem swojej wypowiedzi Polemista się nie zgodzi, podkreśla bowiem, że niektórzy ludzie są ślepi na wartości moralne, o czym świadczyć ma przykład współczesnych zwolenników systemu kapitalistyczno-liberalnego (p. 13). Oskarżenie to sugeruje, że Paweł Pijas uznaje (wbrew swoim deklaracjom) istnienie jakiegoś neutralnego i obiektywnego kryterium moralnego, dzięki któremu można rozpoznać, co jest moralnie słuszne, a co niesłuszne. Byłoby dobrze, gdyby treść tego kryterium została jasno wyrażona, ponieważ czytelnik (przynajmniej ten niezycielwy) może odnieść wrażenie, że Pijas jedynie chrześcijanom przypisuje wiarygodne rozeznanie moralne (i religijne), odmawia go zaś wielkim grzesznikom (ateistom, kapitalistom czy liberałom), dotkniętym moralną (i religijną) ślepotą. Jeśli natomiast Polemista będzie obstawał przy tezie, że w sporach moralnych zajęcie neutralnego punktu widzenia nie jest możliwe, to powinien przynajmniej wyjaśnić, dlaczego wybiera własny system wartości jako słuszny, odrzucając inne; jeśli tego nie uczyni, to będzie musiał przyznać, że jego wybór jest równie arbitralny i nieuzasadniony, jak wybory dokonywane przez (grzesznych) kapitalistów, liberałów czy ateistów. Albo zatem Pijas, wbrew swoim deklaracjom, uzna możliwość naturalnej (niekonfesyjnej) dyskusji na temat moralności (i religii), albo też stanie na gruncie relatywizmu, tracąc prawo do uznawania tylko jednego (własnego) systemu wartości za słuszny. W pierwszym przypadku musi przyjąć, że przekonania moralne i religijne mają charakter poznawczy (wobec czego można je oceniać pod kątem prawdy i fałszu z neutralnego punktu widzenia); w drugim natomiast musi się przyznać do takiej samej klęski, poniesionej na gruncie własnych założeń, jaką przypisuje liberalnym filozofom religii (musi wszak uznać, że poznanie nadprzyrodzone nie jest bardziej uprzywilejowane od poznania naturalnego, którym kieruje się ateista).

Kolejnym problemem jest spór o istotę chrześcijaństwa. Polemista z jednej strony przypisuje mi jedynie krytykę Kościoła rzymskiego (pomijając fakt, że przytoczyłem również wypowiedzi przedstawicieli innych wyznań na temat wyjątkowości ich wspólnoty religijnej), z drugiej sugeruje, że kryzys instytucjonalny uważam za ważniejszy od doktrynalnego. Moja argumentacja była jednak odwrotna, przekonywałem bowiem, że podstawowym źródłem kryzysu chrześcijaństwa jest niespójna i moralnie wątpliwa doktryna, w tym także koncepcja boskiego pocho-

dzenia władzy, na którą powołują się rozmaite wyznania, uzurpujące sobie prawo do bycia jedynym (najpełniejszym) Kościołem Chrystusowym. Z tego powodu kontrargumenty Polemisty, sugerujące pomieszanie przyczyny (przynależność do Kościoła) ze skutkiem (wejście w relację z Bogiem) są bezprzedmiotowe; gdyby bowiem przyjąć proponowane przez Pijasa symbole, to mój wywód miał strukturę D+K a nie K+D. Z kwestią wagi poszczególnych elementów chrześcijaństwa łączyć się ma zresztą kolejna nieżyczliwość, którą zarzuca mi Pijasa, podkreślając, że żaden wyznawca Chrystusa nie zgodzi się z proponowanym przeze mnie (redukcyjnym) ujęciem swej wiary. Wprawdzie Polemista przyznaje, że sam nie ma odpowiedzi na pytanie, co jest istotą chrześcijaństwa, jednak z tekstu polemiki można wywnioskować, że jest nią osobista relacja człowieka z Bogiem. Ponieważ jednak opis ten pasuje również do judaizmu, islamu, niektórych nurtów buddyzmu i braminizmu, a nawet do deizmu czy (bardzo mi bliskiej) mistyki panteistycznej (odkrywającej immanentny logos świata), wydaje mi się on nie tylko redukcyjną, lecz także nieskuteczną strategią obrony chrześcijaństwa; w moim artykule nie podważałem wszak ogólnie rozumianego teizmu (monoteizmu), lecz wskazywałem na wątpliwe (logicznie, metafizycznie i moralnie) elementy doktryny chrześcijańskiej. Równie nieskuteczne (a nawet bezprzedmiotowe) są zarzuty Polemisty, wskazujące, że wyznawców Chrystusa wciąż przybywa, wobec czego trudno mówić o kryzysie wiary, ponieważ na początku swojego artykułu zaznaczyłem, że nie interesują mnie kwestie socjologiczne (liczebność wiernych), lecz zagadnienia doktrynalne. Z tego punktu widzenia chrześcijaństwo byłoby w kryzysie nawet wówczas, gdyby każdy człowiek wierzył w Chrystusa; znaczyłoby to bowiem, że ludzie nie dostrzegają logicznie i moralnie wątpliwych elementów doktryny, którą wyznają bądź też – dostrzegając je – z jakiegoś powodu nadal uważają je za słuszne. To jednak, że wszyscy ludzie uważają określoną doktrynę za prawdziwą czy moralnie słuszną, nie dowodzi, że jest ona prawdziwa (moralnie słuszna).

Równie bezzasadne jest uznanie przez Polemistę długowieczności poglądu jako znamienia prawdziwości – skoro chrześcijaństwo trwa już dwa tysiące lat, to należy ostrożnie podchodzić do nowych poglądów moralnych, naukowych i teologicznych. Tymczasem konsekwentne stosowanie takiego kryterium musiałoby nas skłonić raczej do uznania prawdziwości ortodoksyjnego judaizmu (którego wyznawcy wciąż oczekują na przyjście Mesjasza) niż chrześcijaństwa; gdyby zatem Apostołowie stosowali kryterium postulowane przez Pawła Pijasa (opowiadając się za tradycją przeciwko religijnym nowinkom), to chrześcijaństwo mogłoby nigdy nie powstać. Podobnie wątpliwy jest argument odwołujący się do kanonizacji jako faktu rozstrzygającego o ortodoksyjności poglądów; przykładem ma być Franciszek z Asyżu, wrażliwy na los zwierząt. W odpowiedzi wystarczy wskazać, że doktryna Kościoła katolickiego ulegała w historii wielu zmianom; nie ma wszak wątpliwości, że wniebowstąpienie Jezusa inaczej pojmowali autorzy Ewangelii czy ojcowie soboru nicejskiego niż teologowie współcześni. W takim razie w procesie kanonizacyjnym może być wymagana jedynie zgodność z aktualną

wykładnią dogmatu, co nie wyklucza możliwości zmiany jego treści w przyszłości. Niekiedy jednak nawet ona nie jest konieczna, o czym świadczy przykład św. Tomasza Morusa, który głosił pogląd ewidentnie niezgodny z moralną nauką Kościoła, opowiadając się za prawną legalizacją pewnych form eutanazji; mimo to został kanonizowany, ponieważ jego śmierć uznana jako męczeństwo za wiarę. Jeśli zaś chodzi o kwestię niemożliwości zbawienia zwierząt (ponieważ – jak pisze Polemista – tylko grzesznik ma prawo do zbawienia, zwierzęta zaś są niewinne), to problem nie dotyczy jedynie ich moralnej podmiotowości (zakazu zadawania im cierpień), lecz także odpowiedzialności Boga za zło w świecie. Skoro bowiem stworzył On rozmaite gatunki istot świadomych (zdolnych odczuwać ból i bać się śmierci), z których jedne mogą przetrwać tylko za cenę zjadania innych, to pojawia się pytanie o dobroć Boga, który (jako wszechmocny) mógł stworzyć świat bez cierpień lub też każde cierpienie odkupić (zwłaszcza cierpienie istot niewinnych, jakimi są zwierzęta).

Podobnie nieskuteczna jest próba obrony chrześcijaństwa przed zarzutem błędnego koła w kwestii Boskiego pochodzenia władzy. Pijas przekonuje, że głównym źródłem tej idei nie jest tekst Pisma Świętego (którego kanon ustalają poszczególne Kościoły), lecz **decyzja** Chrystusa o przekazaniu Piotrowi kluczy do królestwa Bożego. Problem jednak nie został w ten sposób rozwiązany, a jedynie przeniesiony na inną płaszczyznę, wobec czego zarzut błędnego koła pozostaje w mocy. Trzeba bowiem zapytać, skąd wiadomo, że Chrystus faktycznie założył Kościół i przekazał Piotrowi władzę kluczy; jeśli z tekstu Pisma Świętego (którego kanon ustalają poszczególne Kościoły), to mamy błędne koło. Jeśli źródła wiedzy o decyzji Chrystusa są inne, to Polemista powinien je wymienić, co byłoby z pożytkiem nie tylko w zakresie historycznej wiedzy na temat początków chrześcijaństwa, lecz także z punktu widzenia potrzeb ewangelizacyjnych i duszpasterskich; wielu ludzi bowiem, którzy nie znają tekstu Ewangelii lub też nie uważają go za źródło absolutnie wiarygodne, mogłoby w ten sposób uznać boskie pochodzenie Kościoła (w tym prymat Piotra) na innej podstawie. Podanie tych danych (niezależnych od wiary i nauczania Kościoła) wydaje się tym bardziej konieczne, że Polemista dopuszcza omyłność i niepełność Biblii; wprawdzie ułomności tych dopatruje się jedynie w księgach Starego (nie zaś Nowego) Testamentu, to jednak dostarcza w ten sposób racji do wątplenia o wiarygodności i kompletności prawdy zawartej w Ewangelii. W tej sytuacji należałoby poinstruować czytelnika, na jakiej podstawie Polemista wydał taki osąd, uważając zarazem, że uniknął błędnego koła. Skoro bowiem – uznając absolutną prawdziwość tekstów Nowego Testamentu – Pijas nie odwołuje się do nauczania Kościołów chrześcijańskich, ustalających kanon Pisma i jego oficjalną wykładnię, to musi dysponować rzetelnymi danymi historycznymi, które dowodzą prawdziwości Ewangelii, niezależnymi od religii. Będę szczerze wdzięczny za ujawnienie tych danych.

Kwestię moralnej odpowiedzialności Boga za zło Polemista sprowadza do zagadnienia ludzkiej wolności, przesadzając rozwiązaniem problemu w przesłan-

kach. Powodem jest to, że do zakresu niekontrowersyjnych tez Autor zalicza przekonanie o stworzeniu człowieka przez Boga jako istoty wolnej, którą najwyższy Sędzia będzie kiedyś rozliczać z jej działań, twierdzenie o samoograniczeniu się Boga w akcie stworzenia wolnych istot czy udzielaniu łaski tym, którzy jej pragną itp. Nie trzeba chyba jednak nikogo przekonywać, że tezy te mogą być niekontrowersyjne jedynie dla zwolenników określonej wersji teizmu, z perspektywy ateisty czy panteisty są bowiem fałszywe, z perspektywy zaś agnostyka czy sceptyka – wątpliwe. Poza tym należy zauważyć, że rozwiązania dylematów teodycei nie da się sprowadzić do tezy o ludzkiej wolności, trzeba bowiem jeszcze odpowiedzieć na pytanie, czy dobry i wszechmocny Bóg uczynił słusznie, dając nam wolną wolę, skoro (jako wszechwiedzący) musiał przewidzieć, jakie zło z tego wyniknie. Odpowiedzialność Stwórcy jest tutaj analogiczna do odpowiedzialności rodzica, który powierzył swojemu starszemu synowi opiekę nad młodszą córką, wiedząc, że chłopiec uwielbia dręczyć dziewczynki. Ponieważ rodzic mógł przewidzieć, na jakie cierpienia skazuje córkę, to nie ma wątpliwości, że jest odpowiedzialny za zło wyrządzane przez syna.

Analogiczna sytuacja ma miejsce w przypadku zbawczej ofiary, poniesionej przez absolutnie niewinną osobę, która musiała wziąć na siebie karę za grzechy świata. Problemem nie jest bowiem to, czy Jezus był wolny, lecz to, czy Bóg (jako moralnie doskonały) miał prawo takiej ofiary (nawet dobrowolnej) zażądać. Zapisy Ewangelii są tutaj jednoznaczne, Jezus nie pełni bowiem swojej woli, lecz okazuje posłuszeństwo woli Boga, który go posłał na świat po to, aby w ten okrutny sposób dokonało się zwycięstwo nad grzechem. Zagadnienie to łączy się bezpośrednio ze skutecznością ofiary Jezusa. Jeśli bowiem śmierć na krzyżu była wystarczająca, uwalniając od grzechu i kary wszystkich ludzi, to nasza wolność (także wolność najbardziej zatwardziały złoczyńców) nie ma żadnego znaczenia; nawet bowiem wbrew swej woli wszyscy mogą być zbawieni. Jeśli natomiast ofiara Jezusa nie była skuteczna (wielu grzeszników z własnej woli zostanie pozbawionych zbawienia), to jeszcze trudniej usprawiedliwić Boga, który ją przyjął. Wówczas też ofiara Jezusa była zbędna, ponieważ zbawienie każdego człowieka zależy od jego własnych wolnych działań. Skoro zaś – pomimo ofiary Chrystusa – sami musimy zapracować na zbawienie poprzez spełnianie dobrych uczynków, to pojawia się (negowane przez Pijasa) niebezpieczeństwo faryzeizmu (kupieckiego traktowania moralności). Wprawdzie Jezus taką postawę potępiał, jednak sam jej również nie unikał; w opisie Sądu Ostatecznego przekonywał bowiem, że potępieni będą ci, którzy nie podali szklanki wody spragnionemu, kromki chleba głodnemu czy nie odwiedzili skazanego w więzieniu; zbawieni zaś zostaną właśnie ci, którzy takie uczynki pełnili.

Za nieskuteczną uważam też próbę obrony zakazu kapłaństwa kobiet, podjętą przez Pijasa; chociaż bowiem Polemista dostrzega tu dyskryminację z uwagi na płeć, to jednak broni jej jako moralnie dobrej lub przynajmniej neutralnej. Z takim postawieniem sprawy (w tym także z przykładami, mającymi praktykę

Kościół rzymski (usprawiedliwić) trudno się zgodzić. Wprawdzie Polemista przekonuje, że Kościół głosi pluralizm powołań, jednak pluralizm ten jest ograniczony i niesprawiedliwy; skoro bowiem mężczyźni nie są pozbawieni możliwości pełnienia żadnych ról ani funkcji, kobiety zaś nie mogą uzyskać święceń kapłańskich (a przez to także sprawować władzy w Kościele), to są traktowane jako istoty niższe. Dyskryminacja ta jest tym bardziej bolesna, że – jak przekonywał Jan Paweł II w *Ordinatio sacerdotalis* – Kościół potwierdza tylko decyzję Chrystusa, wykluczającą kobiety z kapłaństwa. Mamy zatem do czynienia z podobną sytuacją, jak w przypadku sporu o moralną podmiotowość zwierząt, którym Pijas jest gotów przypisać prawa stosowne do ich ontycznego statusu, które jednak nie mogą być równe prawom, jakie przypisujemy ludziom. Analogiczne racje leżą u podstaw zakazu kapłaństwa kobiet, którym należy przypisać określone prawa także w Kościele, jednak tylko te, które odpowiadają ich naturze. Sugeruje to, że większy zakres praw mężczyzn w Kościele jest następstwem ich wyższej pozycji ontycznej od kobiet; z takim twierdzeniem nie sposób się jednak zgodzić, nawet, jeśli stoi za nim głos Boga. W gruncie rzeczy jednak nie ma wątpliwości, że za zakazem kapłaństwa kobiet nie stoi bynajmniej (historycznie i teologicznie) potwierdzona decyzja Jezusa, lecz męska pycha i wynikająca z niej niechęć do utraty dotychczasowych przywilejów (w tym przywileju wyłącznego sprawowania władzy). Przypuszczenie to znajduje potwierdzenie w przywołanym przez Pawła Pijasa przykładzie klubu džentelmenów, do którego kobiety nie mają prawa wstępu. Zapewne wbrew intencji autora, obraz ten zdradza arbitralność decyzji o wykluczeniu kobiet z kapłaństwa; Kościół katolicki okazuje się wszak klubem mężczyzn (dżentelmenów), którzy arbitralnie zapisali w swoim statucie, że kobiety nie będą w nim do pewnych funkcji dopuszczane. Nie jest zatem prawdą (wbrew tezie Polemisty), że Kościół katolicki uznaje **równość** powołań; skoro bowiem powołanie do kapłaństwa jest równe powołaniu do małżeństwa, z żadnego zaś mężczyźni (w przeciwieństwie do kobiet) nie są wykluczeni, to o równości trudno mówić. Wydaje się zatem, że powołanie kapłańskie jest uważane przez Kościół katolicki za wyższe od małżeńskiego, o czym świadczy także to, że władzę mogą w nim pełnić wyłącznie osoby duchowne; wbrew zatem argumentacji mojego Polemisty, Kościół rzymski uznaje hierarchię powołań, a nie ich równość.

O rzeczywistym kryzysie chrześcijaństwa (odpowiedź Tomaszowi Kąkolowi)

Wbrew optymizmowi Tomasza Kąkola, który uważa kryzys religii chrześcijańskiej za pozorny, nie mam wątpliwości, że podniesione przeze mnie trudności (doktrynalne i instytucjonalne) są rzeczywiste i mogą przyczynić się do upadku tej religii lub jej radykalnej transformacji. Wprawdzie Polemista przeczy, jakoby wszystkie idee w dziejach ulegały przemianie, nie daje jednak żadnego przykładu trwałej

i niezmiennej idei (a tym bardziej instytucji), która nie zostałaby porzucona lub przynajmniej na tyle zmodyfikowana, że trudno uznawać ją za tę samą ideę (lub instytucję), którą była na początku. Takie przemiany dotyczą wszystkich aspektów naszego życia, o czym świadczy nawet ewolucja samego pojęcia człowieczeństwa (zwłaszcza w wymiarze równości ludzi wobec prawa, równości ras czy płci); współcześnie trudno wszak znaleźć wyznawcę idei naturalnego niewolnictwa, chociaż wielu umysłem w przeszłości wydawała się oczywista. Podobne przemiany pojęciowe obserwujemy w dziejach chrześcijaństwa, które dopracowało się kanonu wiary dopiero w wieku IV, o długotrwałym kształtowaniu się (i zmiennych wykładniach) poszczególnych dogmatów, form liturgii czy dyscypliny kościelnej nie wspominając. Przemiany te wskazują, że – wbrew teozom Tomasza Kąkola o niezmienności chrześcijańskich dogmatów – inną treść ma wiara wyznawana przez ortodoksyjnego katolika żyjącego w wieku XXI w zachodniej Europie od tego, w co wierzył chrześcijanin, oddający życie za Chrystusa w czasach Nerona czy Dioklecjana. Inne jest rozumienie mesjańskiej misji Chrystusa, Jego zmartwychwstania czy wniebowstąpienia, sens Paruzji, idei życia wiecznego po śmierci czy grzechu pierworodnego (o Eucharystii nie wspominając). Przykłady te świadczą, że nawet prawda uważana przez ludzi za objawioną przez Boga, jeśli nawet co do formy jest niezmienna, to w dziejowych warunkach ludzkiego życia ulega istotnym zmianom w zakresie treści. Skoro zaś podobne przemiany obserwujemy także w innych doktrynach religijnych czy ideach politycznych lub naukowych, to mamy prawo (na podstawie dotychczasowych dziejów) wnosić, że podobne przemiany będą dotyczyć wszystkich ludzkich dzieł. Z tego powodu uważam, że moje „proroctwo” co do możliwego kresu chrześcijaństwa lub przynajmniej jego istotnej ewolucji w przyszłości (może nawet w kierunku religii panteistycznej) jest banalne, a nie – jak ocenia je Polemista – jawnie fałszywe; jawnie fałszywe jest raczej przekonanie o niezmienności czegokolwiek w ludzkich dziejach.

Inny zarzut Tomasza Kąkola dotyczy problemu prawdziwości chrześcijaństwa, która – zdaniem Polemisty – jest potwierdzona wiarygodnością dokumentów historycznych (zwłaszcza tekstami autorstwa czterech ewangelistów), świadczących, że Jezus jest Wcielonym Synem Boga; męczeństwem wielu pokoleń chrześcijan, którzy umarli za wiarę w boskość Jezusa (zwłaszcza w czasie prześladowań Dioklecjana); gwałtownym wzrostem nawróconych Izraelitów na chrześcijaństwo oraz niemożliwością sfingowania tekstów informujących o zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu Jezusa w omawianej epoce. Zdaniem Polemisty zdarzenia zbawcze musiały mieć miejsce, żaden z ludzi bowiem nie byłby ich w stanie wymyślić.

Nie ma tu miejsca, aby referować szczegółowe badania historyków nad wiarygodnością tekstu Ewangelii jako źródła historycznego; nie ma też sensu rozwijać teorii spiskowej, do której Polemista zdaje się zachęcać (podpowiadając krytykom argument, iż Kościół mógł zniszczyć wszystkie dokumenty przeczące jego nauczaniu) ani też odwoływać się do tego, co jest, a co nie jest możliwe

(przynajmniej w naszym świecie). Nie ma jednak wątpliwości, że teksty Ewangelii nie powstały jako zapisy życia Jezusa, lecz jako świadectwa wiary pierwszych gmin chrześcijańskich, w kilkadziesiąt lat po śmierci Jezusa; w świetle dzisiejszej wiedzy biblijnej też nie były tekstami jednolitymi, lecz miały różne redakcje. W zamierzeniu ich autorów nie były kronikami zdarzeń, nierzadko stanowiąc polemiki z ideami, głoszonymi w różnych gminach chrześcijańskich. Niestety, w innych przekazach historycznych, których zasadniczej wiarygodności historycy nie kwestionują, wzmianek o zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu Jezusa nie ma; przykładem są dzieła historyków rzymskich czy żydowskich ówczesnej doby. Nie znaczy to, że zmartwychwstanie Jezusa nie miało miejsca; nie znamy jednak żadnego źródła nie z a l e ż n e g o o d w i a r y w zmartwychwstanie, które mogłoby ten fakt potwierdzić. Nie mamy zatem żadnego neutralnego, historycznego dowodu prawdziwości wydarzeń, traktowanych przez chrześcijan jako wydarzenia zbawcze. Z wnioskiem tym godzi się zresztą także wielu teologów, którzy coraz wyraźniej ulegają wpływowi programu demitologizacji chrześcijaństwa; zmartwychwstanie Jezusa bowiem coraz częściej pojmowane jest nie jako ożywienie zmarłego, lecz jako nowa forma istnienia, co jest istotną zmianą w stosunku do idei pustego grobu.

Wzrost liczby Izraelitów, którzy przystąpili do chrześcijaństwa, można interpretować bardzo różnie; mogli wszak widzieć w nim ideę skuteczniejszą w walce z Rzymem, zwłaszcza że byli wstrząśnięci zburzeniem świątyni i zniszczeniem Jerozolimy. Nawet jednak, jeśli owe konwersje były szczere, nie dowodzą, że treść wiary, którą nowo nawróceni przyjmowali, była prawdziwa; z faktu masowych nawróceń na islam w pierwszych latach istnienia tej religii (a także z faktu militarnych sukcesów Mahometa i jego następców) nie wynika przecież prawdziwość religii muzułmańskiej. Podobnie zresztą postępujący w dziejach sceptycyzm co do zmartwychwstania Jezusa ani też zmniejszająca się liczba chrześcijan nie dowodzi, że fakt taki nie miał miejsca. Zgoda powszechna jest bardzo wątpliwym kryterium prawdy, który często okazuje się zawodny; w przypadku zmartwychwstania Jezusa zaś i Jego wniebowstąpienia nigdy nawet powszechnej zgody osiągnąć nie zdołano.

Równie kłopotliwy jest argument z męczeństwa, które może być motywowane bardzo różnie. W pierwszych wiekach chrześcijanie wręcz dążyli do niego, ufając, że dzięki temu będą im darowane wszelkie winy i dostąpią zbawienia (bycia z Chrystusem w niebie). Nie znaczy to jednak, że gotowość śmierci za jakąś ideę (przejawiana nawet przez wielu ludzi) dowodzi prawdziwości tej idei. Nie możemy też zapominać, że różne religie mają swoje katalogi świętych męczenników; obawiam się jednak, że chrześcijanin nie byłby gotowy uznać za argument rozstrzygający o prawdziwości judaizmu bądź islamu masowych mordów, których na nich w dziejach dokonywano (choć z perspektywy wyznawców tych religii byli oni ewidentnymi męczennikami). Warto o tym pamiętać zwłaszcza w kontekście prześladowań chrześcijan w pierwszych wiekach istnienia tej religii przez cesarzy rzymskich, którzy nie zawsze odróżniali wyznawców Chrystusa od

innych grup żydowskich. Niezależenie jednak od masowości śmierci za Chrystusa (czy to w przeszłości, czy współcześnie), męczeństwo nie dowodzi prawdziwości doktryny chrześcijańskiej; prawdziwość idei a gotowość śmierci za nią to jednak różne rzeczy i raczej nie należy ich ze sobą mieszać.

Trudno także zaakceptować argument odwołujący się do wiarygodności Apostołów, którzy na pewno nie wprowadzili nas w błąd, trzeba bowiem odróżnić wiarygodność subiektywną (szczerść świadka) od obiektywnej (rzetelny przekaz o faktach); ze szczerści świadka nie wynika przecież prawdziwość jego zeznać. Dobrze obrazuje to przykład świętego Pawła, najpierw gorliwego prześladowcy chrześcijan, uważającego ich za bluźnierców i bezbożników, potem zaś – głosiciela Ewangelii o zmartwychwstaniu Jezusa. W obu swych misjach życiowych Paweł był zaangażowany totalnie, nie mając wątpliwości, co do słuszności bronionej sprawy; zewnętrzny obserwator musi jednak zapytać, kiedy Paweł rzeczywiście postępował słusznie, kiedy zaś błędził. Dlaczego mamy ufać, że przez Pawła Apostoła naprawdę przemawia Bóg, podczas gdy Szaweł, jako gorliwy wyznawca judaizmu, broniący czystości wiary mojżeszowej, błędził? Nie ma żadnych obiektywnych danych, niezależnych od świadectwa samego Pawła, które pozwalają na to pytanie odpowiedzieć. Jest możliwe, że Paweł błędził jako faryzeusz, jest możliwe, że błędził jako Apostoł Chrystusa, jest wreszcie możliwe, że błędził dwukrotnie – i jako faryzeusz, i jako Apostoł Chrystusa. Rozstrzygnięcie jest możliwe tylko na zasadzie ślepej wiary, nie zaś racjonalnych czy empirycznych argumentów.

Ewangeliczny przekaz o zmartwychwstaniu jest również niekonsekwentny, o czym świadczą chociażby opisy pojawiania się Jezusa; przechodził wszak przez ściany, jadł posiłki, miał ślady gwoździ na rękach, ale bywał też nierozpoznany przez uczniów, a niekiedy nawet budził lęk, jakby był mroczną zjawą. W tej sytuacji należy zapytać, czy uczniowie w realność zmartwychwstania swojego mistrza faktycznie wierzyli. Z pozoru nie powinno ono budzić wątpliwości, skoro ówcześni ludzie samej możliwości zmartwychwstania nie kwestionowali; sam Herod wszak miał wierzyć, że Jezus jest zmartwychwstałym Janem Chrzcicielem, inni uważali go za proroka Eliasza, który wrócił na ziemię. Z drugiej jednak strony Ewangelisci nie ukrywają, że uczniowie nie wierzyli w pełni w to, czy mają do czynienia ze zmartwychwstałym Jezusem; traktowali go z lękiem, jak niebezpieczną zjawę lub nawet twór własnej wyobraźni. Jeszcze trudniej nadać sens Wniebowstąpieniu Jezusa, które początkowo było rozumiane dosłownie jako zmiana miejsca, co wiązało się z nieaktualnym już obrazem kosmosu, zgodnie z którym niebo jest ponad ziemią, a piekło znajduje się w jej czeluściach. Ponieważ dzisiaj taką wykładnię byłoby trudno obronić, należy tej idei nadać nowy sens.

Niezależnie jednak od wszystkich argumentów, jakie można zebrać na rzecz prawdziwości chrześcijaństwa lub też przeciwko niemu, warto zastanowić się nad sensownością takich działań. Jeśli bowiem zgodzimy się, że nadprzyrodzone wydarzenia, składające się na Boże Objawienie, wykraczają poza sferę

zmysłów i rozumu, nie podlegając weryfikacji naukowej (także w sensie metod nauk historycznych), to dyskusja taka mija się z celem. Z jednej bowiem strony mamy ludzi, którzy wierzą w Boskość Jezusa i Jego zmartwychwstanie oraz wniebowstąpienie, dziewictwo Maryi czy wiarygodność snów Józefa, w których Bóg objawiał mu prawdę o poczęciu Jezusa, z drugiej są ludzie, którzy w autentyczność tych wydarzeń nie wierzą. W tym punkcie dyskusja się kończy, ani wierzący bowiem, ani niewierzący nie jest w stanie podać ostatecznego i rozstrzygającego dowodu swoich przekonań. Jeśli jednak chrześcijanin za wszelką cenę chce dowieść, że jego wiara może stać się wiedzą, a więc, że można zebrać bezstronne i obiektywne dane przemawiające na rzecz zmartwychwstania, wniebowstąpienia Jezusa czy zesłania Ducha Świętego, to prawdopodobnie nie odróżnia obu poziomów lub też powątpiewa o słuszności swej wiary, dla której poszukuje dodatkowych argumentów (empirycznych lub rozumowych). Obie sytuacje świadczą, że wiara nie jest czymś ponad wiedzą, lecz – pomimo poświadczenia autorytetem samego Boga – poniżej zwykłej ludzkiej wiedzy, w której szuka dodatkowego oparcia.

Inny zarzut, sformułowany przez Polemistę, dotyczy powodów śmierci Jezusa. Tomasz Kąkol przeczy, jakoby Jezus umarł oskarżony o bluźnierstwo; przeciwnie miał zostać skazany na śmierć właśnie dlatego, że był Bogiem (co poparł rozmaitymi cudami, jak chociażby wskrzeszenie Łazarza). Nietrudno dostrzec, że taka wykładnia podważa jakąkolwiek religijność narodu wybranego, sugerując nie tylko, że Rada Żydowska rzeczywiście rozpoznała w Jezusie Boga, lecz także to, że kapłani wierzyli, iż Boga można zabić (a tym bardziej, że należy Go zabić, skoro przyszedł na świat). Przypuszczenie to jest jednak sprzeczne z całą tradycją religii judaistycznej oraz z mesjańskimi oczekiwaniami narodu wybranego. Nie znajduje też żadnego potwierdzenia w tekstach Nowego Testamentu; te ostatnie świadczą raczej – zwłaszcza w opisach sądu i męki – że Żydzi odkryli definitywne świadectwo jego niczym nieuzasadnionej uzurpacji do bycia Bogiem, a zatem najstraszniejsze bluźnierstwo, na jakie może poważyć się człowiek.

Kolejne trudności wskazane przez Polemistę dotyczą kształtu życia wiecznego, którego dostąpią zbawieni. Problem ten jest skomplikowany już choćby stąd, że – jak większość elementów doktryny chrześcijańskiej – zmianie ulegała także idea eschatologii i soteriologii. Powody były różne – niejednoznaczność nauki Jezusa, zapisanej przez Ewangelistów (życie wieczne można osiągnąć już na ziemi, o ile uwierzy się w boskość Jezusa bądź też dopiero u kresu czasów, po dokonaniu Sądu Ostatecznego nad światem), odmienność oczekiwań ludzi, którzy naukę Jezusa przyjmowali (Królestwo Boże na ziemi lub życie wieczne w niebie), interpretacja nauki chrześcijańskiej za pomocą filozoficznych pojęć greckich (zwłaszcza platońskiej idei substancjalnej duszy, niezależnej od ciała) czy zmieniający się obraz fizycznego świata, wykluczający możliwość dalszego obstawania przy dosłownym rozumieniu nieba jako osobnego królestwa w przestworzach, którym rządzi Bóg, zasiadający na tronie. Wszystkie te czynniki powodowały, że trudno – chociażby

w przybliżeniu – opisać życie wieczne, które ma czekać zbawionych. Tomasz Kąkol uważa, że wystarczy tu odwołać się do pewnych doświadczeń, dostępnych nam już w życiu doczesnym, takich jak widok z góry czy orgazm. Pomijając w tej chwili kwestię, czy przywołany przez Polemistę tekst z biblijnej *Pieśni nad Pieśniami* jest rzeczywiście opisem najwyższych rozkoszy, jakich człowiek może zaznać, nie ma wątpliwości, że – jako opis zbawienia wiecznego w życiu przyszłym – jest albo hedonistycznym obrazem raj, albo nieczytelną metaforą. W pierwszym przypadku trudno zrozumieć zasadniczo krytyczny stosunek chrześcijaństwa do rozkoszy cielesnych, zwłaszcza nieumiarkowanych; z tej perspektywy należałoby też współczuć ascetom (i celibatariuszom), iż mogąc zaznać już przedsmaku nieba na ziemi, dobrowolnie z niego rezygnują. Nie można jednak zapominać, że przeciwko zmysłowemu rozumieniu nieba (które proponuje Tomasz Kąkol) wyraźnie wypowiedział się sam Jezus, zwłaszcza w dyskusji z saduceuszami na temat zmartwychwstania; na pytanie wszak, czyją będzie żoną wdowa po siedmiu kolejnych mężach, opowiedział, że po zmartwychwstaniu ludzie nie będą już żenić się ani za mąż wychodzić, lecz będą podobni do aniołów Bożych. Skoro zaś aniołowie są bytami czysto duchowymi, wszelkie opisywanie ich rozkoszy w kategoriach cielesnych musi być nie tylko mylące, lecz także błędne. Sugeruje to, że podane przez Tomasza Kąkole przykłady należy rozumieć czysto metaforycznie; wtedy jednak powstaje pytanie, co te metafory obrazują i jak je przenieść na język pojęć. Poprzestanie na innych metaforach, odwołujących się do braku łaknienia czy zaspokojenia głodu (do których odwoływał się także Jezus) nie jest pomocne, nadal bowiem zamykają nas w świecie zmysłów i fizjologii. Problemu nie rozwiąże też odwołanie się do tak abstrakcyjnych pojęć, jak spełnienie człowieka, zaspokojenie wszelkich pragnień, bycie z Chrystusem i temu podobne określenia, wielokrotnie powtarzane przez chrześcijańskich pisarzy; w każdym bowiem przypadku mamy do czynienia z tłumaczeniem nieznanego przez jeszcze bardziej nieznanego. W tej sytuacji należy zgodzić się na – wyraźnie obecny w Ewangelii – sceptycyzm eschatologiczny; sam Jezus wszak przekonywał, że ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, co przygotował Bóg swoim wierzącym. Problemem jest jednak to, że skoro przyszłe zbawienie ma oznaczać coś absolutnie innego i nieporównywalnego z doświadczeniem doczesnym, to nikt, kto wierzy w życie wieczne, nie może wiedzieć, czego oczekuje. Ostatecznie zatem Tomasz Kąkol nie rozwiązał (ani nie unieważnił) jednej z podstawowych aporii, dotyczących życia wiecznego, zgodnie z którą wszelkie jego opisy są albo niezrozumiałą abstrakcją (lub czysto negatywnym opisem), albo zmysłową metaforą, która może jedynie wprowadzać w błąd.

Z problemem życia wiecznego łączy się także problem piekła (a zatem także kwestia nieusuwalnego i niemożliwego do odkupienia zła). Pomijając w tej chwili nieskuteczność wszelkich teodycei filozoficznych (także argumentów rozwiniętych przez Leibniza), warto rozważyć ten problem w kontekście nieskończonej miłości Boga, głoszonej przez chrześcijaństwo. Nikogo czytającego Ewangelię

nie trzeba chyba przekonywać, że Jezus wierzył w realność piekła, do którego trafią ludzie bogaci, niezdolni dzielić się swoimi dobrami z ubogimi, niewierzący w Jego boskość czy niezdolni cierpliwie czekać na Jego przyście (żeby nawiązać do przywołanej przez Tomasza Kąkola przypowieści o mądrych i głupich pannach jako rzekomej kwintesencji chrześcijaństwa). Wypowiedzi te mają bardzo różny charakter, np. ostrzegając grzeszników przed tym, co może ich czekać, aby jeszcze teraz zawrócili z drogi zła. Niezależnie jednak od ich formy i celu nie ma wątpliwości, że piekło istnieje i że nie jest puste; przypowieść o uchu igielnym może nawet sugerować, że zastępy potępionych są dużo większe niż zbawionych. Ten fakt podważa skuteczność mesjańskiej ofiary Jezusa; skoro bowiem nie była ona w stanie wykupić wszystkich grzeszników, to można wątpić, czy miłosierny Bóg powinien był ją przyjąć od niewinnego Syna. Jeśli zaś grzesznicy sami skazują się na piekło, to znaczy, że ofiara Jezusa była zbędna; ludzkie zbawienie bowiem – wbrew świętemu Pawłowi – nadal zależy od spełniania uczynków (Prawo); krzyż Chrystusa niczego w tym względzie nie zmienił.

Tomasz Kąkol kwestionuje także tezę o nieusuwalnej dwuznaczności zasad moralnych, zwłaszcza przykazania miłości; lekarstwem ma być zwłaszcza to, że przykazanie miłości jest hierarchiczne – najpierw nakazuje nam miłować Boga, potem zaś dopiero bliźnich. Sądzę jednak, że takie postawienie sprawy (nawet, jeśli jest zgodne z nauką Jezusa czy zapisami Starego Testamentu) problemu nie rozwiązuje. Pierwszym powodem jest to, że w warunkach ziemskich przykazanie miłości bliźniego może być stosowane jedynie w sposób bardzo ograniczony; nawet Ojciec Kolbe, w swoim akcie miłości heroicznej, mógł uratować życie tylko jednego więźnia. Równocześnie jednak, gdyby Ojciec Kolbe, zamiast umrzeć straszliwą śmiercią głodową, założył grupę oporu w Oświęcimiu, która – w sprzyjających okolicznościach – dałaby radę zamordować dwóch lub trzech strażników, zdobyć broń, dalej zaś zamordować kilku dalszych oprawców, dzięki czemu kilku więźniów dałoby radę uciec z obozu, to byłby to również czyn miłości, godny uznania; byłby to jednak czyn miłości, która także ratuje czyjeś życie za cenę odebrania go innym. Drugi problem wiąże się z możliwością zaistnienia konfliktu norm – między miłością Boga (wyrażającą się w przestrzeganiu jego prawa) a miłością bliźniego. Jeśli jednak podkreślany przez Tomasza Kąkola prymat miłości Boga uznamy za nienaruszalny, to możemy dojść do wniosku, że ważniejsze jest zachowanie szabatu (nakazał to bowiem Bóg), niż uzdrowienie chorego w szabat. Przeciwno takim zachowaniom występował Jezus, chwając nawet króla Dawida, iż zjadł chleby ofiarne, złożone w świątyni, zamiast skazać siebie i swoich żołnierzy na śmierć głodową. Z drugiej jednak strony Jezus na kartach Ewangelii nie zawsze jest tak konsekwentny, czego przykładem wypędzenie kupców ze świątyni, sugerujące, że czystość miejsca kultu jest ważniejsza od losu bliźnich czy zlekceważenie matki i braci, którzy przyszli z nim się spotkać; nauczanie o Bogu jest ważniejsze niż wdzięczność matce za to, że dała życie. Tę interpretację zdają się potwierdzać zapowiedzi czasów eschatologicznych w mowach Jezusa, kiedy

to głosi on, że nie przyszedł przynieść pokoju, lecz wojnę, a kto nie znienawidzi swoich rodziców czy dzieci – nie jest Go godzien; pójście za Jezusem jest wszak ważniejsze od dopełnienia obrzędów pogrzebowych własnego ojca.

Dalszym problemem jest istnienie wielu Kościołów i wspólnot chrześcijańskich, uzurpujących sobie wyłączne prawo do bycia Kościołem autentycznym. Tomasz Kąkol ma oczywiście rację, że z wielości zdań na jakikolwiek temat nie wynika brak możliwości rozstrzygnięcia sporu, które jest prawdziwe. Podobnie z faktu istnienia wielu Kościołów, mających te same roszczenia, nie wynika brak możliwości rozstrzygnięcia sporu, który z nich (jeżeli w ogóle którykolwiek) ma rację. Problemem jest jednak nie tyle logiczna możliwość ustalenia, który Kościół jest Kościołem autentycznym (założonym przez Chrystusa i wiernie strzegącym Jego nauki), lecz pytanie, czy istnieje neutralna, obiektywna metoda, na którą gotowi będą zgodzić się wszyscy wyznawcy Chrystusa, należący do różnych wspólnot, aby spór rozstrzygnąć. Warunkiem takiego badania jest zawieszenie dotychczasowych przekonań (i to przez przedstawicieli wszystkich Kościołów) o swojej wyjątkowości i autentyczności, po to, aby móc poddać ocenie swoje roszczenia w świetle kryteriów neutralnych. Problemem jest jednak to, że władza żadnej instytucji religijnej takiego założenia nie może przyjąć, nie przekreślając w punkcie wyjścia swojej misji – zarówno fundamentów, na których się opiera, jak i celów, którym służy. Gdyby zresztą do takiego badania doszło, to – do momentu rozstrzygnięcia sporu – poszczególne Kościoły nie powinny nauczać, możliwe bowiem, że nie mają do tego żadnego (lub wystarczającego) prawa. Taka strategia byłaby jednak w gruncie rzeczy samobójcza, od żadnej zatem instytucji nie można oczekiwać, że do takiego (całkowicie neutralnego) badania swoich podstaw i roszczeń kiedykolwiek przystąpi. W tej sytuacji jednak pozostaje jedynie rozstrzygnięcie kwestii w sposób arbitralny, przez założenie własnej autentyczności na początku. To zaś powoduje, że nigdy nie będziemy wiedzieć, który z Kościołów jest autentycznym Kościołem Chrystusowym; możemy w to tylko ślepo wierzyć. Jeśli jednak Polemista, pomimo tych trudności, uważa, że dialog ekumeniczny w chrześcijaństwie może doprowadzić do racjonalnego i akceptowalnego przez wszystkich chrześcijan rozstrzygnięcia, który Kościół jest autentycznym Kościołem Chrystusowym, to nie powinien poprzestawać na trywialnej konstatacji (*non sequitur*), lecz podać pełną listę neutralnych kryteriów oceny autentyczności Kościoła, na którą zgodzą się przedstawiciele wszystkich wspólnot chrześcijańskich; ponieważ jednak takiego wykazu jednak w wypowiedzi Tomasza Kąkola brakuje, można nadal mieć poważne wątpliwości, czy spór o wiarygodność któregośkolwiek z Kościołów chrześcijańskich zostanie kiedykolwiek zakończony rozstrzygnięciem zadowalającym wszystkich.

Doświadczenie religijne a potrzeby człowieka (odpowiedź Jackowi Jarockiemu)

Artykuł polemiczny Jacka Jarockiego odczytuję nie tyle jako podważenie, ile znaczące pogłębienie mojej diagnozy kryzysu chrześcijaństwa, które w dużej mierze uważam za słuszne. Muszę także przyznać, że bardzo bliskie jest mi pojmowanie religii (w tym chrześcijaństwa) nie tyle jako formalnej przynależności do określonego Kościoła, publicznego wyznawania określonej doktryny czy sprawowania rytuałów, przepisanych prawem kanonicznym, ile jako autentycznego, osobistego doświadczenia świętości. Równocześnie jednak sądzę, że – opierając religię chrześcijańską wyłącznie na praktyce i negując wszelkie przekonania dogmatyczne, w tym wiarę w historyczność Wcielenia Chrystusa – autor traci z oczu specyfikę omawianej religii. Jeśli bowiem porzucamy credo na rzecz osobistych doświadczeń religijnych, to stajemy przed zasadniczym pytaniem, co jest faktycznym przedmiotem i treścią owych doświadczeń i co odróżnia doświadczenia religijne chrześcijan od analogicznych doświadczeń muzułmanów, buddystów czy panteistów. Każde przecież autentyczne doświadczenie religijne musi się odnosić do jakiegoś obiektu (o ile nie ma pozostać bezprzedmiotowe) a także mieć określoną treść (o ile ma być dla przeżywającego je podmiotu sensowne i ważne). Chociaż zatem podzielałam optykę patrzenia na religię, którą prezentuje Jacek Jarocki, to jednak nie mam wątpliwości, że prowadzi ona do porzucenia konfesyjności, zwłaszcza instytucjonalnej. Mimo to nie prorokuję zaniku doświadczeń religijnych; przeciwnie, w artykule o kryzysie chrześcijaństwa podkreślałam raczej porzucanie przez ludzi konkretnych wyznań, opartych na nieracjonalnych (niespójnych) doktrynach oraz wątpliwych moralnie ideałach czy normach postępowania. Zanik religii w takim kształcie nie oznacza jednak zaniku doświadczeń religijnych; przeciwnie, zgadzam się z Autorem, że zdecydowana większość ludzi odczuwa głębokie potrzeby religijne, które mogą realizować się w różny sposób, także w najbardziej banalnych sytuacjach życiowych. Uważam, na przykład, że odczucie piękna i racjonalności świata bądź też jego grozy i chaosu zawiera więcej religijnych treści niż wielkanocna spowiedź, polegająca na spełnieniu obowiązku, przepisanego prawem kościelnym. Podobnie jest ze wszystkimi innymi doświadczeniami życiowymi; niekiedy przecież zdecydowanie mniej religijnego sensu tkwi w małżeńskiej przysiędze, złożonej przed ołtarzem czy chrzcie dziecka, aniżeli w pierwszej miłości, która nas odmienia czy w narodzinach dziecka i rodzicielskim poświęceniu dla niego przez następne lata. Te przykładowo wymienione doświadczenia trudno jednak nazwać *stricte* chrześcijańskimi, podobnie jak przeżycie osamotnienia, zdrady czy utraty kogoś bliskiego. Jeśli zatem Jacek Jarocki gotów jest w podobnych przeżyciach upatrywać szansę na ożywienie religii chrześcijańskiej, to powinien także odpowiedzieć, na czym polega ich chrześcijański charakter; takich wskazówek jednak w jego tekście nie ma. Wprawdzie zatem hasło „chrześcijaństwo (praktyka) tak, wypaczenia (teoria) nie”, które można uznać za streszczenie wypowiedzi mojego

Polemisty, brzmi atrakcyjnie, jednak jest mało precyzyjne; nie wiemy bowiem, na czym konkretnie polega praktykowanie chrześcijaństwa (bycie chrześcijaninem) i czym różni się od praktykowania buddyzmu, islamu czy judaizmu (bycia budystą, muzułmaninem czy starozakonnym).

Czuję się też w obowiązku dopowiedzieć, że bliski jest mi ewolucjonizm kulturowy (zwłaszcza typu heglowskiego), zgodnie z którym pojęcia moralne i ich zastosowania ulegają stopniowemu doskonaleniu w dziejach. W rozwiązaniu tym jednak nie widzę nic niezycliwego dla religii ani dla jej wyznawców; stwierdzenie bowiem oczywistego faktu, że wiele współczesnych pojęć moralnych (jak równość kobiet i mężczyzn czy ludzi różnych ras i narodów) nie było podzielanych przez ludzi żyjących w czasach niewolnictwa i feudalizmu, nie oznacza niesłusznego potępienia naszych przodków. Sami zresztą także będziemy oceniani przez ludzi, którzy przyjdą po nas i będą się dziwić naszym moralnym ograniczeniom, z powodu których pozbawiamy wielu ludzi należnych im uprawnień; przykładem jest chociażby zakaz zawierania związków małżeńskich przez osoby tej samej płci, nadal obowiązujący w wielu krajach czy kara śmierci za zdradę małżeńską popełnioną przez kobietę i wiele innych, z których nawet nie zdajemy sobie sprawy. Jeśli jednak na jakimś etapie rozwoju ludzkość nie dostrzega opresyjności czy okrucieństwa określonych zasad bądź obyczajów, które z perspektywy epok następnych okazują się ewidentnie złe, to wolno nam je zarówno oceniać, jak i porzucać. Chociaż bowiem konkretna zasada moralna mogła być w przeszłości bardzo postępową, to jednak z dzisiejszej perspektywy można ją uznać za złą; przykładem jest norma „oko za oko, ząb za ząb”, ustalająca równościową relację między przestępstwem a karą. Z dzisiejszej perspektywy wydaje się raczej zemstą niż sprawiedliwą formą ukarania przestępcy, jednak w czasie, gdy powstała, była postępową, wykluczała bowiem stosowanie kary cięższej od przestępstwa. Mówiąc obrazowo, za wybite komuś oka wolno było wybić sprawcy tylko oko, a nie ucinać mu głowę. Niestety, w dziejach ludzkości (w tym także w dziejach chrześcijaństwa), zasadę tę wielokrotnie łamano, stosując barbarzyńskie kary; przykładem są ludzie skazywani na tortury, więzienie lub śmierć za głoszenie doktryny niezgodnej z oficjalnym nauczaniem Kościoła. Ta postawa nie była zresztą obca nawet Jezusowi, który zapowiadał, że cięższe męki spotkają tych, którzy w niego nie uwierzą od tych, które zarezerwowano dla mieszkańców Sodomy i Gomory (Mt 11, 20-24). Podobny los miał spotkać mieszkańców tych miast, które nie przyjmą Apostołów posłanych przez Jezusa (Mk 6, 11). Z perspektywy jednak dzisiejszych pojęć moralnych takich kar raczej nie bylibyśmy gotowi stosować. Sądzę zatem, że można mówić o umiarkowanym postępie moralnym w dziejach, podobnie zresztą jak Jacek Jarocki zdaje się mówić o postępie religijnym, polegającym na porzucaniu teorii na rzecz praktyki, czyli raczej na pogłębianiu doświadczeń religijnych niż umacnianiu konkretnych wierzeń.

O władzy w Kościele (odpowiedź Wiaczesławowi Stećko)

W swej udokumentowanej źródłowo polemice Wiaczesław Stećko dokonał interesującej egzegezy tekstu, który – według mojej oceny – jest główną podstawą hierarchiczności Kościołów chrześcijańskich, urzędu papieskiego w Kościele katolickim (biskup Rzymu jest namiestnikiem Chrystusa i następcą Piotra, któremu została dana władza kluczy) oraz nadrzędności osób konsekrowanych nad świeckimi (poza niektórymi wspólnotami protestanckimi). Szczegółowe wywody Polemisty zdają się świadczyć, że instytucjonalna interpretacja spornego fragmentu Ewangelii jest bezzasadna, ponieważ Kościół jest raczej ciałem Chrystusa i ponadnarodową, uniwersalną wspólnotą wierzących aniżeli strukturą władzy, opartą na przestrzeganiu prawa. Z taką wykładnią gotów jestem się zgodzić, nie ma jednak wątpliwości, że podważa ona władzę duchownych w Kościele, wobec czego należałoby także odrzucić metaforę kościoła jako domu, do którego klucze dzierży jego zarządca (Piotr). Sądzę zatem, że zaprezentowana przez Polemistę wizja Kościoła znacząco odbiega od tej, która dominowała w dziejach chrześcijaństwa i do której przywiązany jest nadal Kościół katolicki, akcentując prymat biskupa Rzymu jako spadkobiercy sukcesji apostoelskiej. Przykładem może być *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, zatwierdzona przez Sobór Watykański Drugi, która potwierdza, że hierarchiczność Kościoła została ustanowiona przez Jezusa, odpowiadając odwiecznemu zamysłowi Boga. Podobnie zresztą w różnych edycjach Nowego Testamentu tekst analizowany przez Stećko jest opatrzony tytułem wskazującym nie tylko na wyznanie wiary Piotra (Jezus jest Mesjaszem), lecz także na ustanowienie prymatu władzy. Wprawdzie jest możliwe, że dzieje chrześcijaństwa (zwłaszcza rzymskiego) wynikają, co sugeruje mój Polemista, z błędnego odczytania spornego tekstu, jednak trudno zaprzeczyć, że idea boskiego pochodzenia władzy a także jej charakteru, opartego na posłuszeństwie, jest dziejowym faktem.

Podważając ideę instytucjonalnej władzy, opartej na posłuszeństwie i karności, Wiaczesław Stećko dostrzega w przekazaniu kluczy królestwa Bożego Piotrowi autorytet nauczyciela. Zdaniem Polemisty zatem, prawdziwą władzę kluczy ma nie biskup czy kapłan, lecz tylko ten, kto rozpoznał Mesjasza, pozostaje z nim w bliskiej jedności i wiernie przekazuje innym jego naukę. Nawet jednak przy takiej interpretacji problem władzy nie zostanie rozwiązany, pojawia się bowiem kwestia kryterium, które pozwoli odróżnić autentycznego nauczyciela wiary od uzurpatora. Poza tym nie ma wątpliwości, że właśnie rolą biskupa jest przekazywanie ludziom zdrowej nauki i umacnianie braci w wierze, czyli pełnienie funkcji nauczycielskich. Problem komplikuje się jeszcze bardziej, ponieważ sam Jezus przestrzegał przed fałszywymi prorokami, którzy będą się podawać za mesjaszy, szatan zaś potrafi naśladować anioła światłości, przychodząc pod jego postacią po to, aby nas zwodzić i skłaniać do zła. Ponownie zatem stajemy przed koniecznością rozstrzygnięcia, w której z aktualnie istniejących wspólnot chrześcijańskich (i czy

w ogóle w którejkolwiek) możemy spotkać autentycznego nauczyciela wiary, zdolnego przekazać nieskażoną naukę Chrystusa. Fakt ten świadczy, że kryterium uniwersalne i niezależne od religii (w tym od instytucji Kościoła) prawdopodobnie nie istnieje, wobec czego o wyborze nauczyciela będzie decydować urodzenie, wychowanie lub osobisty wybór; żaden jednak z tych czynników nie gwarantuje słuszności podjętej decyzji ani wiarygodności nauczyciela, którego uznajemy za przewodnika. Niewykluczone zresztą, że taki nauczyciel nie istnieje; w polemice Stećko pojawia się bowiem niezwykle ważny wątek trwałości Kościoła, którego nawet bramy piekielne nie przemogą. Jak jednak podkreśla Autor, koniecznym warunkiem triumfu nad mocami zła jest jedność wyznawców Chrystusa, mająca być odbiciem jedności Ojca i Syna. Ponieważ jednak jedność ta aktualnie nie istnieje (o jedności między chrześcijanami a wyznawcami innych religii nie wspominając), można sądzić, że Kościół okaże się bezradny w starciu z mocami piekielnymi (zwłaszcza że, zgodnie z wywodem Stećko, brak jedności chrześcijan rodzi wątpliwość, czy Chrystus jest rzeczywiście pośród nich obecny). W tej sytuacji można też wątpić, że znajduje się wśród nich wiarygodny nauczyciel, zdolny przekazać nieskażoną naukę.

Niezależnie od trafności egzegezy tekstu o przekazaniu Piotrowi władzy w Kościele, wypowiedź Stećko nie tylko nie podważa moich tez na temat kryzysu chrześcijaństwa (przynajmniej w wymiarze instytucjonalnym), lecz znacząco je wzmacnia. W zakończeniu wywodu Polemista podkreśla wszak, że chrześcijaństwo jest w ciągłym kryzysie, ponieważ poszczególne wspólnoty ustalają doraźne kryteria ortodoksji, wynikające z aktualnych interesów czy potrzeb. Jeśli jednak w taki sposób spojrzymy na dzieje chrześcijaństwa, to okaże się ono pasmem wypaczeń pierwotnej nauki, przyniesionej przez Jezusa, wykorzystywanej do rozwiązywania aktualnych problemów, częstokroć niemających nic wspólnego z mesjańskim posłaniem Nazarejczyka. Taka diagnoza jest jednak daleko bardziej pesymistyczna od tej, którą zarysowałem w artykule o kryzysie chrześcijaństwa; jeśli bowiem dobrze odczytuję wywód Stećko, to nigdy nie będziemy w stanie przezwyciężyć tego kryzysowego stanu. Gorzej jeszcze, jeśli zastosujemy sformułowany przez Polemistę postulat odczytywania tekstów Ewangelii w kontekście historycznym, w którym powstawały, to nie będziemy mogli dokładnie ustalić, jak wyglądało życie Jezusa ani jaką treść miała Jego nauka. Badając wszak wszystkie dostępne źródła (zarówno te, które nie zostały włączone do ksiąg kanonicznych, jak i te, które powstały poza środowiskiem uczniów i wyznawców Chrystusa), powrócimy do nierozwiązywalnego dylematu między Jezusem historii a Chrystusem wiary; poprzestając wszak na badaniach naturalnych (naukowych), nie można potwierdzić boskości Jezusa, odwołując się zaś do wiary, nie można uniknąć zarzutu błędnego koła, który szeroko zreferowałem w artykule o kryzysie chrześcijaństwa. W tej sytuacji wypada się zgodzić z końcowym wnioskiem Stećko, że wszelkie interpretacje konfesyjne, zwłaszcza te, które odwołują się do przewagi jednego Kościoła (mającego rzekomo pełnię środków zbawienia) nad innymi (uznawanymi

za odłączone od prawdziwej wspólnoty wyznawców Jezusa), nie służą budowaniu jedności chrześcijan ani nie realizują w pełni nauki Jezusa. W takim razie pytanie, dlaczego wierzący chrześcijanin uznaje Chrystusa za Syna Bożego i Zbawiciela świata, nadal pozostaje bez wiążącej odpowiedzi. Jeśli zaś jedyną racją jest subiektywny akt wiary bądź autorytet Kościoła, do którego wyznawca należy, to należy wówczas dodatkowo zapytać, jakie ma on prawo oczekiwać od innych ludzi, że przyjmą jego punkt widzenia (zarówno w sprawach wiary, jak i moralności).

Kościół a dyskryminacja kobiet (odповідź Jolancie Prochowicz)

Tekst polemiki autorstwa Jolanty Prochowicz traktuję bardziej jako uzupełnienie mojego wywodu w artykule o kryzysie chrześcijaństwa niż jego krytykę. W odpowiedzi na uwagi Autorki muszę jednak dodać, że dyskryminacji z uwagi na płeć, ewidentnie obecnej w Kościele rzymskokatolickim, nie traktuję jako głównego aspektu kryzysu, ponieważ nie dotyczy ona wszystkich wyznań i nie wynika z doktryny chrześcijańskiej. Nie mam bowiem wątpliwości, że dyskryminacja kobiet w Kościele rzymskim, przejawiająca się w zakazie kapłaństwa (a nawet w próbie zakończenia dyskusji na ten temat przez Jana Pawła II) jest niespójna z ideą równości ludzi, głoszoną przez Jezusa, a także jego osobistym stosunkiem do kobiet, opisanym w Ewangelii. Jezus przecież, nawet wbrew swym uczniom, rozmawiał z kobietami (J 4, 7-10; 4, 27), pozwolił się dotknąć kobiecie chorej na krwotok, uzdrawiając ją w ten sposób (Mt 9, 18-22; Mk 5, 24-25; Łk 8, 40-48) i nie wahał się stanąć w obronie kobiety skazanej na ukamienowanie, ratując ją przed okrutną śmiercią (J 8, 3-9). Jeśli zaś nawet początkowo odmówił spełnienia prośby Chananejce (Mt 15, 22-26), to nie z uwagi na jej płeć, lecz narodowość, nie należała bowiem do narodu wybranego. Podobnie też, jeśli Jezus zachował się arogancko wobec swojej matki, nie wychodząc na spotkanie z nią, w chwili, gdy nauczał (Mk 3, 31-35), to nie dlatego, że była kobietą, lecz dlatego, że bliższy związek odczuwał ze swoimi uczniami i słuchaczami niż z rodziną; potwierdzeniem jest wszak to, że Maryi towarzyszyli bracia Jezusa, równie obcesowo przez niego potraktowani. Dyskryminacja kobiet w Kościele katolickim jest też niespójna z (przynajmniej niektórymi) tekstami, przypisywanymi św. Pawłowi. Skoro bowiem Apostoł mówi, że nie ma już Żyda ani Greka, niewolnika ani człowieka wolnego, kobiety ani mężczyzny, lecz wszyscy są pełnoprawnymi członkami wspólnoty wyznawców Chrystusa (Ga 3, 28), to nie ma podstaw do wprowadzania jakichkolwiek zakazów (w tym zakazu święceń kapłańskich) wobec kobiet.

Niestety, Nowy Testament nie jest tekstem jednoznacznym ani spójnym w tym względzie. Zgodnie wszak z zapisami Ewangelistów, Jezus nie powołał do grona Apostołów żadnej kobiety, święty Paweł zaś nie tylko wydał kobietom zakaz nauczania, lecz także nakazywał im milczenie na religijnych zgromadzeniach (1 Kor 14, 33-35). W mojej opinii jednak teksty te nie są argumentem wystarczająco

jącym, aby zakaz kapłaństwa kobiet nadal utrzymywać. Powodem pierwszym jest to, że żaden z Apostołów nie był konsekrowanym kapłanem w sensie późniejszej tradycji Kościoła, co zresztą trafnie podkreśla Prochowicz. Poza tym istnieją świadectwa, że w pierwszych gminach chrześcijańskich kobiety pełniły funkcję diakonis, a św. Paweł gotów był niektóre nazwać mianem Apostołek (Rz 16, 6-7). Sugeruje to, że pierwsi chrześcijanie dostrzegali równość kobiet i mężczyzn, akceptując ją także w wymiarze instytucjonalnym. Nic zatem nie stoi na przeszkodzie, aby porzucić długowieczną tradycję zakazu kapłaństwa kobiet, zwłaszcza że sakrament ten ulegał zmianom na przestrzeni wieków; jaskrawym przykładem są regulacje w zakresie celibatu.

Jest także oczywiste, że Kościół rzymski nie przestrzega wszystkich przepisów starotestamentalnego prawa, chociaż sam Jezus przekonywał, iż żadna litera w prawie zmienić się nie może. W takim zaś razie powinniśmy nadal przestrzegać archaicznych a nawet okrutnych przepisów rytualnych, zawartych w Księdze Wyjścia, Księdze Kapłańskiej czy w Księdze Powtórzonego Prawa. Skoro jednak, za św. Pawłem uznajemy, że zbawienie nie pochodzi z naszych uczynków, lecz jest darem Boga, który umarł za nas na krzyżu, to powinniśmy również przyjąć, że trzymanie się dawnych przepisów prawa kanonicznego o kapłaństwie jako wyłącznym przywileju mężczyzn jest bezzasadne. Niewykluczone zresztą, że ostra reakcja Jana Pawła II, mająca uciąć dyskusję w Kościele na ten temat, wynikała z braku historycznych, teologicznych i prawnych argumentów, mogących zakaz ordynacji kobiet uzasadniać. Skoro zaś Kościół potrafił do grona doktorów przyjąć św. Teresę z Avila czy św. Katarzynę ze Sieny, to znaczy, że nie utrzymuje już w mocy reguły Pawłowej, zakazującej kobietom nauczania; doktor Kościoła wszak to nauczyciel wiary. W tej sytuacji nie ma żadnych przeszkód, aby znieść zakaz wyświęcania kobiet. W tym względzie jestem zresztą optymistą; wprawdzie nie wierzę, że zakaz ten będzie zniesiony w najbliższym czasie, jednak nie mam wątpliwości, że w bardziej odległej przyszłości zostanie zniesiony. Tak samo bowiem, jak Kościół (ustami Jana Pawła II) przekonywał, że nie ma władzy udzielania święceń kapłańskich kobietom, tak też będzie musiał z czasem przyznać, że nie ma władzy ich nieudzielania. Jeśli jednak ma do tego dojść, władze Kościoła rzymskiego muszą porzucić najgłębszy – w moim odczuciu – przejaw dyskryminacji z uwagi na płeć, który polega na kwestionowaniu wiarygodności samowiedzy kobiet. Zgodnie wszak z oficjalną wykładnią, mężczyzna odczuwający powołanie do kapłaństwa nie ulega iluzji, wobec czego wiarygodność jego głosu można potwierdzić święceniami, tymczasem powołanie do kapłaństwa odczuwane przez kobietę traktowane jest jako subiektywne, emocjonalne przeżycie, niemające charakteru obiektywnego ani wiążącego (*Inter insigniores*, nr 6). Z takim jednak postawieniem sprawy nie można się zgodzić; powiedzieć bowiem, że mężczyzna wie lepiej, co odczuwa (lub może odczuwać) kobieta, jest dyskryminacją, dla której nie ma usprawiedliwienia, zwłaszcza we wspólnocie osób wierzących w Chrystusa. W przeciwieństwie zatem do – przesadnie dyplomatycznego języka,

używanego przez Prochowicz – budowania Kościoła, opartego na instytucjonalnej i teologicznej równości, nie określałbym mianem ryzyka, które warto podjąć; działanie takie uważam za absolutną konieczność, bez której upadek rzymskiego katolicyzmu nastąpi szybciej, niż przewidują to najwięksi pesymiści.

Muszę też dodać, że nie jestem tak wielkim optymistą, jak Prochowicz, jeśli chodzi o przyszłość chrześcijaństwa; powodów jest przynajmniej kilka. Przede wszystkim, musimy pamiętać, że chrześcijaństwo stało się religią dominującą w świecie dzięki politycznej instytucjonalizacji, czyniącej z niego narzędzie sprawowania władzy. Odkąd bowiem religia ta została zalegalizowana, jej wyznawcy zaczęli się domagać od cesarza delegalizacji wszystkich innych kultów; jak wiemy z historii zabiegi te okazały się skuteczne. Przymierze ołtarza i tronu spowodowało, że chrześcijaństwo stanowiło w świecie zachodnim religię dominującą, a w pewnych okresach i regionach nawet jedyną (co wiązało się z akcjami wypędzania lub przymusowego „nawracania” Żydów i muzułmanów). Współcześnie jednak sytuacja istotnie się zmieniła; wprawdzie w różnych regionach świata odżywa idea przymierza władzy politycznej i duchowej, reprezentowanej przez duchowieństwo (prawosławne lub katolickie), to jednak w tak pojętym „odrodzeniu” religii nie mamy do czynienia z ponownym odkryciem autentycznych wartości duchowych (religijnych), lecz z instrumentalizacją (a nawet profanacją) chrześcijaństwa jako nowego mitu, który ma pomóc w dominacji jednych grup interesu nad innymi. Wprawdzie jest możliwe utrzymywanie chrześcijaństwa jako idei jednoczącej ludzi Zachodu przed ekspansją islamu, nie mamy tu jednak do czynienia z autentycznym odrodzeniem religijnym, a jedynie z ideologizacją religii, mającą nas zjednoczyć przeciwko tym, których uważamy za wrogów. Podobna sytuacja ma miejsce w krajach, w których chrześcijaństwo (zwłaszcza katolicyzm lub prawosławie) jest traktowane jako narzędzie wspierania ruchów nacjonalistycznych; nie mamy tu bowiem do czynienia z uznaniem Chrystusa za króla i pana wszechświata, lecz za wodza, który ma pomóc w skutecznej realizacji interesów własnego państwa, narodu, instytucji religijnej czy partii. Znamionnym przejawem tej sekularyzacji (a nawet poganizacji) chrześcijaństwa jest coraz częstsze pojmowanie grup wyznawców jako odrębnych wspólnot narodowych, z których perspektywy ważny jest raczej Kościół, a nie Chrystus; o ile u progu nowożytności pojawiały się idee chrześcijaństwa bezwyznaniowego, a przynajmniej – nieinstytucjonalnego (Chrystus tak, Kościół nie), o tyle obecnie coraz częściej zauważamy postawę odmienną (Kościół tak, Chrystus niekoniecznie). Przejawem tych niepokojących (i w gruncie rzeczy antyreligijnych) tendencji jest również retoryka duszpasterska, coraz wyraźniej obecna w Kościele katolickim w Polsce, w której miejsce Chrystusa zajmuje naród, a miejsce uniwersalnej wspólnoty chrześcijan – bycie Polakiem. Nie ma jednak wątpliwości, że ubóstwienie własnego narodu jest sprzeczne z chrześcijaństwem; jeśli bowiem Chrystus jest Mesjaszem, posłanym na świat dla naszego zbawienia, to nie ma narodowości (tak samo zresztą, jak nie ma płci, o czym trafnie pisze Prochowicz).

Innym powodem przewidywanego przeze mnie upadku chrześcijaństwa jest to, że nie stanowi ono znaczącej propozycji duchowej dla wszystkich ludzi. Jeśli bowiem rzeczywiście ma ono w sobie potencjał, o którym pisze Prochowicz, to powinno być atrakcyjną drogą życia dla muzułmanina, buddysty czy wyznawcy judaizmu; historia, również ta najnowsza, przekonuje nas, że tak nie jest. Niestety, chrześcijaństwo nie jest również atrakcyjną drogą duchowego rozwoju dla wielu ludzi wychowanych w kręgu jego kulturowego oddziaływania; jak pisał Walter Kasper, dramatycznym doświadczeniem współczesności jest właśnie to, że ludzie potrafią być szczęśliwi niezależnie od chrześcijaństwa (a często nawet – wbrew zasadom tej religii). Jeśli zatem chrześcijaństwo ma być przyjęte przez wszystkich ludzi jako uniwersalna prawda zbawcza, a także adresowana do każdego człowieka propozycja atrakcyjnej przygody duchowej, to jego wyznawcy muszą o nim zaświadczyć swoim własnym życiem i postępowaniem. Tymczasem dramatyczne doświadczenia XX w., związane zwłaszcza z Zagładą narodu żydowskiego, które wydarzyły się w chrześcijańskiej Europie, a także nadal obecny w wielu kręgach wyznawców Chrystusa antysemityzm (o wrogości wobec muzułmanów nie wspominając), każą wątpić, czy religia ta może przynieść światu ocalenie. Z perspektywy cywilizacyjnych szkód i prześladowań, jakie niosło ze sobą chrześcijaństwo w przeszłości na innych kontynentach, trudno się spodziewać, że będzie ono uznane za atrakcyjną propozycję duchową przez tych, dla których „ewangelizacja” oznaczała niewolnictwo, kolonialny wyzysk i wojny. Ten grzech ciąży na chrześcijaństwie do dziś, zwłaszcza że wyznawcy tej religii bardzo często traktują ją jako prawdę, w imię której wolno innym pozbawiać określonych praw; przykładem chociażby sprzeciw wielu chrześcijan wobec legalizacji małżeństw zawieranych przez osoby tej samej płci. Nie ma jednak wątpliwości, że nawet zapisanie w konstytucji wartości chrześcijańskich (cokolwiek to wyrażenie miałoby znaczyć) ani utworzenie państwa wyznaniowego nie uratuje religii; może jedynie sztucznie podtrzymać jej funkcjonowanie w życiu społecznym, w wymiarze duchowym oznacza bowiem jej agonię. Sytuacja taka miała już zresztą w dziejach miejsce – zarówno wtedy, gdy Julian Apostata usiłował odwrócić bieg historii, opierając swe rządy na religii pogańskiej, jak i w okresie kontreformacji, kiedy Kościół rzymski (różnymi środkami, także przemocą) usiłował przeciwdziałać rozwojowi protestantyzmu. W historii jednak żadna idea nie jest wieczna, ustępując tym, które przychodzą po niej i które dają ludzkości nowe nadzieje, przyczyniając się do rozwoju kultury. Każda jednak, nawet najbardziej wzniosła, idea religijna czy moralna ulega z czasem degeneracji; wprawdzie ludzie gotowi są jeszcze przy niej trwać z przyzwyczajenia lub braku nowej, odpowiednio atrakcyjnej, jednak pręcej czy później ją porzucają. Obawiam się, że to samo spotka również chrześcijaństwo, niezależnie od tego, czy dostrzegamy w nim wciąż obecny duchowy potencjał (jak podkreśla Jolanta Prochowicz), czy raczej trudny do przezwyciężenia kryzys (co osobiście uważam za bardziej trafny opis stanu tej religii).

Ireneusz Ziemiński

On the Crisis of Christianity – a Response to the Debaters

Abstract

To answer the charges formulated in seven polemics with the article *Crisis of Christianity from a Philosophy of Religion Standpoint*: I believe that the crisis is real and important. The main reason for the crisis is that the Christian salutary event (the death of an innocent man, the son of God, for the sins of the world) is in conflict not only with basic Christian ethics (commandment of love), but also with most people's basic moral intuitions (especially a sense of justice). Contrary to some debaters, I am not an epistemological or ethical relativist, because I think one is capable of being neutral when analyzing religious dogmas and moral principles; I have no doubt that most people will agree that punishing an innocent creature so that the actual offender might escape guilt and punishment is morally wrong. I am also convinced that the social issues, pointed to by some debaters, concerning the multitude of Christian communities (most of which believe themselves to be the most authentic), lack of faith (resulting in denomination affiliation being only a formality), or discrimination of women in some communities (especially the Roman-Catholic Church, which excludes women from priesthood and quotes the will of Christ himself on the issue), are external symptoms of the crisis of Christianity.

Keywords: polemic, crisis of Christianity, Christian salutary event, basic moral intuitions, social problems, role of women in the Church.

