

Ireneusz Ziemiński
Uniwersytet Szczeciński

Kryzys chrześcijaństwa z perspektywy filozofii religii

Wstęp: sens kryzysu

O kryzysie chrześcijaństwa mówi się od dawna, religia ta przechodziła bowiem różne koleje losu; najpierw nieformalne podziały na chrześcijaństwo Piotrowe i Pawłowe, potem kryzys ariański, następnie rozpad na kościół zachodni i wschodni, wreszcie Reformacja oraz procesy sekularyzacyjne. Tym wydarzeniom towarzyszyło sąsiedztwo islamu, które przez wieki uważano za cywilizacyjne zagrożenie dla Zachodu. Współcześnie nie brak myślicieli zarówno stwierdzających kryzys chrześcijaństwa, jak i przeczących mu. Do tych ostatnich należał Leszek Kołakowski, autor eseju *O tak zwanym kryzysie chrześcijaństwa* (1975). Jak sugeruje tytuł, kryzys chrześcijaństwa jest wydumany, istniejąc raczej w głowach tych, którzy go stwierdzają niż w rzeczywistości; istotą problemu jest trudność sprostania moralnym wyzwaniom religii chrześcijańskiej (naśladowanie Jezusa) a nie jej rychły upadek.

Być chrześcijaninem jest [...] i zawsze było zadaniem trudnym, bo chrześcijaństwo wymaga zdolności do radykalnego odsłaniania przed sobą własnego zła. Wielcy nauczyciele chrześcijaństwa nie taili też, że chrześcijan w tym sensie jest niewiele i zawsze było niewiele. Że jest ich niewiele – nie jest to wszelako objawem żadnego „kryzysu” chrześcijaństwa, ale potwierdzeniem czegoś, co samo o sobie mówi: iż trudno sprostać jego wymaganiom. Jeśli jest „kryzys”, to jest on po prostu permanentny, jest nieodzownym sposobem istnienia chrześcijaństwa albo może wyrazem bardziej uniwersalnego i powszechnego „kryzysu”, w jakim znajduje się rodzaj ludzki wygnany z raju.¹

Wprawdzie Kołakowski sądził, że można też mówić o kryzysie instytucjonalnym, związanym z konfliktami między poszczególnymi Kościołami, liczebno-

¹ L. Kołakowski, *O tak zwanym kryzysie chrześcijaństwa*, [w:] L. Kołakowski, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, wybrał P. Kłoczowski, Res Publica, Warszawa 1990, s. 134.

ścią ich wyznawców czy wpływem politycznym, to jednak uważał te sprawy za drugorzędne. Jeśli zatem widzimy w chrześcijaństwie ważne przesłanie moralne i soteriologiczne, to nie powinniśmy obawiać się jego upadku².

Wbrew temu optymizmowi jednak można dostrzec oznaki realnego kryzysu, przypominającego ten, który zrodził reformację w XVI w. Nie wiąże się on z malejącymi wpływami politycznymi poszczególnych Kościołów ani znikomą liczbą tych, którzy potrafią sprostać moralnym wymaganiom chrześcijaństwa, lecz wynika z treści objawienia; jest zatem kryzysem istotnym a nie przygodnym.

Aspekty wewnętrzne kryzysu wiążą się – z jednej strony – z istotą Kościoła jako instytucji stojącej na straży objawienia, z drugiej – z treścią doktryny, podawaną ludziom do wierzenia. Aspekty zewnętrzne z kolei wiążą się z warunkami historycznymi, społecznymi, politycznymi, prawnymi czy ekonomicznymi, w których chrześcijaństwo funkcjonuje. Aspekty zewnętrzne pomiję, skupiając się na wewnętrznych, z perspektywy filozoficznej ważniejszych. Z tego powodu pomijam zjawisko pedofilii, które jest chorobą toczącą instytucję Kościoła rzymskiego, w żaden sposób jednak nie wynika z doktryny chrześcijańskiej. Wprawdzie to gorszące zjawisko jest powodem odchodzenia ludzi nie tylko od katolicyzmu, lecz także od chrześcijaństwa, to jednak jest ono raczej skutkiem kryzysu, niż jego istotą.

Nie będę także podejmować tematu roli kobiet w Kościele katolickim i prawosławnym, chociaż zakaz kapłaństwa kobiet jest instytucjonalną dyskryminacją z uwagi na płeć. Jako pozostałość obyczajów społeczeństwa, w którym chrześcijaństwo wyrosło, wiąże się bardziej z przygodnymi okolicznościami dziejowymi niż z istotną treścią objawienia. Źródła tego zakazu sięgają nauczania Apostoła Pawła, zdaniem którego kobieta nie ma prawa nauczać ani zabierać głosu w kościele³. Podawane racje mają jednak charakter bardziej historyczny i społeczny niż filozoficzny i teologiczny⁴. Poza tym, zakaz kapłaństwa kobiet nie jest istotą

² *Ibidem*.

³ „Istnieje taka praktyka we wszystkich zgromadzeniach ludu świętego, aby kobiety milczały na wspólnych zebraniach. Nie dopuszcza się ich do głosu, lecz mają być poddane, jak przewiduje to Prawo. Gdyby zaś chciały się czegoś nauczyć, niech pytają o to w domu swoich mężów, nie wypada bowiem, aby kobieta odzywała się na wspólnych zgromadzeniach. Czy słowo Boże wyszło od was, kobiety, czy raczej tylko do was dotarło?” (1 Kor, 14, 33-36). „Kobieta niech przyjmuje pouczenie spokojne i uległe. Nie pozwalam natomiast kobiecie ani nauczać, ani przewodzić mężowi; niech żyje w cichości. Przecież pierwszy został stworzony Adam, a potem Ewa. I nie Adam został zwiedziony, ale kobieta dała się zwieść i popełniła przestępstwo. Zbawi się zaś przez macierzyństwo, byleby tylko wytrzymała w wierze, miłości, uświęcaniu się i skromności” (1 Tm, 2, 11-15). Wszystkie teksty biblijne cytuję według wydania: *Pismo Święte. Stary i Nowy Testament*, przekład z języków oryginalnych, opracował zespół pod red. ks. M. Petera (Stary Testament) i ks. M. Wolniewicza (Nowy Testament), Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 2005.

⁴ Dopiero w roku 1970 papież Paweł VI nadał pierwszej kobiecie tytuł doktora Kościoła; została nim św. Teresa z Avila. Papież musiał jednak stoczyć batalię z teologami, którzy – powołując się na słowa Apostoła Pawła – uważali, że dotyczą one także „przyznania świętym kobietom doktoratu Kościoła Powszechnego czyli nauczania przez pisma” (T. Machejek, *Wstęp*, [w:] św. Teresa od Jezusa, Dzieła, t. 1: Księga Życia, przeł. H.P. Kossowski, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 1987, s. 18-19). Mimo takiej postawy Paweł VI zdecydowanie przeciwstawił się kapłaństwu kobiet, zatwierdzając Deklarację *Inter insigniores*, przygotowaną przez Deklarację Nauki Wiary w roku 1975. Zakaz kapłaństwa kobiet potwierdził Jan Paweł

chrześcijaństwa, o czym świadczą Kościoły protestanckie, dopuszczając kobiety do urzędu biskupiego⁵; nie on zatem jest głównym aspektem współczesnego kryzysu.

Nie będę też przeprowadzał zewnętrznej krytyki chrześcijaństwa, wskazując na rozbieżność między doktryną a życiem wyznawców czy postępowaniem hierarchów; analizy takie stanowią raczej materię socjologii i psychologii niż filozofii. Z tego powodu pomijam również problem osłabienia gorliwości chrześcijan, którzy – jak pisał Joseph Ratzinger – są zmęczeni własną wiarą⁶, porzucając ją lub akceptując jej treści wybiórczo. To „zmęczenie” chrześcijaństwem może jednak mieć głębsze źródła, związane z treścią objawienia; wynikałoby zatem

II w liście apostolskim *Ordinatio sacerdotalis* w roku 1994, uznając swoje orzeczenie za ostateczne i zgodne z Boskim ustanowieniem Kościoła (nr 4). Nie wchodząc w spory teologiczne należy zauważyć, że, jeśli rzeczywiście sam Chrystus wykluczył kobiety z kapłaństwa, nie dlatego jednak, że uległ ówczesnym warunkom społecznym i obyczajowym, lecz z racji zasadniczych (*Ordinatio sacerdotalis*, nr 2; *Mulieris dignitatem*, nr 26), tzn., że także On dyskryminował kobiety; nie głosił zatem etyki uniwersalistycznej ani równych praw dla wszystkich ludzi. W sporze o kapłaństwo kobiet nie chodzi bowiem o szczególne ambicje kobiet czy ich bunt przeciwko społecznym rolom im narzucanym (zwłaszcza roli matki), lecz o prawo kobiet do pełnego uczestnictwa w życiu społecznym we wszystkich jego wymiarach. Krytykę dyskryminacji kobiet, także w małżeństwie, rozwinął zresztą Jan Paweł II w liście apostolskim *Mulieris dignitatem*, wskazując na niebezpieczeństwo nadużycia tekstu biblijnego z Księgi Rodzaju, zgodnie z którym mąż ma panować nad żoną (Rdz 3, 16), widząc w nim zakłócenie równości i jedności dwojga małżonków (nr 10). Nie ma oczywiście wątpliwości, że zakaz kapłaństwa kobiet wiąże się z problemem płci Boga, teologowie dowodzili wszak, że Bóg jest z konieczności mężczyzną, podobnie jak jego wcielony Syn, Chrystus. Przykładem może być argumentacja św. Anzelma: „z pewnością dlatego bardziej wypada nazywać najwyższego ducha ojcem niż matką, ponieważ pierwsza i główna przyczyna potomstwa jest zawsze w ojcu. Skoro bowiem przyczynę macierzyńską zawsze w jakiś sposób wyprzedza przyczyna ojcowska, więc jest zbyt niestosowne, aby nazwę matki stosować do tego rodziciela, któremu żadna inna przyczyna ani nie towarzyszy, ani go nie poprzedza w rodzeniu potomka. Jest więc jak najbardziej prawdziwe, że najwyższy duch jest ojcem swego potomka. A jeżeli syn zawsze jest bardziej podobny do ojca niż córka, nic zaś nie jest bardziej podobne do czegoś drugiego, niż do najwyższego ojca jego potomek, więc jest jak najbardziej prawdziwe to, że potomek ten nie jest córką, ale synem” (Anzelm z Canterbury, *Monologion*, [w:] Anzelm z Canterbury, *Monologion*, Prosligion, przeł. T. Włodarczyk, przejrzał I.E. Zieliński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 90-91). Kwestia płci w liturgii jest uznawana przez teologów za ważną dlatego, że kapłan symbolizuje Chrystusa, który był mężczyzną. Zdaniem Wacława Hryniewicza jednak, symbolizm ten nie jest czynnikiem istotnym: „Pośrednictwo symboliczne może urzeczywistniać się zarówno przez męskość jak i kobiecość, które stają się środkiem ubocznymi niewidzialnej obecności Chrystusa, jedyne Arcykapłana” (W. Hryniewicz, *Przedmowa do wydania polskiego*, [w:] P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, przeł. E. Wolicka, W drodze, Poznań 1991, s. 10). Jeśli chodzi o teologów Kościoła prawosławnego, to zdania są podzielone; w obronie prawa kobiet do kapłaństwa wystąpiła E. Behr-Sigel w książce *Le ministre de la femme dans l'Eglise* (Paris 1987). Por. *ibidem*, s. 9-10. Sam Evdokimov uznawał kwestię kapłaństwa kobiet za drugorzędną, przyznawał jednak, że w jedności Ciała Chrystusowego wszyscy chrześcijanie – zarówno kobiety, jak i mężczyźni, świeccy, jak i duchowni – mają jednakową godność królewską, kapłańską i prorocką (O. Clément, *Przedmowa do wydania francuskiego*, [w:] P. Evdokimov, *op. cit.*, s. 13).

⁵ Wyjątkiem są protestanci ewangelikalni tradycji kalwińskiej; powodem jest ich konserwatyzm, polegający na dosłownym rozumieniu wypowiedzi biblijnych (T.J. Zieliński, *Protestantyzm ewangelikalny. Studium specyfiki religijnej*, Wydawnictwo CLC, Wydawnictwo Credo, Katowice 2014, s. 226, p. 726). Jest jednak oczywiste, że dosłowna interpretacja całej Biblii jest współcześnie niemożliwa do przyjęcia, chociażby z uwagi na przykłady okrutnych nakazów, obowiązujących wyznawców Jahwe, zawartych w Księdze Kapłańskiej lub Księdze Powtórzonego Prawa.

⁶ To zmęczenie widać zwłaszcza w zestawieniu z gorliwością wyznawców innych religii, z którymi stykają się misjonarze w różnych regionach świata (J. Ratzinger, *Wielość religii i jedno Przymierze*, przeł. E. Pieciul, W drodze, Poznań 2004, s. 92).

z istoty religii a nie z warunków, w których ona funkcjonuje. Wprawdzie niektórzy chrześcijanie są skłonni obwiniać świat za wrogość do Chrystusa, to jednak kryzys chrześcijaństwa nie jest efektem planowej ateizacji, laicyzacji czy islamizacji, lecz czynników wewnętrznych – zarówno doktrynalnych, jak i instytucjonalnych.

Pierwsza grupa problemów, będących przedmiotem artykułu, dotyczy natury Kościoła jako instytucji stojącej na straży objawienia, czyli zbawczej prawdy, danej ludziom przez Boga. Nie chodzi jednak o historyczny wymiar Kościoła, lecz o jego istotę, wynikającą z misji, którą powierzył mu Chrystus. Problemy te omówię w części I („Kryzys instytucjonalny”).

Druga, zdecydowanie ważniejsza, grupa problemów, wiąże się z zawartym w Ewangelii obrazem Boga. Chodzi o pytanie, czy chrześcijaństwo jest w stanie spełnić nasze podstawowe intuicje moralne, czy też pozostaje z nimi w konflikcie. Podejmując to pytanie staję w opozycji do dosyć powszechnej opinii, podzielanej także przez niektórych agnostyków i ateistów, że chrześcijaństwo jest wprawdzie mitem, nie należy go jednak porzucać z racji związanej z nim szlachetnej nauki moralnej. Według mnie bowiem doktryna chrześcijańska nie spełnia niektórych naszych pojęć moralnych (także tych, które sama zrodziła), w związku z czym kryzys chrześcijaństwa będzie się pogłębiać; zakładam bowiem, że ludzie są istotami na tyle racjonalnymi i moralnie wrażliwymi, że – uświadomiwszy sobie zło wyznawanej dotąd religii – będą od niej odchodzić⁷. Zagadnienia te omówię w części II artykułu („Kryzys doktrynalny”).

I. Kryzys instytucjonalny

Kryzys instytucjonalny chrześcijaństwa wiąże się z instytucją religijną, strzegącą depozytu wiary i powołującą się na swe boskie pochodzenie; tylko Bóg przeciwieź mógł ustanowić kościół, który ma strzec objawionej przez Niego prawdy. Niezależnie wszak od wielości Kościołów chrześcijańskich oraz różnic między nimi, należący do nich ludzie wierzą, że właśnie oni stanowią prawowity kościół, pełniący misję powierzoną przez Boga⁸. Choć swój wywód będę ilustrował głównie przykładem Kościoła katolickiego, to jednak większość twierdzeń odnosi się także do pozostałych Kościołów chrześcijańskich. Omawiając kwestie insty-

⁷ Początki tego procesu sięgają epoki nowożytnej, kiedy – właśnie z racji moralnych – formułowano alternatywę dla chrześcijaństwa w postaci religii naturalnej, zgodnej z rozumem.

⁸ Z tego powodu właśnie rozbitcie chrześcijaństwa może się wydać największym przejawem kryzysu instytucjonalnego omawianej religii. W przypadku chrześcijaństwa rozbitcie to jest niezgodne z jego duchem, jak bowiem przekonywał Apostoł Paweł (1 Kor 1, 10-13) Chrystus nie jest podzielony, zatem i jego wyznawcy nie powinni być podzieleni. W rzeczywistości jednak zróżnicowania wewnątrzreligijne są zjawiskiem częstym, obecnym także w hinduizmie, buddyzmie, judaizmie czy islamie. Teologowie islamu uważają nawet, że takie podziały w islamie są naturalne i zostały od początku przewidziane (S.H. Nasr, *Idee i wartości islamu*, przeł. J. Danecki, IW Pax, Warszawa 1988, s. 11-14).

tucjonalne, skupię się na problemie jedyności Kościoła (I.1), władzy w Kościele (I.2.) oraz nauczania Kościoła (I.3.).

I.1. Jedyność Kościoła

Podstawowy problem instytucjonalny chrześcijaństwa wiąże się z wyłącznością Kościoła, stojącego na straży objawienia. Najważniejszą przecież (a nawet jedyną) racją istnienia Kościoła jest to, że został ustanowiony przez Chrystusa, mając służyć zbawieniu; otrzymał zatem klucze do Królestwa Bożego (Mt 16, 16-19); kościół zatem to narzędzie i sakrament powszechnego zbawienia⁹. Filozof ma jednak prawo zapytać o prawomocność tego roszczenia – czy istnieje możliwość uzasadnienia tezy, że kościół faktycznie do takiej misji został powołany przez samego Zbawiciela i że tylko jemu została ona powierzona. Pytanie to jest szczególnie ważne w kontekście wspomnianych wcześniej roszczeń pozostałych Kościołów do wyłączności.

Jedynym uzasadnieniem tego roszczenia Kościoła jest nauczanie samego Kościoła, powołującego się na przekazy Ewangelii o ustanowieniu go. Problemem jest to, że kościół powołuje się na pisma, których autentyczność i prawdziwość sam ustala. Kościół głosi zatem własną nieomyłność, której źródłem jest prawda objawiona przez Boga, to jednak nie jest w stanie swej nieomyłności uzasadnić inaczej, niż zakładając ją w punkcie wyjścia. Mamy zatem typowe błędne koło: kościół jako instytucja powołuje się na autorytet Pisma Świętego, jednocześnie jednak sam ustala kanon oraz poprawną wykładnię Pisma Świętego, na które się powołuje. Jakakolwiek kontrola zewnętrzna jest z zasady wykluczona, nie respektuje bowiem nadprzyrodzonego pochodzenia i charakteru Kościoła. Mamy zatem istotną aporię, z jednej bowiem strony kościół musi się powoływać na to, że został ustanowiony przez Boga¹⁰, z drugiej – nie może tego roszczenia dowieść inaczej, jak tylko powołując się na własny autorytet jako instytucji przechowującej słowo Boże i poprawnie je odczytującej. Nie znaczy to, że roszczenie owo jest błędne, ponieważ brak dowodu prawdziwości twierdzenia nie oznacza, że jest ono

⁹ Takie jest stanowisko Kościoła katolickiego, zwłaszcza w świetle Soboru Watykańskiego II (F. Longchamps de Bérier, *Czy poza Kościołem nie ma zbawienia? Pytanie dla każdego*, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2005, wyd. 2, s. 9). Z kolei protestanci ewangelikalni uważają, że „Kościół został założony przez Jezusa Chrystusa jako wspólnota ludzi wierzących w Niego jako oczekiwanego przez Izrael Mesjasza” (T.J. Zieliński, *op. cit.*, s. 262). Mimo to protestanci ewangelikalni uważają, że prymat Piotra wśród dwunastu Apostołów jest nieprzekazywalny, wobec czego kwestionują papieżstwo (*ibidem*, s. 263).

¹⁰ Konstytucja Apostolska, ogłoszona przez Jana Pawła II 25 stycznia 1983 r., promulgująca poprawiony Kodeks Prawa Kanonicznego, mającego obowiązywać w kościele katolickim, przekonuje nawet, że Kościół został ustanowiony przez swego Boskiego Założyciela także w swojej strukturze hierarchicznej i organizacyjnej, będącej podstawą jego działalności (*Kodeks Prawa Kanonicznego*, przekład polski, Pallotinum, Poznań 1984, s. 13). Rozwiązanie to jest zgodne z Konstytucją dogmatyczną o Kościele, uchwaloną na Soborze Watykańskim II; jej trzeci rozdział poświęcony został właśnie hierarchicznej strukturze Kościoła. Niekiedy mówi się, że kościół – z ustanowienia Bożego – ma ustrój nie tylko hierarchiczny, lecz nawet monarchiczny (J. Bocian, *Lefebryści – schizmatycy czy ortodoksi?*, „NURT. Półrocznik misjologiczno-religioznawczy”, 44 (2010), z. 1, s. 228).

falszywe; rodzi jednak pytanie, dlaczego mielibyśmy jego prawdziwość uznać, zwłaszcza w sytuacji wielu instytucji mających to samo roszczenie.

Kłopotem dodatkowym jest to, że nauka o nieomyślności Kościoła oraz jego jedyności nie jest tezą przygodną, którą kościół może porzucić. Żaden kościół nie mógłby bowiem istnieć bez założenia, że został ustanowiony przez Boga i że jest Kościołem jedynym; gdyby z tej nauki zrezygnował, to podważyłby podstawy swego istnienia i misji. Nauka ta nie wynika zatem z pychy czy fanatyzmu, lecz z istoty Kościoła; jakakolwiek wątpliwość, że być może to nie Bóg ustanowił kościół, lub że ustanowił także inne instytucje strzegące depozytu wiary, podważałaby wyłączność Kościoła a tym samym także – jego nieomyślności i misji, którą pełni. Z tego powodu nie może dziwić fakt, że zarówno sam Kościół, jak też wiele jego wewnętrznych struktur nazywanych jest świętymi; w przypadku Kościoła katolickiego papież jest nazywany ojcem świętym, kardynałowie tworzą Święte Kolegium Kardynałów, świętym jest także sobór, podejmujący wiążące dla Kościoła uchwały czy też poszczególne dykasterie lub kongregacje. Niezależnie od historycznych powodów, dla których nazwy te zostały utworzone, wyrażają jedynie fundamentalną samowiedzę Kościoła jako instytucji powołanej przez Boga i realizującej w świecie rozpoczęte przez Niego dzieło zbawienia.

Fakt ten wyjaśnia ekspansję Kościoła, ton jego orzeczeń czy próby wpływania na decyzje władzy politycznej. Jeśli bowiem kościół ma służyć zbawieniu ludzi, to musi wykorzystać wszystkie środki do tego celu prowadzące. Nawet krwawa ewangelizacja Nowego Świata w XVI w. (choć słowo „ewangelizacja” nie wydaje się tu właściwe) nie była jedynie skutkiem złego postępowania ludzi, jak w ramach milenijnego rachunku sumienia starał się przekonywać Jan Paweł II, lecz wynikała z naczelnej misji Kościoła. Skoro bowiem ważniejsze jest wieczne zbawienie ludzi niż ich życie doczesne, to można (a nawet należy) ich chrzczyć lub nawracać przemocą, ratując w ten sposób przed piekłem¹¹.

Nadprzyrodzone (boskie) pochodzenie Kościoła¹² i jego jedyność powoduje, że nie może on uznać prawomocności innych Kościołów¹³ ani tym bardziej

¹¹ Charakterystyczne jest w tym względzie to, co pisał znany obrońca Indian w XVI w., Bartolomé de Las Casas. W swoim raporcie współczuł im nie tylko okrutnych cierpień, zadawanych przez konkwistadorów, lecz także wiecznego potępienia w piekle, do którego mieli trafić po śmierci jako istoty nieochrzczone (B. de Las Casas, *Krótka relacja o wyniszczeniu Indian*, przeł. K. Niklewiczówna, W drodze, Poznań 1988, s. 75, 85, 123-124). Przykład ten należy interpretować w kontekście istotnego w XVI w. lęku ludzi przed piekłem; obawa ta była tak silna, że nawet zbawienie pojmowano raczej jako uniknięcie piekła niż rozkoszowanie się chwałą nieba. Skoro zatem można uchronić kogoś przed piekłem, to należy to za wszelką cenę uczynić; obecne cierpienie bowiem jest niczym w porównaniu z cierpieniem wiecznym potępionych.

¹² Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym stwierdza, że kościół pochodzi z miłości Ojca, został założony przez Syna i zjednoczony przez Ducha Świętego (nr 40). Należy dodać, że nie chodzi tu tylko o boskie pochodzenie religii, lecz Kościoła jako instytucji stojącej na jej straży.

¹³ Kościół katolicki uznaje podział chrześcijaństwa za sprzeczny z wolą Boga i będący zgorzeniem dla świata (*Dekret o ekumenizmie*, nr 1), zarazem jednak tylko sobie przypisuje posiadanie pełnej prawdy o objawieniu oraz środków dających zbawienie (Jan Paweł II, *Ut unum sint*, nr 13-14). Wprawdzie inne Kościoły i wspólnoty chrześcijańskie nie są pozbawione wszelkiej wartości, to jednak podlegają brakom (*ibidem*, nr 3-4). Podobnie sądzą przedstawiciele innych Kościołów, co utrudnia dialog ekumeniczny; przykładem był

prawdziwości innych religii¹⁴. Skoro bowiem tylko on został ustanowiony przez Boga i tylko jego nauka jest prawdziwa, to inne religie nie zawierają prawdy zbawczej; źródłem tego przekonania jest wiara, że zbawienie jest tylko w Chrystusie i dzięki niemu (Dz 4, 12). Wprawdzie Kościoły chrześcijańskie tolerują istnienie innych wyznań, czynią tak jednak dlatego, że (przynajmniej *implicite*) dopuszczają ideę tajemniczego działania Chrystusa poza jedynym prawdziwym Kościołem widzialnym¹⁵. Jeśli bowiem kościół dopuści zbawienie bez Chrystusa, to zakwestionuje siebie jako koniecznego pośrednika w dziele zbawienia¹⁶.

opór Kościołów ewangelicznych przeciwko podpisaniu *Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu* z Kościołem rzymskim w ostatniej dekadzie XX w. (O.H. Pesch, *Zrozumieć Lutra*, przeł. A. Marniok, K. Kowalik, W drodze, Poznań 2008, s. 418-422, 519-525) Ta niechęć do ustępstw nie wynika jedynie z uprzedzeń, uporu czy doświadczeń historycznych, lecz z istoty Kościoła, który może być tylko jeden; z tego powodu ani głoszone prawdy, ani organizacja Kościoła nie dopuszcza relatywizacji.

¹⁴ Taką postawę widzimy już w Piśmie św., które wobec religii pogan zajmuje dwojaką postawę: albo dostrzega w niej załazek religii prawdziwej, albo uznaje ją za religię fałszywą, którą należy odrzucić (J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, Wydawnictwo „Jedność”, Kielce 2004, wyd. 2, s. 19). Przykładem pierwszej postawy było odwołanie się Apostoła Pawła w mowie na Areopagu do kultu nieznanego Boga w Atenach (Dz, 17, 23-28), wyrazem drugiej – niszczenie przez Izraelitów wizerunków bóstw pogańskich, nakazane przez Jahwe (Lb, 33, 52), a także zabijanie tych, którzy odstąpili od prawdziwej wiary (Pwt, 13, 7-17). Kościół katolicki nie odrzuca tego, co święte w innych religiach, chociaż wierzy, że tylko w Chrystusie znajdujemy pełnię życia religijnego (Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich, nr 2). Kościół rzymski domaga się także wolności religijnej dla wszystkich wyznań, wierząc równocześnie, że tylko on sam przechowuje jedyną religię prawdziwą (Deklaracja o wolności religijnej, nr 1). Nauka Kościoła rzymskiego jest przy tym święta i pewna (*ibidem*, nr 14). Podobne przekonania wyrażają przedstawiciele innych religii; z perspektywy wyznawców islamu bowiem tylko islam zapewnia w pełni to, czego człowiek potrzebuje w życiu religijnym i duchowym (S.H. Nasr, *op. cit.*, s. 15).

¹⁵ W przypadku Kościoła katolickiego teza ta jest odnoszona także do religii niechrześcijańskich. Z kolei osoby należące do protestanckich wspólnot ewangelikalnych, uważając siebie za jedynych nawróconych (a zatem także zbawionych), mniejszą wagę przywiązują do formalnej przynależności kościelnej; kościół pojmują raczej jako wspólnotę nawróconych niż instytucję. Z tego powodu stanowią niekiedy duchowe enklawy obecne w różnych wspólnotach kościelnych. Nawet jednak uczestnicząc w życiu swych Kościołów macierzystych, uważają siebie za jedyne wspólnoty chrześcijańskie w sensie ścisłym. O życiu chrześcijaninem bowiem nie decyduje przynależność instytucjonalna ani nawet chrzest, lecz nawrócenie, będące jedynym warunkiem koniecznym zbawienia. Niektórzy jednak protestanci ewangelikalni głoszą zakaz przebywania nadal w kościele macierzystym, razem z tymi, którzy jeszcze nawrócenia nie przeszli; w prawdziwym kościele jest bowiem miejsce tylko dla nawróconych. Uzasadnieniem są słowa Apostoła Pawła: „Nie wpręgajcie się w jedno jarzmo z niewierzącymi. Co ma bowiem wspólnego sprawiedliwość z nieprawościami? Albo co ma wspólnego światło z ciemnościami? Czy może istnieć harmonia między Chrystusem a Belialem? Co ma wspólnego wierzący z niewierzącym? Co łączy świątynię Boga z bożkami? My bowiem jesteśmy świątynią Boga żywego, zgodnie z tym, co Bóg powiedział: »Zamieszkać wśród nich i pomiędzy nimi będę się przechadzał, i będę ich Bogiem, a oni będą moim ludem. Przeto wyjdźcie spośród pogan i odłączcie się od nich – mówi Pan. Nie dotykajcie się tego, co nieczyste, a Ja was przyjmę. Będę Wam Ojcem a wy będziecie moimi synami i córkami. To mówi Pan wszechmogący» (2 Kor, 6, 14-18) (T.J. Zieliński, *op. cit.*, s. 9, 122, 216, 218, p. 695, 229, 258-259).

¹⁶ Kościół katolicki jednoznacznie głosi, że poza nim nie ma zbawienia, co potwierdza Deklaracja Kongregacji Nauki Wiary *Dominus Iesus* z 2000 r. (F. Longchamps de Bérier, *op. cit.*, s. 15). Skoro zatem kościół został ustanowiony przez Chrystusa dla naszego zbawienia, każdy, kto z niego występuje lub świadomie do niego nie należy – skazuje się na utratę zbawienia; z tej perspektywy zasadą, że poza Kościołem nie ma zbawienia, należy potraktować jako przestrożę (*ibidem*, s. 20-22, 70, 78, 87, 95). Niekiedy zasada *extra Ecclesiam salus non est* była rozumiana tak rygorystycznie, że nawet śmierć z Chrystusa nie wystarczała do zbawienia. Przykładem mogą być słowa z traktatu św. Fulgencjusza z Rusce *O wierze*: „Jak najmocniej się tego trzymaj i bynajmniej nie wątp, iż każdy heretyk lub schizmatyk, ochrzczoney w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego, jeśli nie stanie się członkiem Kościoła katolickiego, choćby czynił jak największe jałmużny, choćby dla imienia Chrystusa krew przelał, w żaden sposób zbawiony być nie może” (*ibidem*, s. 33).

Ustępstwo na rzecz innych religii (lub Kościołów) nie może być zatem doktrynalne a jedynie – taktyczne. Także zresztą ruch ekumeniczny w ramach samego chrześcijaństwa miał źródła bardziej taktyczne niż doktrynalne; zainicjowały go wszak Kościoły protestanckie w okresie rozszerzenia swej działalności misyjnej w krajach niechrześcijańskich. Uznano bowiem wówczas, zupełnie słusznie, że chrześcijaństwo nie będzie się jawić jako religia wiarygodna ludom nawracanym, jeśli sami chrześcijanie nie dojdą do porozumienia w fundamentalnych kwestiach swej wiary i nie zjednoczą się w jednym kościele. Inaczej mówiąc, na misjach konieczne jest, aby chrześcijanie mówili jednym głosem a nie przeczyli sobie wzajemnie¹⁷.

We współczesnym świecie zachodnim, w którym dominuje idea równości ludzi, mających prawo do swobodnego działania i wyrażania opinii, roszczenie poszczególnych Kościołów czy wspólnot wyznaniowych, do jedyności (oraz nieomylności swych oficjalnych orzeczeń doktrynalnych) trudno zaakceptować. Zgoda na nie byłaby nie tylko zaprzeczeniem zasady równości, lecz także zakwestionowaniem dialogu społecznego. Instytucja przecież, która głosi, że zna prawdę (na dodatek poświadczoną autorytetem prawdomównego i nieomylnego Boga), nie jest zdolna do autentycznego dialogu w poszukiwaniu prawdy; jej istotą jest raczej misyjność, polegająca na głoszeniu innym posiadanej prawdy¹⁸. Kościół zatem nie dyskutuje, tylko naucza, co jest następstwem przekonania, że prawdy objawionej nie można dowolnie interpretować, lecz trzeba ją pokornie i bez sprzeciwu przyjąć, gdyby zaś była zagrożona – trzeba jej także bronić, oddzielając ziarno od plew¹⁹. Z tego powodu również dialog – czy to wewnątrz chrześcijaństwa, czy między chrześcijaństwem a innymi religiami – jest trudny, jeśli w ogóle możliwy. Skoro bowiem pojednanie nie powinno się dokonywać kosztem prawdy objawionej przez Chrystusa²⁰, a każda ze wspólnot z konieczności uważa, że właśnie ona dzierży skarbiec pełnej prawdy i zgodnie

¹⁷ J. Ratzinger, *Wielość religii i jedno Przymierze*, s. 91.

¹⁸ Kościół jest misyjny ze swej natury, został bowiem posłany przez Boga do wszystkich narodów jako sakrament zbawienia (*Dekret o działalności misyjnej Kościoła*, nr 1, 2). Kościół realizuje w ten sposób wolę Boga, który chce, aby wszyscy ludzie poznali prawdę i zostali zbawieni (*ibidem*, nr 7; *Deklaracja o wolności religijnej*, nr 14). Działalność misyjna Kościoła wynika także z dążeń natury ludzkiej, oczekującej zbawienia i prawdy (*Dekret o działalności misyjnej Kościoła*, nr 8). Misyjny jest także protestantyzm, prowadząc misje także wśród katolików i wyznawców prawosławia (T.J. Zieliński, *op. cit.*, s. 273, 276). Mniej misyjny jest kościół prawosławny, przynajmniej w ocenie jego wyznawców. „Prawosławie było religią zamkniętą, pozbawioną ducha prozelityzmu i niechętnie odsłaniającą przed światem swe duchowe oblicze” (M. Bierdiajew, *Prawda prawosławia*, przeł. R. Mazurkiewicz, „Znak”, 45 [1993], nr 2 [453], s. 4). Misyjne są również religie niechrześcijańskie, zwłaszcza islam; wojnę świętą można bowiem rozumieć także jako ostateczną formę nawracania niewiernych i otwierania w ten sposób przed nimi szansy na zbawienie.

¹⁹ „Zadaniem Kościoła jest być filtrem, by precedzać prawdę od fałszu, dobro od zła, wolność od zniewolenia, instytucje sakralne od demonicznych” (J. Strojny, *Przedmowa*, [w:] F. Longchamps de Brier, *op. cit.*, s. 10).

²⁰ Jan Paweł II, *Ut unum sint*, nr 18.

z nią żyje, to można wątpić, czy do zjednoczenia kiedykolwiek dojdzie²¹. Jeszcze trudniejszy niż ekumenizm, jest dialog międzyreligijny, chrześcijanie bowiem nie mogą zrezygnować z przekonania, że jedynym zbawicielem człowieka jest Chrystus; jeśli zatem zbawienie obejmuje także wyznawców innych religii, to tylko dlatego, że również w nich – w sposób tajemniczy i dla ich wyznawców niedostrzegalny – działa Chrystus²².

Dodatkowym problemem jest to, że tylko sam kościół może uprawomocnić swoje roszczenie do prawdy; z tego powodu sytuuje się ponad innymi instytucjami, które osądza, sam jednak zewnętrznemu osądowi nie podlega. Każda zewnętrzna krytyka Kościoła jest przeciw – z jego perspektywy – nieuprawomocniona, wynikając z czysto świeckiego punktu widzenia²³. Takiej nierówności instytucji jednak społeczeństwo demokratyczne nie może zaakceptować bez podważenia fundamentów, na których się opiera; z tego powodu można oczekiwać, że kościół będzie społecznie coraz bardziej marginalizowany. Zjawisko to widać zresztą już dzisiaj, zwłaszcza w krajach Europy Zachodniej; dotyczy ono w równej mierze Kościoła katolickiego, jak też Kościołów protestanckich. Wprawdzie sytuacja prawosławnej cerkwi jest obecnie bardziej korzystna, wynika to jednak z racji politycznych a nie religijnych.

Problem ten nie dotyczy jedynie Kościołów chrześcijańskich, lecz wszystkich instytucji religijnych, które powołują się na objawienie. Bóg jednak, który przemawia wyłącznie przez kapłanów jednego obrządku, jest niewiarygodny. Jest wszak Bogiem plemiennym, zazdrosnym o swój lud a także wspierającym jego ekspansję i podboje, nakazującym wypędzenie tubylców z ziemi obiecanej (Lb, 33, 51-52). Wprawdzie współcześnie, zwłaszcza po Soborze Watykańskim II, raczej unika się nazywania przedstawicieli innych wyznań mianem heretyków (określając ich raczej mianem braci odłączonych), to jednak zasada pozostaje ta sama – Bóg działa prawdziwie tylko w moim kościele²⁴.

²¹ Ratzinger uważa, że jest to nie tylko niemożliwe, lecz także nie byłoby pożądane; ostatecznie bowiem zjednoczenie religii mogłoby się dokonać tylko za cenę rezygnacji z prawdy (J. Ratzinger, *Wielość religii i jedno Przymierze*, s. 113). Wprawdzie Ratzinger sugerował równocześnie, że „kenoza Boga jest miejscem, w którym religie mogą wejść w styczność ze sobą bez roszczenia sobie prawa do dominacji” (*ibidem*, s. 112), to jednak żadna ze wspólnot czy instytucji religijnych nie uzna takiej interpretacji kenozy, która byłaby obca jej własnej wykładni i tradycji.

²² Tezę tę jasno wyraził Karl Rahner: „Niechrześcijaninowi może się wydawać jako nieuzasadnione roszczenie, że chrześcijanin uznaje w każdym człowieku dobro i uświęconą świętość za owoc łaski Chrystusa i traktuje jako anonimowe chrześcijaństwo, a niechrześcijanina jako chrześcijanina, który jeszcze nierefleksyjnie przyznaje się do Chrystusa. Lecz z tego roszczenia chrześcijanin nie może zrezygnować” (cyt. za: J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja*, s. 15). Z tej perspektywy dialog z innymi religiami jest wykluczony; żaden przecież chrześcijanin nie chciałby być traktowany jako anonimowy wyznawca buddyzmu, judaizmu czy islamu.

²³ Charakterystyczne, że teologowie nawet od historyków oczekują, aby respektowali nadprzyrodzony wymiar Kościoła, inaczej bowiem, skupiając się tylko na jego wymiarze ludzkim, nie rozumieją jego skomplikowanych dziejów (R. Aubert, *Wprowadzenie*, [w:] L.J. Rogier, R. Aubert, M.D. Knowles, red., *Historia Kościoła*, t. 1, J. Daniélou, H.I. Marrou, Od początków do roku 600, wprowadzenie R. Aubert, przeł. M. Tarnowska, IW Pax, Warszawa 1984, s. 5-6).

²⁴ Ta zmiana, którą wniósł Sobór Watykański II, nie jest jednak całkowicie pozytywna. Wprawdzie jest postępek w stosunku do określeń „schizmatyk” czy zwłaszcza „heretyk”, to jednak nadal mówi się o braciach

W obliczu wielości religii (oraz wielości Kościołów w obrębie jednej religii) filozof ma prawo zastosować regułę wykorzystaną przez Kartezjusza w odniesieniu do wielości systemów filozoficznych i teorii naukowych; skoro bowiem istnieją różne instytucje religijne, z których każda ma pretensje do wyłączności i prawdy, to raczej może mieć co najwyżej jedna. Ponieważ jednak nie wiemy, która jest w taki sposób uprzywilejowana, to należy albo odrzucić wszystkie jako błędne, albo opowiedzieć się za tą, w której zostaliśmy wychowani (na wzór proponowanej przez Kartezjusza etyki tymczasowej). Taki wybór jest jednak zakwestionowaniem wyłączności własnej prawdy; wierzący nie akceptuje swej religii dlatego, że jest prawdziwa, lecz dlatego, że został w niej wychowany. W ten sposób podważa wyłączność własnej religii oraz własnego Kościoła; akceptuje jego naukę nie dlatego, że została objawiona przez Boga, lecz jedynie z powodu tradycji.

I.2. Władza w Kościele

Z jednością Kościoła wiąże się problem natury i źródła władzy w nim obowiązującej. Nie ma przecież wątpliwości, że w instytucji ustanowionej przez Boga władza powinna być absolutna, analogiczna do władzy Stwórcy nad stworzeniem²⁵. Zarazem jednak każdy, kto ją aktualnie sprawuje, ma prawo sądzić, że został namaszczonej przez Boga. Można to zilustrować na przykładzie wyboru papieża w kościele rzymskim²⁶. Zgodnie z opinią rozpowszechnianą przez teologów i duszpasterzy, dokonuje się on pod natchnieniem Ducha Świętego. Przywołanie nadprzyrodzonej inspiracji nie jest przy tym jedynie zgrabnym chwytem retorycznym ani dodatkowym usankcjonowaniem dokonanego wyboru, lecz wynika z istoty Kościoła jako instytucji, w której i przez którą działa Bóg; trudno przecież zrozumieć, jak Bóg mógłby pozostawić sprawę najważniejszego urzędu decyzji omylnych ludzi. Sami zresztą papieże tę zasadę akceptują, czego świadectwem słowa Jana Pawła II wypowiedziane tuż po wyborze na Stolicę Piotrową. Stwierdził wówczas, że to najświętsi kardynałowie wybrali nowego

odłączonych, czyli tych, którzy nie należą do prawdziwego Kościoła i autentycznej tradycji Chrystusowej; są tymi, którzy się odłączyli i powinni wrócić do prawdziwego (jedyne) Kościoła. Nie rozwiązuje problemu także dalsza zmiana terminologiczna, zgodnie z którą określenie „bracia odłączeni” zastępuje się wyrażeniami typu „inni chrześcijanie”, „inni ochrzczeni” czy „chrześcijanie z innych Wspólnot” (Jan Paweł II, *Ut unum sint*, nr 42). Nadal przecież są to inni, którzy nie należą do prawdziwego Kościoła; ich inność nie jest zaletą, lecz raczej synonimem obcości.

²⁵ Pomijam tu kwestie historyczne – początkowo bowiem Kościół był bardziej republikański, dopiero rozwój kultu spowodował wyłonienie się kleru i przeciwstawienie go wiernym. Jako struktura różna od państwa, religia chrześcijańska musiała utworzyć własny ustrój wewnętrzny – w praktyce był on wzorowany na ustroju imperium rzymskiego (L. von Ranke, *Dzieje papieżstwa w XVI–XIX wieku*, przeł. J. Zdrański, Z. Żabicki, PIW, Warszawa 1974, s. 440).

²⁶ W kościele prawosławnym wszyscy biskupi są sobie równi, zwierzchnia władza zaś należy do soboru (A. Sarwa, *Rzeczy ostateczne człowieka i świata. Eschatologia Kościoła wschodniego*, Wydawnictwo „Ravi”, Łódź 2002, s. 20). Ostatecznie jednak decyzje owej władzy są także wiążące dla wiernych, mają bowiem sankcję boską.

biskupa Rzymu; wprawdzie papież nie przywołał wprost woli Bożej, to jednak – jak można domniemywać – właśnie owa świętość kardynałów miała gwarantować, że wybór został dokonany pod wpływem Ducha Świętego i w związku z tym był słuszny. Pikanterii tej wypowiedzi dodaje fakt, że sam nowo wybrany papież był jednym z owych najświętszych kardynałów, uczestniczących w konklawe. Psychologicznie postawa taka jest zrozumiała, problemem jest jednak to, że wynika ona z natury Kościoła jako instytucji ustanowionej przez Boga i kierowanej przez Niego; papież przecież to pasterz, sprawujący na ziemi władzę w imieniu samego Chrystusa²⁷. Skoro zaś jego władza pochodzi od Boga, to również decyzje papieża zyskują sankcję boską; działa on wszak z natchnienia Bożego. Podobne uzasadnienie mają decyzje poszczególnych biskupów, nazywanych w kościele katolickim zastępcami i legatami Chrystusa²⁸ oraz postanowienia soborów, których orzeczenia uważane są za wiążące nie dlatego, że w głosowaniu zyskały poparcie większości ich uczestników, lecz dlatego, że zostały sformułowane pod natchnieniem Ducha Świętego²⁹.

Kościół katolicki jest obecnie prawdopodobnie jedyną instytucją w świecie zachodnim, która głosi boskie pochodzenie władzy. Nie chodzi przy tym jedynie o władzę biskupa Rzymu jako najwyższego urzędu w kościele, lecz także o konkretne osoby na ten urząd powoływane. Zasada ta jest jednak trudna do zaakceptowania, ponieważ współczesne pojmowanie władzy (przynajmniej w świecie demokratycznym) rozmija się z zasadami obowiązującymi w kościele katolickim. Wiemy przecież, że głos ludu nie zawsze jest głosem Boga³⁰; równie trudno przyjąć, że głos kardynałów jest głosem Boga, nawet, jeśli ci kardynałowie są najświętsi, jak nazwał ich Jan Paweł II. Z perspektywy wiedzy na temat

²⁷ Nawet w encyklice *Ut unum sint*, w której Jan Paweł II poddał pod dyskusję sposób sprawowania urzędu biskupa Rzymu w taki sposób, aby nie był on przeszkodą w dialogu ekumenicznym i przyszłym zjednoczeniu chrześcijan (nr 88-96), podkreślił równocześnie, że – chociaż jest świadomy swych ludzkich słabości – to jednak wierzy, że jego szczególna misja w kościele została mu (tak jak Apostołowi Piotrowi) przekazana przez Boga (nr 4). W przeszłości władza papieża była zdecydowanie bardziej rozległa i pojmowana bardziej absolutystycznie. Grzegorz VII w *Dictatus papae* z 1075 r. stwierdzał: „Papież, sądząc innych, niczyjemu osądowi poddany być nie może, unieważnić jego orzeczenia nikt nie ma prawa; on sam zaś postanowienia innych jest władny uchylić” (cyt. za: J. Bocian, *op. cit.*, s. 228). Z kolei Leon X orzekł w 1516 r., że sam Chrystus ustanowił Piotra i jego następców (biskupów Rzymu) jako swoich wikariuszy, wobec czego ten, kto nie jest im posłuszny, ponosi śmierć (W. Sady, *Dzieje religii, filozofii i nauki. Od Pico della Mirandoli do Miguela Serveta*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2013, s. 27-28). Dopiero w roku 1929 Pius XI rzekł się politycznych roszczeń papieżstwa do władzy nad Rzymem i częścią Włoch, Paweł VI zaś zrezygnował z tiary, symbolizującej władzę nad tym, co doczesne i duchowe. Od Jana Pawła I papież nie odbywają już ceremonii koronacji (O. Clément, *Bunt ducha i tragedia podziału. Kryzys chrześcijaństwa zachodniego*, przeł. E. Wolicka, „Znak”, 45, 1993, nr 2, [453], s. 37). Pomimo tych zmian, nadal władza papieża, przynajmniej w kościele, jest olbrzymia. „Papież, jako Pasterz Najwyższy Kościoła, może w każdym czasie wykonywać swą władzę według własnej woli, jak tego wymaga sam jego urząd” (*Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, nr 4).

²⁸ *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, nr 27.

²⁹ Każdy dzień Soboru Watykańskiego II zaczynało się modlitwą do Ducha Świętego (K. Wojtyła, *Wstęp ogólny*, [w:] Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań, b.r.w., wyd. 3, s. 12).

³⁰ W Kościołach protestanckich panuje przekonanie, że „porządek w Kościele bierze swój mandat z woli ludu Bożego opartej na słuchaniu Słowa Bożego” (T.J. Zieliński, *op. cit.*, s. 226).

działania instytucji społecznych, kierujących się własnym interesem a także z perspektywy naszych pojęć moralnych (zwłaszcza idei równości ludzi), idea Bożego usankcjonowania czyjejkolwiek władzy jest nie do przyjęcia. Sam kościół zresztą nie zawsze ją akceptował, czego przykładem antypapież zdejmovani z tronu³¹. Również współcześnie kościół katolicki dostrzega swój ludzki wymiar, naznaczony błędem, grzechem czy nawet zdradą Chrystusa. Zarazem jednak – zgodnie z wiarą wyznawców katolicyzmu – ten ludzki wymiar Kościoła nie jest w stanie zniszczyć obecnego w nim elementu Bożego, wyrażającego się ciągłą obecnością i działaniem Ducha Świętego³².

Problem władzy w kościele nie dotyczy tylko zasad wyboru biskupa Rzymu; gdyby nawet papież, wzorem władzy świeckiej, byli obieralni w wyborach powszechnych, to powstałby problem, jaki program mieliby proponować w kampanii. Papież stoi wszak na straży prawdy objawionej, która jest jedna i niezmienna, wobec czego jakiejkolwiek reformy doktrynalne są z definicji wykluczone³³. Jako powołany przez Boga do pełnienia swej misji, każdy papież jest widzialną głową Kościoła, pierwszym i najwyższym kapłanem, Piotrem naszych czasów, Ojcem Świętym czy też Namiestnikiem Chrystusa na ziemi. Te określenia, niezależnie od ich historycznego rodowodu oraz zmiennych interpretacji, z jednej strony wskazują na wyjątkowość papieża i jego bezpośrednią zależność od Boga, z drugiej – wynikają z misji Kościoła, nawet, jeśli wydają się sztuczne lub nawet łamią zasadę równości ludzi w obliczu Stwórcy. Porzucenie jednak tej nomenklatury, zrównanie papieża z wiernymi, sugerowałoby, że nie jest on kimś absolutnie wyjątkowym, wybranym przez samego Boga³⁴. Wówczas jednak również jego orzeczenia nie miałyby wyjątkowego statusu, jako normy obowiązujące wszystkich. Istnieje zatem napięcie między wyjątkowością zhierarchizowanego Kościoła jako instytucji ustanowionej przez Boga i strzegącej objawienia a ideą równości ludzi, którą głosiło pierwotne chrześcijaństwo³⁵. Problem instytucjonalny nie

³¹ Piotr Damiani, legat papieski, który zwalczał dwu antypapieży – Benedykta X oraz Kadalusa – został ogłoszony przez Leona XII świętym i doktorem Kościoła (M. Olszewski, *Wstęp. Dramat wszechmocy Bożej w trzech aktach*, [w:] Piotr Damiani, *O wszechmocy Bożej*, przeł. I. Radziejowska, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008, s. 6).

³² Jan Paweł II, *Ut unum sint*, nr 11.

³³ Stwierdza to *explicitie* Jan Paweł II w Konstytucji Apostolskiej *Fidei depositum*, ogłoszonej z okazji publikacji Katechizmu Kościoła Katolickiego (*Katechizm Kościoła Katolickiego*, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 1994, s. 7). W swoim faktycznym nauczaniu kościół zmienia doktrynę, chociażby ogłaszając nowe dogmaty, które odąd stają się częścią doktryny, lub też akcentując różne obrazy Boga, raz przedstawiając Go jako surowego sędziego, innym razem jako miłującego Ojca. W tej sytuacji odróżnienie niezmienności dogmatów od zmienności ich historycznych interpretacji, jest wątpliwe a nawet sofistyczne; świadczy jednak, że z perspektywy Kościoła, prawda objawiona jest niezmienna, wobec czego jakikolwiek nowy program doktrynalny jest wykluczony.

³⁴ Problem nadprzyrodzonego charakteru przywództwa jest obecny także w innych wyznaniach chrześcijańskich oraz innych religiach, chociażby w buddyzmie.

³⁵ Zgodnie z nauczaniem Soboru Watykańskiego II, kościół jest to „lud święty, zjednoczony i zorganizowany pod zwierzchnictwem biskupów” (*Konstytucja o liturgii świętej*, nr 26). Hierarchiczność wynika też

jest jednak kwestią najważniejszą, podstawą instytucji jest bowiem doktryna, na której kościół jest oparty i którą głosi.

Zgodnie z nauką chrześcijańską czasy objawienia dobiegły kresu, wobec czego dostępna jest cała prawda, którą Bóg zechciał człowiekowi ukazać. W takim jednak razie żadne istotnie nowe prawdy nie mogą już zostać odkryte. Przekonanie to prowadziło wielokrotnie do konfliktów między Kościołem a nauką, z zasady bowiem każda teoria, jeśli ma być uznana przez kościół, musi być zgodna z treścią objawienia (przynajmniej w takim sensie, że nie podważa – bezpośrednio lub pośrednio – chrześcijańskich dogmatów). Teorie, które takiej sankcji nie uzyskają, muszą zostać potępione jako fałszywe, co spotkało także teorię Kopernika. Każda bowiem prawda, która choćby pośrednio kwestionuje treść objawienia, podważa ostateczność i absolutność nauki głoszonej przez kościół. W takiej sytuacji ma on do wyboru albo jej potępienie, albo asymilację za cenę podważenia własnej nieomyślności i absolutności prawd głoszonych wcześniej (jako objawionych przez Boga). O ile jednak w kwestiach prawdy naukowej kościół zwykle okazywał się postępowy i nowe teorie po latach asymilował (bądź nawet wykorzystywał jako dodatkowy argument na rzecz istnienia Boga i działania w świecie, o czym świadczą teistyczne interpretacje Wielkiego Wybuchu czy teorii ewolucji), o tyle w kwestiach moralnych kościół ustępuje zdecydowanie mniej chętnie.

I.3. Nauczanie Kościoła

Prawda objawiona musi być dla człowieka zrozumiała, określa bowiem charakter zbawienia oraz warunki jego uzyskania. W chrześcijaństwie problem ten był obecny od początku; wprawdzie wierzono w skuteczność misji Chrystusa, to jednak nie było jasne, czy – dzięki ofierze krzyża – zbawiony jest każdy człowiek, niezależnie od swego postępowania, czy też jedynie ci, którzy spełnią określone warunki. Twierdzenie, że Chrystus zbawił wszystkich, było trudne do przyjęcia z racji prześladowań; wątpliwe przecież, aby zbawienie obejmowało zarówno męczenników, umierających za Chrystusa, jak i ich katów. Jeśli bowiem Bóg obdarza chwałą nieba wszystkich, to jest niesprawiedliwy a wierność Mu – bezsensowna; niezależnie wszak od tego, co czynię, będę zbawiony. Z drugiej strony, jeśli nie wszyscy zostaną zbawieni, to ofiara Chrystusa była daremna.

Najczęstszą próbą rozwiązania tego dylematu jest odwołanie się do postępowania ludzi; wprawdzie Chrystus zbawił wszystkich (przynajmniej w sensie możliwości zbawienia), to jednak nie każdy Jego ofiarę przyjął. Ostatecznym zatem kryterium odróżniającym zbawionych od potępionych jest ludzkie postępowanie moralne; ten, kto wypełnia prawo Boże i kościelne, ma szansę osiągnąć niebo, ten jednak, kto je łamie i nie okazuje skruchy, może zostać skazany na wieczne męki w piekle. Konkretny warunki osiągnięcia zbawienia były w dzie-

z funkcji kapłańskiej, jak bowiem Chrystus ofiarował się na krzyżu, tak obecnie ofiarowuje się przez posługę kapłanów (*ibidem*, nr 7).

jach chrześcijaństwa określane różnie; mogła to być wiara w Bóstwo Chrystusa, publiczne wyznanie tej wiary, męczeńska śmierć w jej obronie, przyjęcie chrztu, uczestnictwo w nabożeństwach, umartwianie ciała, jałmużna dla najbardziej potrzebujących, datek na budowę bazyliki świętego Piotra, ufundowanie klasztoru czy zachowywanie postów. W ten sposób dobra nowina o zbawieniu była systematycznie zredukowana do określonego zbioru konkretnych norm postępowania, samo zaś dążenie do zbawienia – transakcją kupiecką.

Ta ewolucja chrześcijaństwa jest przejawem tendencji ogólnej, zauważalnej także w innych religiach, zwłaszcza w judaizmie, w którym idea Jahwe – jako opiekuna narodu wybranego – z czasem przerodziła się w zbiór formalnych przepisów prawa. Nie bez powodu zatem Jezus odwołał się tylko do jednego przykazania – przykazania miłości Boga i bliźniego – piętnując faryzejską kazuistykę (Mt 22, 36-40; Mk 12, 28-31; Łk 10, 25-29). Samemu Jezusowi zresztą kapłani żydowski zarzucali nie tylko uzurpację bycia Mesjaszem (równą bluźnierstwu), lecz także łamanie obowiązujących przepisów rytualnych, takich, jak mycie rąk przed jedzeniem (Mt 15, 1-12; Mk 7, 5-16) czy zakaz uzdrawiania w szabat (Mt 12, 1-8; Mk 3, 1-6; Łk 6, 1-11; Łk 14, 1-6). Niestety, także dzisiaj nauczanie Kościołów chrześcijańskich (zwłaszcza Kościoła katolickiego), skupione jest na piętnowaniu moralnego zła. W ten sposób, w łonie samego Kościoła, realizuje się idea Spinozy, że religia to moralność ukryta w mitologicznych opowieściach, które uczą, jak postępować. Chrześcijaństwo przestaje być czią oddawaną Bogu dlatego, że Bóg istnieje i że jest Bogiem, przekształcając się w zbiór konkretnych nakazów i zakazów, głoszonych przez kościół; od ich spełnienia zaś zależy dopuszczanie ludzi do sakramentów, ostatecznie zaś – do świata zbawionych.

Problemem jest jednak to, że na gruncie religii nie da się uzasadnić żadnych konkretnych norm moralnych. Wprawdzie można argumentować, że obowiązuje nas to, czego chce Bóg³⁶, nikt z nas jednak nie może wiedzieć, jaka jest wola Boga. Jeśli nawet przyjmujemy chrześcijańską ideę Boga jako miłości, to z takiego pojęcia nie wynikają żadne konkretne zasady postępowania. Skoro bowiem Bóg kocha ludzi, umarł za nich i powołał do wieczności, to fakt ten może być zarówno podstawą absolutnego zakazu zabijania ludzi, jak też bezwzględnego nakazu zabijania heretyków lub ateistów. Przykładem dzieje chrześcijaństwa w XVI w.; warto wspomnieć, że nawet Tomasz Morus, święty i męczennik Kościoła katolickiego, uważał, że luteranie zasługują na śmierć i kilku z nich – jako lord kanclerz – na śmierć skazał³⁷. Doktryna miłości Bożej zatem może uzasadniać w równej mierze ochronę życia doczesnego, jak przekonanie, że jedynym dobrem jest życie przyszłe, w imię którego doczesne należy poświęcić. Znaczy to, że nawet najbardziej

³⁶ Istotnym elementem wiary w Boga jest także uznanie Jego woli (J. Ratzinger, *Wielość religii i jedno Przymierze*, s. 101). Pogląd ten jest obecny także w nauczaniu biblijnym; ten bowiem, kto miłuje Boga, musi zachowywać Jego przykazania (1 J 2, 3-4).

³⁷ J.A. Guy, *The Public Career of Sir Thomas More*, Yale University Press, New Haven – London 1980, s. 103-105, 154-174.

wzniosłe pojęcie Boga – jako podstawa moralności – w swoich praktycznych zastosowaniach może nie różnić się od nihilizmu. W myśl nihilizmu wszak nie ma różnicy między dobrem i złem, wobec czego równie zasadne (lub bezzasadne) jest obranie drogi Hitlera, jak też drogi Ojca Kolbego. Jeśli jednak nic nie ma sensu, to nie ma sensu ani ochrona ludzkiego życia, ani masowy mord; po co zatem mordować? Nihilizm zatem może być podstawą odstąpienia od masowych mordów, tak samo, jak przykazanie miłości może być podstawą prześladowania innowierców. Przykazanie miłości bowiem – jako zasada postępowania moralnego – jest nieokreślone; nawet, jeśli obejmuje wszystkich ludzi³⁸, to jednak stanowi zasadę czysto formalną, nie wskazując, jakie przejawy miłości są uzasadnione a jakie wykluczone. Z punktu widzenia osoby, która sądzi, że należy za wszelką cenę dążyć do zbawienia wszystkich ludzi, przejawem miłości może być stos, ratujący heretyka przed dalszym grzechem. Z perspektywy tego jednak, kto uważa, że życie doczesne jest dobrem jedynym, przejawem miłości będzie jego ochrona od poczęcia do naturalnej śmierci. Żadna z tych postaw jednak nie wynika z przykazania miłości Boga i bliźniego. Nie znaczy to, że etyka chrześcijańska jest nihilistyczna; wskazuje jednak, że z pojęcia Boga (oraz czysto formalnego nakazu miłości) nie wynikają żadne konkretne normy postępowania, chociażby w sprawie rozvodu, kary śmierci, eutanazji, aborcji czy samobójstwa. Są však sytuacje, w których najlepszą realizacją przykazania miłości będzie powstrzymanie się od tych czynów, są jednak również takie, w których przejawem miłości będzie ich spełnienie³⁹.

Na tę dwuznaczność wskazują też teksty biblijne, dotyczące Bożej łaski i miłosierdzia. Psalm 136 wszak jednoznacznie stwierdza, że Bóg jest łaskawy, ponieważ wytracił potężnych królów (Ps 136, 18), zatopił wojsko faraona (Ps 136, 15) czy „poraził Egipt śmiercią pierworodnych” (Ps 136, 10). Sformułowania te dają się zaakceptować tylko w przypadku Boga plemiennego, który ochrania własny naród, stosując inne miary sprawiedliwości wobec obcych; wówczas

³⁸ Św. Augustyn, *De doctrina christiana. O wierze chrześcijańskiej*, tekst polsko-laciński, przeł. J. Sulowski, IW Pax, Warszawa 1989, s. 38-39.

³⁹ Nieco inaczej sprawa wygląda w perspektywie nauczania Jezusa, które daje konkretne przykłady, jak należy postępować: przebaczyć grzesznikowi, nakarmić głodnego, odwiedzić więźnia, płacić sprawiedliwie podatki, opatrzeć chorego, oddać życie za braci. Problemem jest jednak to, że te wskazówki i zachowania Jezusa wynikały raczej z Jego osobistej świętości, niż z przykazania miłości bliźniego. Nawet definicja miłości jako działania na rzecz cudzego dobra (w tym zbawienia wiecznego), mogłaby skłaniać ludzi raczej do ukamienowania grzesznika niż darowania mu win. Śmierć wszak może się okazać konieczną pokutą, umożliwiającą zbawienie, darowanie winy zaś mogłoby spowodować, że grzesznik będzie dalej brnął w zło; tymczasem zgoda na zło nie jest właściwym przejawem miłości. Sugeruje to, że przykazanie miłości dobrze służy moralności, kiedy zostaje wsparte konkretnymi przykładami zachowań Jezusa i nakazem naśladowania Go. Musimy jednak pamiętać, że także Jezus nie widział sprzeczności między nakazem miłości bliźniego a wypędzeniem kupców z świątyni (Mt 21, 12-13). Ważniejsza była dla niego czystość kultu religijnego niż los ludzi, którzy w ten sposób zarabiali na życie. Poza tym można argumentować, że przykazanie miłości i nakaz naśladowania Jezusa to dwie odrębne zasady, mające inną etyczną treść (K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, [w:] K. Wojtyła, *Zagadnienie podmiotu moralności*, TN KUL, Lublin 1991, s. 98).

jednak nie mamy do czynienia z uniwersalną etyką miłości (ani tym bardziej z uniwersalnym zbawieniem), lecz z moralnym relatywizmem.

Przykazanie miłości może mieć też dalsze niepożądane konsekwencje praktyczne; stosując wszak w praktyce zasadę nadstawiania drugiego policzka tracimy prawo do obrony przed agresorem, wyrządzającym nam krzywdę. Konsekwentnie zatem naśladowując Jezusa i stosując jego zalecenia, musimy wyzbyć się własnych praw. Szczególnym przykładem stosowania takiej zasady była jednoznacznie negatywna postawa Kościoła katolickiego wobec teologii wyzwolenia. Niezależnie bowiem od racji politycznych i ideologicznych (związki niektórych nurtów teologii wyzwolenia z marksizmem), w krytyce teologii wyzwolenia używano także argumentów teologicznych i moralnych. Kościół katolicki przekonywał, że podstawowe wyzwolenie jest wyzwoleniem z grzechu, które daje człowiekowi prawdziwą wolność dziecka Bożego; to wyzwolenie jednak jest darem Bożej łaski, udzielonej przez Chrystusa a nie efektem reform społecznych, politycznych czy ekonomicznych⁴⁰. Z tego powodu ludzie, nawet prześladowani i wyzyskiwani, jeśli wierzą w Chrystusa, są istotami prawdziwie wolnymi, żyjąc w prawdzie i w miłości⁴¹. Są oni zresztą prawdziwymi braćmi Chrystusa, który właśnie z nimi się solidaryzuje; ta wspólnota z Bogiem powoduje, że dane im zostało najbardziej wzniosłe poznanie, do jakiego ludzkość jest zdolna; fakt ten zaś stanowi źródło ich prawdziwej radości⁴². Wprawdzie każdy, kto czyni krzywdę maluczkiemu, popełnia ciężki grzech, to jednak ofiary takiej przemocy swoją główną nadzieję pokładają w Bogu, przedkładając mu swe położenie⁴³. Z drugiej jednak strony nie da się wyeliminować ze świata wszelkiego zła i nieprawości; jest ono bowiem jego elementem nieusuwalnym i zniknie dopiero wraz z ponownym przyjściem Chrystusa⁴⁴. Wprawdzie zatem kościół troszczy się o dobro człowieka we wszystkich wymiarach, to jednak w pierwszej kolejności jako istoty przeznaczonej do życia wiecznego, wtórnie zaś dopiero – jako mieszkańca doczesności; sam Bóg

⁴⁰ *Instrukcja o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia”* wydana przez Kongregację Nauki Wiary 6 VIII 1984 r., Wprowadzenie (cyt. za: J. Wołkowski, red., *Teologia wyzwolenia a szanse dialogu*, IW Pax, Warszawa 1988). Ta sama nauka została powtórzona w drugim dokumencie, wydanym 22 marca 1986 r. także przez Kongregację Nauki Wiary, zatytułowanym *Instrukcja o wolności chrześcijańskiej i wyzwoleniu* (nr 3, 22, 23, 99). „Dar Boży szczęśliwości wiecznej jest najwyższym wyniesieniem wolności, jaką możemy sobie wyobrazić” (*ibidem*, nr 59). „Wymiar soteriologiczny wyzwolenia nie może być redukowany do wymiaru społeczno-etycznego, będącego jego konsekwencją” (*ibidem*, nr 71). Jeśli zaś Kościół mówi także o społecznym wymiarze wolności, to utożsamia ją z wolnością religijną, uznawaną za podstawową (*ibidem*, nr 19).

⁴¹ *Ibidem*, nr 21.

⁴² „Ich godność jest tak wielka, że nikt z możnych nie jest w stanie jej ich pozbawić i tak wielka jest obecna w nich wyzwalająca radość. Wiedzą, że również do nich odnoszą się słowa Jezusa: »Już Was nie nazywam sługami, bo sługa nie wie, co czyni pan jego, ale nazwałem Was przyjaciółmi, albowiem oznajmiłem Wam wszystko, co usłyszałem od Ojca mego« (J 15, 15). To uczestnictwo w poznaniu Boga wynosi ich ponad roszczenia do dominacji, przejawiane przez dysponentów wiedzy [...]. Są więc w ten sposób świadomi, że uczestniczą w najbardziej wzniosłym poznaniu, do jakiego ludzkość została powołana” (*ibidem*, nr 21).

⁴³ *Ibidem*, nr 46-47.

⁴⁴ *Ibidem*, nr 53.

zresztą uczył odrywania się od bogactw ziemskich po to, aby zyskać wieczne⁴⁵. Z tego powodu każdy, kto cierpi ucisk, ma prawo – walcząc o poprawę swego losu – stosować jedynie środki moralnie dozwolone, rezygnując z ostatecznego środka, jakim jest walka zbrojna; bierny opór (bez stosowania przemocy) zresztą przynosi równie skuteczne efekty⁴⁶. Racją dla takiej postawy jest miłość bliźniego, która „nie zna granic i obejmuje przyjaciół i prześladowców”⁴⁷.

Nie wchodząc w szczegóły problemu teologii wyzwolenia należy zauważyć, że – motywowany przykazaniem miłości – zakaz wyzwalania uciśnionych na drodze walki zbrojnej skazuje ich w wielu sytuacjach na głodową śmierć. Jak obrazowo pokazał Jean-Paul Sartre, nie można dać krucyfiksu człowiekowi proszącemu o chleb⁴⁸. Nawoływanie do niesprzeciwiania się złu przemocą⁴⁹, zwłaszcza zaś nawoływanie do miłości nieprzyjaciół i ludzenie ludzi zbawieniem po śmierci jest w istocie zdradą wobec tych, którzy cierpią głód i prześladowanie w życiu doczesnym⁵⁰. Nie znaczy to, że zasada niesprzeciwiania się złu w każdych warunkach je potęguje i utwierdza; przeciwnie, niekiedy okazuje się skuteczna, nie jest tak jednak zawsze⁵¹. Z pewnością jednak opiera się na niesprawiedliwej asymetrii, dając przewagę oprawcy nad ofiarą⁵². Wprawdzie zatem może zostać obrona przez człowieka jako jego indywidualna zasada postępowania (budząc szacunek i podziw), to jednak nie powinna być traktowana jako zasada obowiązująca innych czy traktowana jako bardziej fundamentalna od zasady sprawiedliwości i prawa do obrony siebie. Tak przecież, jak każdy ma prawo do obrony swego życia przed agresorem, który chce go zabić, tak też powinien mieć prawo do obrony siebie i swoich rodzin (również obrony zbrojnej) przed tymi, którzy pozbawiają do elementarnych środków do życia⁵³.

⁴⁵ *Ibidem*, nr 63, 66. Znaczy to, że właściwą postawą człowieka (także uciśnionego i ubogiego) jest postawa Maryi, poddanej bez reszty woli Boga. „Wzniosłe kościelne zadanie czekające na teologa polega na udzieleniu pomocy ubogiemu ludowi w jasnym wyrażeniu jego wiary i wprowadzaniu jej w życie poprzez dogłębną medytację planu Bożego realizującego się w odniesieniu do Dziewicy z *Magnificat*. Tym samym teologia wolności i wyzwolenia jako wierne echo Maryjnego *Magnificat*, zachowanego w pamięci Kościoła, jest wymogiem naszych czasów” (*ibidem*, nr 98). Wzorem dla ubogich jest zresztą sam Chrystus, który dobrowolnie wybrał ubóstwo w życiu ziemskim (*ibidem*, nr 66).

⁴⁶ *Ibidem*, nr 75, 78-79.

⁴⁷ *Ibidem*, nr 55.

⁴⁸ Jeden z bohaterów Sartre’a, Heinrich, mówi: „Quand ils voulaient du pain, j’arrivais avec le crucifix. Tu crois que ça mange, le Crucifix?” (J.-P. Sartre, *Le diable et le bon dieu*, Gallimard, Paris 2008, s. 39).

⁴⁹ Zasadę tę rozslawił Lew Tołstoj, w praktyce jednak najpełniej i najskuteczniej stosował Mahatma Gandhi.

⁵⁰ A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, przeł. J. Guze, Oficyna Literacka, Kraków 1993, s. 21.

⁵¹ J. Hołówka, *Etyka w działaniu*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2001, s. 18-19.

⁵² „Etyka miłości bliźniego nie potrafi być stanowcza, wymagająca i bezstronna. Od dobrych zawsze żąda więcej niż od złych. Każę pogodzić się z wszelką niegodziwością, pozwala ludziom perfidnym wielokrotnie popełniać te same błędy i wystawia jednostki wrażliwe na niezliczone cierpienia, jakie im zadają ludzie oschli, bezwzględni i nieustępliwi” (*ibidem*, s. 29).

⁵³ Pomijam kwestię wybrania ubogich przez Chrystusa, ponieważ takie postawienie sprawy może być bardzo niebezpieczne; często przecież właśnie nędza ekonomiczna nie daje żadnej szansy na wyzwolenie

Przykłady te przekonują, że z pojęcia Boga jako miłości (a także z przykazania miłości jako naczelnej zasady moralnej) nie wynikają żadne konkretne normy postępowania, które miałyby nas obowiązywać; czasami zaś zasada miłości Boga i bliźniego zbyt absolutystycznie pojmowana, może odbierać człowiekowi wszelkie prawo do obrony własnych praw. Jeśli zaś zasada ta zostanie wzmocniona nakazem posłuszeństwa wobec woli Bożej, to stąd już niedaleko do uznania, że niesprawiedliwe warunki społeczne są przejawem Bożego planu wobec świata lub poszczególnych jednostek. Niezależnie jednak od ewentualnych wniosków praktycznych, jakie można wysnuć z przykazania miłości, problemem jest także sama jego treść. Przykazanie to bowiem składa się z dwu członów – miłości Boga i miłości bliźniego, co odpowiada dwu grupom zakazów, danym Mojżeszowi przez Jahwe; pierwsza dotyczyła powinności wobec Boga, druga – wobec ludzi (Wyj 20, 1-17). Struktura przykazania miłości odpowiada też zasadzie Starego Testamentu, aby Boga miłować ponad wszystko (Pwt 6, 5). Nie ma jednak wątpliwości, że przykazanie miłości Boga oraz przykazanie miłości bliźniego mogą być w konflikcie. Bezwzględna miłość do Boga może wszak skutkować lekceważeniem bliźnich, czego przykładem aroganckie zachowanie Jezusa wobec rodziców, kiedy odnaleźli go wśród uczonych w świątyni, po tym jak nie wrócił z nimi razem do domu⁵⁴ lub zlekceważenie matki i braci, którzy przyszli się z nim spotkać (Mk 3, 31-35). Analogicznie, bezwzględna miłość do człowieka może spowodować odrzucenie Boga, którego zaczniemy oskarżać o to, że nie dość troszczy się o osoby, które są nam szczególnie bliskie; nietrudno sobie przecież wyobrazić utraty wiary w Boga a nawet złorzeczenia Mu w przypadku osoby, która – bez jakiegokolwiek własnej winy – straciła kilkoro własnych dzieci; przykładem może być żona Hioba, która reprezentuje głos sprawiedliwości, nakazując Mężowi, aby złorzeczył Bogu (Jb 2, 9). Tak samo zresztą miłość nieprzyjaciół, stawiana człowiekowi za wzór (Mt 5, 44; Łk 6, 26-28, 35) może w warunkach ziemskiego życia jawić się wprost jako udział w zbrodni; trudno wszak okazać równocześnie miłość Hitlerowi i jego ofiarom.

Dwuznaczność przykazania miłości jako formalnej zasady etycznej nie musi być istotnym problemem dla religii chrześcijańskiej, z jednej bowiem strony wszystkie zasady etyczne są podobnie dwuznaczne⁵⁵, z drugiej – co w omawia-

z grzechu, utwierdzając go jedynie i potęgując. Człowiek strącony na dno życia społecznego i pozbawiony elementarnych środków do życia może zacząć postrzegać Boga jedynie jako narzędzie zemsty na swoich prześladowcach; może zatem sprowadzić religię do nadziei, że ci, którzy go krzywdzą, zostaną potępieni. To jest jednak klasyczny przykład resentymetu, którego ślady znajdujemy w przypowieści Jezusa o bogaczu i Łazarzu (Łk 16, 19-31).

⁵⁴ Na pytanie matki, dlaczego tak postąpił, skazując ich na strapienie, Jezus odpowiedział: „Dlaczegoście Mnie szukali? Czyż nie wiedzieliście, że powinienem być w domu mego Ojca?” (Łk 2, 49). Inną analizę tego pytania proponuje M. Grabowski w książce *Pomazaniec. Przyczynek do chrystologii filozoficznej*, W drodze, Poznań 2010, s. 13-17.

⁵⁵ Racje utilitarne mogą skłaniać zarówno do uśmiercenia jednostki jak też ratowania jej życia, zależnie od tego, co bardziej przyczyni się do większej sumy dobra (korzyści) w wymiarze globalnym. Podobnie jest z umową społeczną bądź sumieniem, które mogą podpowiadać – zależnie od sytuacji – wzajemnie sprzeczne

nym kontekście ważniejsze – wskazuje ona, że misją Kościoła nie jest głoszenie nakazów i zakazów moralnych, lecz dobrej nowiny o zbawieniu. Jeśli zatem nauka moralna coraz wyraźniej wypiera w nauczaniu poszczególnych Kościołów prawdę zbawczą, możemy mówić o kryzysie chrześcijaństwa. Na problem ten wskazał również Ratzinger, podkreślając, że zadaniem religii nie jest ani budowanie systemu społecznego, opartego na sprawiedliwości, ani nawet światowego pokoju. Powodem jest to, że żadna religia nie rozporządza możliwością poznania środków do tego celu prowadzących, w sytuacji zaś, gdy

[...] jedno z rozwiązań ogłasza się rozwiązaniem jedynie właściwym, tam religia zostaje przekształcona w ideologiczną dyktaturę, której totalna pasja nie tyle buduje pokój, ile go niszczy.⁵⁶

Niewykluczone, że jednym z powodów takiej ewolucji religii w kierunku etyki jest niejasność pojęcia zbawienia, które zostało nam obiecane; nie ma tymczasem wątpliwości, że każdy chciałby wiedzieć, na czym będzie polegać pełnia życia po śmierci. We współczesnym obrazie świata nie ma jednak miejsca na niebo i piekło, tak jak były one rozumiane w średniowieczu i wczesnej nowożytności⁵⁷. Jan Paweł II w katechezach na temat rzeczy ostatecznych mówił o piekle, niebie i czyścicu jako stanach (podobnie czyni Katechizm Kościoła Katolickiego⁵⁸), pojęcia te jednak nie mają uchwytnej treści. Nie wiadomo, dla przykładu, na czym miałyby polegać stan oddzielenia od Boga, skoro także w życiu doczesnym tego oddzielenia doświadczamy, nie mając pozytywnych danych świadczących o Jego istnieniu.

Problem kształtu życia wiecznego jest przykładem podstawowej (i bardziej ogólnej) aporii, związanej z większością pojęć religijnych. Z jednej strony mamy obraz mityczny, który jest jawnie fałszywy, jak niebo z tronem Boga, przed którym znajdują się zbawieni czy piekło wypełnione błotem, ogniem lub siarką. Z drugiej strony, mamy tak abstrakcyjne pojęcia, jak nieśmiertelność duszy czy miłująca kontemplacja Boga, którym nie potrafimy nadać zrozumiałej treści⁵⁹. Wiara w życie wieczne jest więc zawieszona między akceptacją fałszu czy nawet

normy postępowania. Niewykluczone zresztą, że ta dwuznaczność jest wpisana w ludzką naturę i wszystkie nasze działania. „Któż posiada gwarancję podejmowania zawsze słusznych decyzji? Nic nie jest wyjęte spod władzy dwuznaczności: ani rzeczy, ani ludzie, ani ich uczynki i dokonania” (K. Dorosz, *Co to jest protestantyzm?*, „Znak”, 44, 1992 nr 7 [446], s. 14).

⁵⁶ J. Ratzinger, *Wielość religii i jedno Przymierze*, s. 103-104. Warto zauważyć, że jednym z powodów odejścia od Kościoła rzymskiego sekty lefebrystów było właśnie to, że skupił się on na głoszeniu raczej praw człowieka niż dobrej nowiny o zbawieniu. Przytoczone wyżej uwagi o teologii wyzwolenia przekonują, że ten akurat zarzut lefebrystów był bezpodstawny; wydaje się bowiem, że można raczej mieć zastrzeżenia do Kościoła, iż nie zawsze potrafi bronić praw ludzi prześladowanych i nabożnych.

⁵⁷ Szerokie opisy znaleźć można w następujących książkach: J. Le Goff, *Narodziny czyścica*, przeł. K. Kocjan, PIW, Warszawa 1997; G. Minois, *Historia piekła*, przeł. A. Dębska, PIW, Warszawa 1996; Z.J. Kijas, *Niebo w domu Ojca, czyściec dla kogo, piekło w oddaleniu*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010; J. Mew, *Traditional Aspects of Hell, Ancient and Modern*, Swan Sonnenschein & Co., London 1903.

⁵⁸ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1020-1060.

⁵⁹ Na tę aporię, zwłaszcza w odniesieniu do samego pojęcia Boga, wskazywało wielu filozofów, szczególnie o nastawieniu bardziej empirycznym i scjentystycznym, jak B. Russell, A.J. Ayer, K. Nielsen czy P. Edwards.

absurdu (literalne rozumienie obrazów mitycznych) a brakiem jakiegokolwiek przedmiotu (pojęcia pozbawione uchwytnej treści).

Enigmatyczność zbawienia jest prawdopodobnie jedną z racji, dla których Kościół bardziej skupia się na doczesnym wymiarze życia niż na wieczności, do której zmierzamy. Możliwe zatem, że przekształcanie się religii w moralność jest następstwem załamania wiary w prawdy zbawcze lub przynajmniej – braku języka, za pomocą którego da się je wyrazić. W obecnym duszpasterstwie katolickim zresztą, także w okresie wielkanocnym, akcentuje się zmartwychwstanie Chrystusa jako wezwanie do porzucenia grzechu przez człowieka, mniej zaś jako historyczny fakt zbawienia świata; w ten sposób dopełnia się redukcja Dobrej Nowiny do wskazań moralnych⁶⁰. Zgodnie jednak ze słowami św. Pawła, jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, to próżna jest nasza wiara, a my jesteśmy ludźmi godnymi politowania (I Kor 15, 12-19). W ten sposób dochodzimy do kryzysu chrześcijaństwa w wymiarze doktrynalnym.

II. Kryzys doktrynalny

Kryzys doktrynalny chrześcijaństwa wiąże się przede wszystkim z treścią prawdy objawionej. Nie chodzi jednak o tradycyjnie dyskutowany przez filozofów problem jej spójności czy prawdziwości. Najczęściej wszak krytycy wskazują na niespójność pojęcia Trójcy Świętej (nie jest możliwe istnienie jednego Boga w trzech osobach), niemożliwość wcielenia (nieskończony Bóg nie może urodzić się jako człowiek, umrzeć i zmartwychwstać) czy mitologiczność takich dogmatów, jak Wniebowstąpienie Chrystusa lub Wniebowzięcie Maryi (rozumiane dosłownie tracą sens w świetle współczesnego obrazu świata)⁶¹. Inne trudności podnoszone przez krytyków chrześcijaństwa wiążą się z interpretacją śladów historycznych, mających potwierdzać wydarzenia zbawcze (czego przykładem dyskusja na temat całunu turyńskiego). Kwestie te jednak pomnę, sądząc bowiem, iż głównym problemem doktrynalnym chrześcijaństwa jest to, że nie spełnia ono naszych podstawowych zasad moralnych (także tych, na których samo się opiera lub które głosi). Zagadnienie to zilustruję na przykładzie pojęcia Boga (II.1.), zbawczej ofiary Chrystusa (II.2.) oraz sensu cierpienia (II.3.).

⁶⁰ Świadczy to, że teologia i duszpasterstwo katolickie ulegają wpływowi Bultmannowskiego programu demitologizacji chrześcijaństwa.

⁶¹ Na trudność dosłownego ich rozumienia wskazywano od wieków. Abelard przekonywał, że Wniebowstąpienie nie da się zrozumieć jako zjawiska naturalnego; trzeba je zatem pojmować jako wniebowstąpienie w umysłach wiernych (Piotr Abelard, *Rozmowa pomiędzy filozofem, Żydem i chrześcijaninem*, [w:] Piotr Abelard, *Rozprawy*, wyb. i przeł. L. Joachimowicz, De Agostini, Warszawa 2001, s. 131). Taka interpretacja jednak nie pozwala zrozumieć dogmatu; sugeruje tylko, że ludzie wierzą we wniebowstąpienie Jezusa, nawet, jeśli nie rozumieją, na czym ono miałoby polegać.

II.1. Pojęcie Boga

Prawda zbawcza nie jest ani prawdą naukową, ani prawdą moralną, z pewnością jednak może podlegać ocenie zarówno naukowej, jak i moralnej. Skoro bowiem chrześcijaństwo jest religią odwołującą się do określonych wydarzeń dziejowych (jak życie, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa), to dla jego wiarygodności ważne są fakty ustalane przez historyków. Problem ten jednak pomiję, skupiając się na pytaniu, czy chrześcijaństwo spełnia nasze podstawowe intuicje moralne.

Niezależnie od rozmaitych przyczyn upadku poszczególnych religii, jedną z nich jest to, że głoszony przez nie obraz Boga nie spełnia ludzkich standardów moralnych. Inaczej mówiąc, porzucamy naszych bogów, kiedy okazują się gorsi od nas, to znaczy, kiedy ich działania kłócą się z naszą moralną wrażliwością. Przykładem może być porzucenie bogów egipskich, greckich czy rzymskich, którzy nie tylko mieli wady typowe dla ludzi, lecz nawet przewyższali nas w okrucieństwie bądź lubieźności; między innymi z tego powodu filozofowie greccy podjęli szeroką krytykę bogów olimpijskich. Przykładem podobnej zmiany jest Nowy Testament, który zamiast mściwego i plemiennego Jahwe, proklamuje Boga miłości. Obecnie podobnemu zakwestionowaniu ulega chrześcijański obraz Boga, zawierający elementy sprzeczne z naszymi podstawowymi pojęciami moralnymi.

Pierwszy problem, to wieczne potępienie grzeszników. Wprawdzie Bogu przypisywana jest nieskończona miłość, to jednak skazuje On na piekło tych, którzy się nie nawrócą. Takie rozwiązanie akceptował nawet Jezus, przypominając ludziom o istnieniu gehenny, w której „będzie płacz i zgrzytanie zębów” (Mt 24, 51); grzesznicy zatem nie mają szansy na zbawienie, lecz zostaną wtrąceni w ogień wieczny (Mt 25, 41-46). Podobny los czeka tych, którzy nie przyjmą Apostołów posłanych przez Jezusa z nowiną o nadejściu Królestwa Bożego (Łk 10, 1-20). Analogiczny podział na zbawionych i potępionych ujawnia się w pouczeniu, jakie Jezus dał uczniom na temat braterskiego upomnienia. Przekonywał bowiem, że – jeśli ktoś zgrzeszy – należy go upomnieć w cztery oczy; jeśli nie posłucha, należy wziąć jednego lub dwu świadków i upomnieć go raz jeszcze. Jeśli dalej nie posłucha, to należy donieść Kościołowi; jeśli zaś i Kościoła nie posłucha, ma być traktowany jak poganin i celnik (Mt 18, 15-17). Słowa te można odczytać jako wytyczenie granic przebaczenia i miłości oraz podziału na wierzących (zbawionych) i pogan, którzy są ze zbawienia wykluczeni⁶². Najwyraźniej jednak widać to w przypowieści o bogaczu i Łazarzu, za pomocą której Jezus nie tylko przestrzega ludzi przed wiecznym potępieniem, lecz uznaje je także za sprawiedliwą karę (Łk 16, 19-31).

⁶² Niektóre fragmenty Nowego Testamentu sugerują, że Jezus nie przyszedł zbawić wszystkich ludzi, lecz jedynie naród wybrany. Przykładem jest rozmowa z kobietą chananejską, która prosiła Jezusa o uzdrowienie córki (Mt 15, 21-28). Jezus odrzekł, że został „posłany tylko do tych owiec, które zginęły z domu Izraela” (Mt 15, 24), dodając, że nie należy „odejmować chleba od ust dzieciom, a rzucać go szczeniętom” (Mt 15, 26). Wprawdzie ostatecznie spełnił prośbę, jednak dopiero pod wpływem słów Chananejki, że nawet „szczenięta jadają resztki spadające ze stołu ich panów” (Mt 15, 27).

Z pewnością ten obraz Boga był atrakcyjny dla niewolników i ludzi wykluczonych ze społeczeństwa, pozwalał im bowiem ufać, że po śmierci trafią do nieba, a ich prześladowcy – do piekła. W świetle jednak współczesnych pojęć moralnych i prawnych, Bóg, który godzi się na piekło, jest nie do przyjęcia; kara cięższa od winy jest bezprawiem, dopuszczanym tylko w totalitaryzmie. Teologicznym rozwiązaniem dylematu jest z jednej strony idea pustego piekła, z drugiej – teza, że to sami ludzie skazują siebie na potępienie swym postępowaniem. Jeśli jednak – z racji Bożego miłosierdzia – piekło jest puste, to nie ma sensu uważać go za realną możliwość. Jeśli zaś sam człowiek skazuje się na potępienie, to misja Chrystusa była nieskuteczna. Dotykamy tu także problemu granic ludzkiej wolności. Jeśli bowiem Bóg chce zbawienia wszystkich ludzi, to w niektórych sytuacjach powinien raczej odebrać ludziom wolność, niż spokojnie patrzeć, jak sami skazują siebie na potępienie; nie ma przecież wątpliwości, że wieczne zbawienie jest wartością cenniejszą niż wolność⁶³. Bóg zatem, który respektuje wolność ludzi nawet za cenę ich wiecznego potępienia, nie jest Bogiem nieskończonej miłości.

Innym problem jest skrytość Boga, rodząca podejrzenie, że – wbrew Biblii – nie jest On Bogiem wiernym, dotrzymującym obietnic. Wątpliwości te obecne są już w księgach mądrościowych Starego Testamentu, wyrażając się w pytaniu, dlaczego Bóg skazuje na męki ludzi Mu wiernych, a chroni zdrajców; przykładem jest zwłaszcza Druga Księga Machabejska. Równie radykalnie problem ten stawiał Luter, zdaniem którego działanie Boga w świecie przypomina niekiedy działania szatana. Współcześnie problem ten podjął John Schellenberg, dowodząc, że jeśli najwyższym dobrem człowieka jest Bóg, Bóg jednak ciągle się ukrywa, to fakt ten można uznać za świadectwo Jego nieistnienia, a przynajmniej – braku miłości do człowieka⁶⁴. Argument ten formułowali już – chociaż w nieco innej postaci – wolnomyśliciele epoki Oświecenia. Denis Diderot przekonywał, że – jeśli jest prawdą, iż ludzie nie mogą być zbawieni bez religii chrześcijańskiej – to „Bóg wobec tych, którym owej religii odmówił staję się ojcem równie okrutnym, jak matka, która by odmówiła pokarmu niektórym ze swoich dzieci”⁶⁵. W tej sytuacji trudno nie przyznać racji Stendhalowi, iż w obliczu milczenia Boga, jedynym dla Niego usprawiedliwieniem jest to, że nie istnieje⁶⁶.

⁶³ Szerzej na temat problemu wolności człowieka w kontekście zbawienia pisałem w artykule: *Dlaczego Bóg czyni zło? O trudnościach teodycei*, który ma się ukazać w roku 2015 w internetowym czasopiśmie „Filozofia religii”.

⁶⁴ J.L. Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason*, Cornell University Press, Ithaca – New York 1993; *idem*, *The Wisdom to Doubt: A Justification of Religious Skepticism*, Cornell University Press, Ithaca – New York 2007. Koncepcji Schellenberga został poświęcony cały numer czasopisma „Religious Studies”, 49 (2013), nr 2. Znajdują się tam głosy polemiczne wobec jego koncepcji oraz odpowiedzi autora.

⁶⁵ D. Diderot, *O wystarczalności religii naturalnej*, [w:] D. Diderot, Wybór pism filozoficznych, przeł. J. Hartwig, J. Rogoziński, De Agostini, Warszawa 2003, s. 75.

⁶⁶ Diderot twierdził zaś, że mniej przerażające jest nieistnienie Boga niż istnienie Boga chrześcijańskiego (D. Diderot, *Myśli filozoficzne*, [w:] D. Diderot, Wybór pism filozoficznych, s. 10).

Argumenty te wskazują, że chrześcijańskie pojęcie Boga nie odpowiada w pełni naszym wyobrażeniom o absolutnej miłości i dobroci⁶⁷. Uwaga ta nie dotyczy jedynie starotestamentalnego Jahwe, który był bogiem zazdrosnym o innych bogów, zakazującym ich kultu, oczekującym posłuszeństwa, bojaźni, uwielbienia i czci, lecz także Boga Nowego Testamentu. Jest to szczególnie wyraźne z perspektywy śmierci Chrystusa.

II.2. Zbawcza ofiara Chrystusa

Historia zbawienia wskazuje, że Bóg posługuje się instrumentalnie ludźmi po to, by osiągnąć swe cele (i to w taki sposób, że ludzie nie są świadomi misji, którą realizują). Przykładem jest Maryja, matka Jezusa, Jego opiekun Józef czy Judasz, od wieków wybrany na zdrajcę Mesjasza, o którym sam Jezus mówi, że lepiej byłoby dla niego, gdyby się nie urodził (Mt 26, 25; Mk 14, 20). Innym przykładem są niewinne noworodki, zgładzone przez Heroda. Zdaniem Alberta Camusa właśnie ich śmierć była dla Jezusa przytłaczającą winą, z powodu której sam pragnął umrzeć⁶⁸; Józef Tischner zaś pytał, co Zbawiciel mógłby powiedzieć zrozpaczoną matkom zgładzonych noworodków, gdyby je spotkał⁶⁹. Wydarzenia te rodzą pytanie, czy Bóg nie był w stanie inaczej uwolnić nas od grzechu, niż za cenę bezprzykładnych cierpień tych, którzy Mu służyli. Bóg jawi się tu bowiem jako utylitarysta, dla którego liczy się jedynie ostateczny cel – zbawienie świata, nawet dokonane za cenę udręk i śmierci wielu niewinnych ludzi. Wątpliwe jednak, aby wszechmocny i wszechwiedzący Bóg musiał być utylitarystą; raczej utylitarne przecież to zasadniczo raczej strategiczne podmiotu działającego w warunkach niepewności. Doskonały Bóg mógł jednak zrealizować swój plan bez ofiar; powinien być zatem raczej deontologią, respektującym przynajmniej zakaz zadawania śmierci i cierpień istotom niewinnym. Jeśli bowiem poważnie traktujemy obowiązki moralne, to także Bogu nie godzi się traktować instrumentalnie żadnej osoby, nawet wtedy, gdy celem jest dobro innej osoby. Te słowa nie wyrażają buntu Iwana Karamazowa, który odrzucał zbawienie, dokonujące się za cenę jednej łzy dziecka; dotykamy tu jednak problemu moralnej oceny Boga, którego działania nie odpowiadają naszym pojęciom, obyczajom ani wrażliwości.

Kulminacją historii zbawienia, jest ofiara Jezusa, który – jako absolutnie niewinny – umiera za grzechy świata; przez śmierć Syna w ludzkim ciele bowiem

⁶⁷ Osobny problemem są teksty biblijne, które ukazują miłosierdzie Boga, chociaż każą wątpić o Jego sprawiedliwości. Przykładem jest opowieść o synu marnotrawnym (Łk 15, 11-32), o zagubionej owcy, której szuka dobry pasterz, zostawiając dziewięćdziesiąt dziewięć, które się nie zagubiły (Łk 15, 3-7) czy o robotnikach w winnicy, którzy otrzymali tę samą zapłatę, niezależnie od tego, czy pracowali cały dzień, czy tylko godzinę (Mt 20, 1-16). Historie te ukazują aporię miłosierdzia i sprawiedliwości, będącą jedną z trudności etyki chrześcijańskiej.

⁶⁸ A. Camus, *Upadek*, przeł. J. Guze, Muza, Warszawa 2004, s. 85-86.

⁶⁹ T. Gadacz, *Cierpienie i miłosierdzie. Pytania do ks. Józefa Tischnera i Jana Pawła II*, [w:] D. Łukasiewicz, M. K. Siwiec, S. Warzyński, red., *Rozumieć cierpienie? Wokół myśli Jana Pawła II i pytań o przyszłość chrześcijaństwa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2010, s. 36.

Bóg pojednał ludzi ze sobą (Kol 1, 19-22). Z perspektywy naszych pojęć moralnych śmierć ta jest absolutną niesprawiedliwością, uczynioną jednak nie tylko przez ludzi, lecz także przez Boga. Zgodnie wszak z przesłaniem Pisma Świętego, śmierć Jezusa była zaplanowana jeszcze przed założeniem świata (1 P 1, 10-11), z drugiej – jedynie dobrowolna ofiara miłości, złożona przez niewinnego, mogła przebłagać Boga, niszcząc grzech i jego skutki⁷⁰. Tymczasem nikt z nas nie godzi się (nawet na dobrowolne) uwięzienie osoby niewinnej, aby pokutowała za zbrodnię, której nie popełniła. Tym bardziej nie godzimy się na składanie Bogu ofiar z ludzi (a nawet ze zwierząt, o czym świadczy spór o ubój rytualny). Wątpliwe zatem, byśmy mogli szczerze wierzyć, że nieskończenie dobry i miłosierny Bóg zbawił świat za cenę męki i śmierci swego niewinnego syna.

Krzyż Jezusa przypomina śmierć Ifigenii, złożonej przez Agamemnona w ofierze po to, by odwrócić nieprzychylne wiatry w wyprawie na Troję. Wprawdzie śmierć Chrystusa ma charakter mesjański, to jednak w sensie moralnym mamy do czynienia z sytuacją zbliżoną; o ile jednak potępiamy Agamemnona, o tyle akceptujemy ofiarę Jezusa. Tej niespójności nie dostrzegamy prawdopodobnie dlatego, że Boga nazywamy doskonałym, siebie zaś uważamy za grzeszników. Z tego powodu ewentualną negatywną ocenę Bożych działań interpretujemy w kategoriach bluźnierstwa⁷¹. Bóg jednak, który łamie elementarne zasady moralne, nie zasługuje na cześć. W takim zaś razie kłopotliwa jest również religia chrześcijańska jako Dobra Nowina o zbawieniu, mówi wszak o Bogu, który nie jest ani dobry, ani miłosierny, ani sprawiedliwy⁷². Fakt ten może być podstawą jej racjonalnego odrzucenia, religia bowiem powinna raczej przekonywać o dobroci i sprawiedliwości Boga niż jej jawnie przeczyć⁷³. Tymczasem nie ma wątpliwości, że „żaden dobry ojciec nie chciałby przypominać naszego Ojca Niebieskiego”⁷⁴.

Z pewnością żaden wyznawca chrześcijaństwa nie zgodziłby się na tak jednostronną interpretację ofiary Chrystusa; nie ma przecież wątpliwości, że nie tylko Bóg dał swego Syna, lecz także Syn dobrowolnie tę ofiarę poniósł (J 10, 18). Wówczas jednak pojawia się przynajmniej kilka innych problemów. Jednym z nich jest kwestia samobójstwa Jezusa, przynajmniej samobójstwa biernego; skoro bowiem przyszedł na świat, aby umrzeć za ludzkie grzechy, to udział innych osób

⁷⁰ Świadectwem nieuchronności śmierci Jezusa są jej zapowiedzi, formułowane przez niego samego (Mt 16, 21; Mk 8, 31; 10, 32-34; Łk 13, 32-35; 18, 31-33; J 8, 54-58). Bez śmierci zresztą nie mógłby dokonać swego dzieła odkupienia (J 12, 23-33).

⁷¹ Władysław Witwicki pokazał, iż wierzący negatywnie oceniają pewne czyny, jeśli nie wiedzą, że ich sprawcą był Bóg. W momencie, gdy to odkryją, skłonni są przypisać Mu prawo do takich działań, upatrując w nich tajemnicy (W. Witwicki, *Wiara oświeconych*, Iskry, Warszawa 1980). Istotnym problemem nie jest jednak psychologia wierzących, lecz moralna spójność działań Boga; jeśli bowiem coś jest obiektywnie złe i zakazane, to nie powinien tego czynić ani człowiek, ani Bóg.

⁷² Pomijam kwestię ofiary Chrystusa jako Syna Bożego, wypełniającego wolę Ojca; jeśli bowiem Bóg składa siebie w ofierze, aby samego siebie przebłagać, to mamy do czynienia z moralnym absurdem.

⁷³ D. Diderot, *O wystarczalności religii naturalnej*, s. 66.

⁷⁴ D. Diderot, *Myśli filozoficzne*, s. 55.

w jego śmierci jest znikomy. Wówczas zatem to nie Judasz go wydał, lecz On sam wydał siebie oprawcom za pośrednictwem Judasza, który do tej roli został od wieków przeznaczony. Podobnie kapłani czy Piłat skazujący go na śmierć (a także oprawcy, wieszający go na krzyżu) nie działali w swoim własnym imieniu, lecz jedynie spełniali wolę Jezusa, chociaż nie byli tego świadomi. W takim jednak razie nie można uznać ich za winnych jego śmierci, która jest śmiercią dobrowolną.

Przy takiej interpretacji śmierci Jezusa, jako zupełnie dobrowolnej ofiary Syna, pojawia się pytanie, dlaczego Ojciec tę ofiarę przyjął; nie ma przecież wątpliwości, że mógł jej nie przyjąć. Zbawienie świata mogło zatem dokonać się w inny sposób, niż się faktycznie dokonało. Bóg mógł zbawić ludzi, nie składając ich do tego, aby pierwszy upadek (nieposłuszeństwo Adama) spotęgowali nowym grzechem (ukrzyżowanie Syna Bożego). Jeśli natomiast ani Ojciec nie chciał śmierci Syna, ani też Syn nie wydał się dobrowolnie na śmierć, lecz został na nią skazany przez ludzi, to powstaje pytanie, dlaczego dobry i wszechmocny Bóg nie powstrzymał ludzi przed tą zbrodnią. Nawet, jeśli szanuje naszą wolność, to w sytuacji, kiedy nasza wola posuwa się do bezprzykładnej zbrodni, powinien interweniować; w wypadku skazania na śmierć Jego własnego Syna interwencja taka byłaby w pełni uzasadniona. Świadczy to, że – skoro Bóg mógł zbawić świat za cenę mniejszych ofiar – to powinien był to uczynić.

Ofiarę Jezusa można też pojmować inaczej, widząc w niej zakwestionowanie dawnych religii ofiarniczych; przy takiej interpretacji byłaby dopełnieniem przemiany rozpoczętej przez Abrahama. Abraham bowiem, znając tradycję składania w ofierze bogom pierwotnego syna, był reformatorem religijnym, który sprzeciwił się zabijaniu własnych dzieci. Odtąd nie synów będzie się bogom składać, lecz zwierzęta; mamy zatem do czynienia z postępowaniem moralnym⁷⁵. Chrześcijaństwo jest zatem dalszym etapem tej ewolucji, uczy bowiem, że tylko Bóg może sam siebie złożyć w ofierze, która jest ofiarą doskonałą i ostateczną; po niej już ludzie żadnych ofiar składać nie będą – ani z ludzi, ani ze zwierząt. Wprawdzie pierwotny syn musi zostać złożony w ofierze, jest to jednak syn samego Boga.

Spekulacje te są próbą racjonalizacji mitu, który z zasady pełnej racjonalizacji nie podlega. Chrześcijaństwo jednak nie dlatego przeżywa kryzys, że jest mitem, lecz dlatego, że przestało odpowiadać naszej moralnej wrażliwości. Elementarne poczucie sprawiedliwości sprzeciwia się wszak idei, że śmierć niewinnego uwalnia winnych od grzechu. Ta Boża logika miłości jest logiką okrucieństwa, na którą trudno się zgodzić.

⁷⁵ Nie znaczy to, że ubój rytualny zwierząt jest moralnie dopuszczalny. Jeśli jednak uwzględnić historyczny kontekst opowieści o Abrahamie, to wskazuje ona na moralny postęp, oznacza bowiem zakaz religijnego zabijania ludzi.

II.3. Sens cierpienia

Z ofiarą Chrystusa wiąże się także problem sensu ludzkiego cierpienia; w teologii i duszpasterstwie wszak podkreśla się bowiem, że tak samo, jak Chrystus cierpiał za nas, tak my powinniśmy swoje własne cierpienia ofiarować Jemu, w jakiejś mierze je dopełniając⁷⁶. Każdy bowiem człowiek, jako odkupiony przez ofiarę Syna Bożego, jest wezwany do tego, aby swoim cierpieniem niejako odwzajemnić odkupieńcze cierpienie Chrystusa, a nawet stać się jego uczestnikiem⁷⁷. Ewangelia jest zresztą zapowiedzią wielorakich cierpień, które spotkają wyznawców Chrystusa; sam Jezus także wzywał ludzi do tego, aby wraz z nim dźwigali krzyż każdego dnia (Łk 9, 23), ponieważ tylko w ten sposób można dostrzec sens własnego cierpienia:

Chrystus bowiem na ludzkie pytanie o sens cierpienia nie odpowiada wprost i nie odpowiada w oderwaniu. Człowiek słyszy Jego zbawczą odpowiedź, w miarę jak sam staje się uczestnikiem cierpień Chrystusa.⁷⁸

Takie pojmowanie cierpienia wyrasta z przekonania, że jest ono dobrem, przynajmniej w sensie owoców, które rodzi⁷⁹. Cierpienie jest bowiem szczególną łaską, która przybliża człowieka do Chrystusa; dzięki której właśnie człowiek przeżywa swoje prawdziwe nawrócenie, stając się nowym człowiekiem⁸⁰. Chrześcijaństwo jest zatem formą teodycei, która wskazuje, że cierpienie nie jest bezsensowne, lecz służy osiągnięciu większego dobra; w ten sposób zostaje zaakceptowane i usprawiedliwione. Niestety, wiele cierpień nie rodzi żadnego dobra, prowadząc jedynie do ludzkiej klęski. Na takie cierpienie zaś, które niszczy człowieka, moralnej zgody być nie może. Niestety, nawet ewentualne przyszłe zbawienie wieczne nie anuluje cierpienia doznanego przez ludzi na ziemi; ofiary Holokaustu bowiem, nawet jeśli miałyby dostąpić wiecznego szczęścia w niebie, będą przez całą wieczność pamiętać dramatyczne cierpienia, których doznały na ziemi⁸¹.

⁷⁶ Na to zwrócił już uwagę Paweł Apostoł, widząc swoje cierpienia jako dopełnienie udrek Chrystusa dla dobra Kościoła (Kol 1, 24).

⁷⁷ Jan Paweł II, *Salvifici doloris*, nr 19, 21. „O ile człowiek staje się uczestnikiem cierpień Chrystusa – w jakimkolwiek miejscu świata i czasie historii – na swój sposób dopełnia to cierpienie, przez które Chrystus dokonał odkupienia świata” (*ibidem*, nr 24).

⁷⁸ *Ibidem*, nr 26.

⁷⁹ „[...] cierpienie posiada w obliczu Kościoła szczególną wartość. Jest takim dobrem, nad którym Kościół pochyla się ze czcią poprzez całą głębię swej wiary w odkupienie. Pochyla się zarazem całą głębią tej wiary, którą ogarnia w sobie samym niewypowiedzianą tajemnicę Ciała Chrystusa” (*ibidem*, nr 24).

⁸⁰ *Ibidem*, nr 26.

⁸¹ Trafnie zobrazował to Isaac Bashevis Singer w monologu jednego ze swych bohaterów, którzy przeżyli Holokaust: „po tym, co się stało, trzeba być kompletnym idiotą i człowiekiem pozbawionym wrażliwości, żeby wierzyć w Boga i w te wszystkie bzdury [...] wiara w miłosiernego Boga to najgorsza zdrada wobec ofiar. Przyjechał tu rabin z Ameryki i głosił, że sześć milionów Żydów siedzi w Raju, objada się mięsem lewiatana i studiuje z aniołami Torę. Nie trzeba być psychologiem, żeby rozumieć, co mają kompensować takie przekonania. [...] Gdyby naprawdę istniało życie pozagrobowe, byłoby to największe okrucieństwo. Po cóż dusza ma pamiętać nędzę swojego istnienia? Czy to byłoby wspaniałe, gdyby dusza mojego ojca nadal żyła i

Nasza wrażliwość rozmija się w ten sposób z religią, która dostrzega w cierpieniu sens zbawczy. Problemem jest także to, że chrześcijaństwo widzi głównie cierpienie ludzi, pomijając cierpienie zwierząt. Ludzie tymczasem żyją obietnicą życia przyszłego, zwierzęta zaś, które nie zgrzeszyły, takiej pociechy mieć nie mogą. W jakiejś zatem mierze chrześcijaństwo jest religią gatunkowego szowinizmu, mimo iż – zgodnie z kreacjonizmem – zwierzęta są Bożymi stworzeniami, których los nie może być obojętny miłosiernemu Stwórcy⁸². Jeśli jednak wierzyć Księdze Rodzaju, to właśnie człowiekowi Bóg oddał ziemię w posiadanie.

Współcześnie widać próby uwolnienia się od gatunkowego szowinizmu; przykład ludzi dobrowolnie stających się wegetarianami czy weganami pokazuje, że zaczynamy (jako gatunek) czuć się winni temu, jak traktujemy zwierzęta. Chociaż zatem dużym postępem moralnym było złożenie ofiary Bogu z jagnięcia a nie z syna, to jednak równie postępową była ofiara z płodów ziemi, złożona przez Kaina, w stosunku do ofiary ze zwierząt, złożonej przez Abła. Skoro jednak Bóg przyjął ofiarę Abła, to wydaje się nieczuły na los zwierząt⁸³. Dzisiaj jednak, kiedy dostrzegamy moralną podmiotowość zwierząt, przypisując im prawo do niecierpienia, wielu ludziom bliższy jest Bóg zatroskany o wszystkie istoty żywe, niż tylko o człowieka⁸⁴.

pamiętała, jak współnik go okradł, jak spalił się jego dom, jak moja siostra Mirele umarła przy porodzie, a potem getta, obozy i nazistowskie piece? Jeśli w naturze istnieje jakakolwiek sprawiedliwość, to jest nią zanik duszy w chwili rozkładu ciała. Nie rozumiem, jak można uważać inaczej” (I.B. Singer, *Nauczyciel*, [w:] *idem*, *Przyjaciel Kafki*, przeł. E. Petrajtis-O’Neill, Muza, Warszawa 2004, s. 114-115). Szerzej na temat niemożliwości odkupienia zła pisałem w artykule *Zło a życie wieczne. Czy zbawienie usprawiedliwia cierpienie w życiu doczesnym?*, [w:] J. Brejda, D. Kacprzak, J. Madejski, B.M. Wolska, red., *Adlojada. Biografia i świadectwo*, Muzeum Narodowe w Szczecinie, Szczecin 2013, s. 13-18.

⁸² Na ten argument powoływał się już Michel de Montaigne, protestując przeciwko zabijaniu zwierząt dla rozrywki. Szerzej na ten temat pisałem w artykule *Śmierć człowieka a śmierć zwierząt. Stanowisko Montaigne’a*, złożonym do druku w pracy zbiorowej na temat relacji między życiem psychicznym ludzi i zwierząt, przygotowywanej przez Arkadiusza Guta.

⁸³ „Abel był pasterzem trzód, a Kain uprawiał rolę. Po pewnym czasie Kain złożył Jahwe ofiarę z płodów roli. Abel także złożył w ofierze pierworodne zwierzęta ze swej trzody i tłuszcz z nich. Jahwe wejrzał łaskawie na Abła i na jego ofiarę, na Kaina zaś i na jego ofiarę nie wejrzał” (Rdz 4, 2-5). Pomijam w tej chwili kwestię arbitralnego wyboru Boga, który przyjmuje ofiarę Abła, nie przyjmuje jednak ofiary Kaina, chociaż tekst milczy na temat jego jakiegokolwiek winy; znaczy to, że Kain nie dlatego został odtrącony przez Jahwe, że zgrzeszył, lecz zgrzeszył dlatego (zabijając Abła), że został odtrącony przez Jahwe. Możliwe też, że mamy tu do czynienia z usankcjonowaniem własnego sposobu życia przez plemiona semickie, które były plemionami pasterskimi, żyjąc głównie z hodowli zwierząt. W Księdze Kapłańskiej (zwłaszcza w pierwszych trzech rozdziałach) mamy opis rodzajów ofiar składanych Jahwe; ofiary dziękczynne i przebłagalne są dalej składane ze zwierząt. W Księdze Psalmów z kolei mowa, że Bóg nie chce ofiary ze zwierząt, ale z serca (Ps 50, 7-15). W *Salvifici doloris* o losie zwierząt wspomniał Jan Paweł II, chociaż cierpienie uznał za specyficzny rys bytu ludzkiego (nr 2, 9).

⁸⁴ Eschatologiczne problemy związane z kwestią zwierząt, omówiłem w książce *Życie wieczne. Przyczynek do eschatologii filozoficznej*, W drodze, Poznań – Kraków 2013.

Wniosek: perspektywy chrześcijaństwa

Nie ma wątpliwości, że wiele naszych pojęć moralnych, chociażby nakaz przebaczenia czy miłowania nieprzyjaciół, zawdzięczamy chrześcijaństwu. Jeśli nawet pominiemy wskazaną wyżej ich dwuznaczność, widząc w nich pozytywne wzorce moralne, to jednak, kiedy używamy ich do oceny samego chrześcijaństwa (zarówno w wymiarze instytucjonalnym, jak i doktrynalnym), okazuje się, że religia ta ich nie spełnia. Ponieważ zaś trudno wierzyć w Boga, który czyni coś, czego sam ludziom zakazuje lub czego ludzie z racji moralnych zaakceptować nie mogą, kryzys chrześcijaństwa będzie się pogłębiać.

Z perspektywy historyka upadek każdej religii jest oczywisty; nawet bowiem, jeśli nie istnieją deterministyczne prawa dziejów, to i tak żaden system kulturowy nie trwa wiecznie. Ta banalna prawda dotyczy także chrześcijaństwa, chociaż z pewnością jego żarliwym wyznawcom z taką diagnozą trudno się pogodzić. Niezależnie bowiem od wyraźnego kurczenia się wpływów religii chrześcijańskiej w świecie, chrześcijanie wierzą, że krzyż, który przetrwał dwa tysiące lat, przetrwa do końca ludzkich dziejów. Wiara ta nie jest zresztą cechą jedynie ludzi religijnych, podobnemu złudzeniu ulegali też niewierzący. Przykładem może być cytowany Diderot, który wieszczyl historyczny kres każdej religii objawionej, wieczne trwanie przypisując jedynie religii naturalnej:

Wszystko, co się kiedyś zaczęło, będzie miało swój koniec; to, co nie miało żadnego początku, nie skończy się nigdy. Otóż chrześcijaństwo zaczęło się kiedyś i judaizm kiedyś się zaczął, i nie istnieje na świecie ani jedna religia, której data powstania nie byłaby znana, z wyjątkiem religii naturalnej; zatem ona jedna nie skończy się nigdy, a wszystkie inne przeminą.⁸⁵

Niewykluczone, że wiara w wieczność wyznawanej przez nas prawdy jest jedną z nieusuwalnych cech ludzkiej natury. Możliwe też, że wynika z niezgody człowieka na przemijanie i śmierć; niezdolny pogodzić się z własną skończonością, człowiek chce ufać, że przynajmniej prawda, w którą wierzy, jest wieczna.

W czasach kryzysu religii modna jest nie tylko pesymistyczna wizja końca dziejów, lecz także nowa nadzieja, związana z postulatem odnowy, reformy czy powrotu do źródeł. Jak jednak uczy historia, próby zreformowania religii zwykle kończą się ustanowieniem nowej, która z perspektywy religii wyjściowej jest herezją. Ilustruje to projekt reformy podjętej przez Lutera, który początkowo nie zamierzał występować z Kościoła rzymskiego; ostatecznie jednak doprowadził do powstania wielu Kościołów protestanckich. Podobnie Jezus nie przyszedł znieść Starego Testamentu, lecz jedynie go wypełnić, w rzeczywistości jednak ustanowił nową religię, z perspektywy wyznawców judaizmu oznaczającą bluźnierstwo. Fakty te sugerują, że chrześcijaństwo zniknie w przyszłości tak samo, jak zniknęła religia orficka bądź też wyłoni z siebie nową religię. Osobiście za bardziej prawdopodobny uważam ten drugi scenariusz, chrześcijaństwo bowiem,

⁸⁵ D. Diderot, *O wystarczalności religii naturalnej*, s. 72.

także pod wpływem innych religii (zwłaszcza hinduizmu czy buddyzmu), może przekształcić się w jakąś postać religii panteistycznej czy też religii immanentnego Logosu⁸⁶. Ten scenariusz byłby zresztą zgodny z naturą chrześcijaństwa, które proklamuje nie tylko radykalną transcendencję Boga, lecz także Jego immanentną obecność w świecie⁸⁷. Możliwe zresztą, że taki scenariusz byłby jeszcze w dużo głębszym sensie zgodny z zasadniczym przesłaniem chrześcijaństwa, które nieustannie podkreśla epistemologiczną transcendencję Boga; wobec czego zdaje się pośrednio przyznawać, że każdy Jego obraz jest fałszywy a na pewno – bardzo ograniczony i antropocentryczny⁸⁸. Z tego powodu absolutyzacja jakiegokolwiek pojęcia Boga, także pojęć Boga charakterystycznych dla chrześcijaństwa, byłaby formą idolatrii⁸⁹. Wówczas jednak chrześcijaństwo mogłoby stanowić jedną z ożywczych sił, które takiej idolatrii się przeciwstawiają. Chrześcijaństwo bowiem, jak podkreśla Ratzinger,

[...] nie staje po stronie człowieka religijnego, konserwatywnego, przestrzegającego reguł gry obowiązujących w odziedziczonych przez niego instytucjach. Chrześcijańskie odrzucenie bożków jest raczej opcją buntownika, który ze względu na sumienie ma odwagę wyjść poza granice własnych przyzwyczajęń.⁹⁰

Nie ma wątpliwości, że ten krytycyzm czy nawet bunt, powinien być także krytycyzmem i buntem wobec własnej religii. Taki scenariusz z pewnością pozwoliłby oczyścić nasze wyobrażenia o Bogu z elementów mitologicznych, magicznych i idolatrycznych; ostatecznie bowiem „centrum życia religijnego [...] jest nie wiara, nie doświadczenie mistyczne, nie Kościół, nie doktryna, nie liturgia, nie teologia, lecz Bóg”⁹¹. Niestety, trzeba również pamiętać, że bez wiary, bez liturgii, bez doktryny a nade wszystko – bez instytucji stojącej na ich straży, żadna religia nie ma szansy przetrwać; to instytucja bowiem nadaje tożsamość religijnej wspólnoty. Niewykluczone zatem, że krytycyzm wobec religii nie bę-

⁸⁶ Prezydent Indii Radhakrishnan przewidywał rozwój religii ducha, łączącej w sobie dotychczasowe tradycje religijne, opartej raczej na indywidualnych przeżyciach mistycznych, niż na sprawowaniu społecznego kultu (J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja*, s. 21).

⁸⁷ Próbę obrony takiej wizji chrześcijańskiego Boga zawiera książka Krzysztofa Mecha *Logos wiary. Między boskością a racjonalnością*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2008. Pewne uwagi polemiczne wobec tej książki zawarłem w tekście *Rozum zakorzeniony w boskości?*, „Analiza i Egzystencja”, nr 10, 2009, s. 227-237. Autor odpowiedział na nie w tekście *Odpowiedź na recenzję Ireneusza Ziemińskiego*, „Analiza i Egzystencja”, nr 13, 2011, s. 107-119.

⁸⁸ „Ponieważ nasze poznanie Boga jest ograniczone, ograniczeniom podlega również nasz język, którym mówimy o Bogu. Nie możemy określać Boga inaczej, jak tylko biorąc za punkt wyjścia stworzenie, i to tylko według naszego ludzkiego, ograniczonego sposobu poznania i myślenia” (*Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 40).

⁸⁹ Według Karla Bartha każda religia jest idolatrią, każdy zaś obraz Boga – fałszem; kiedy zatem mówimy o Bogu, to nie o Bogu mówimy. „Bóg! Nie wiemy, co mówimy, gdy powiadamy to słowo. Kto wierzy, ten wie, że nie wiemy tego” (K. Barth, *Noc*, przeł. G. Sowiński, „Znak”, 44 (1992), nr 7 (446), s. 30).

⁹⁰ J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja*, s. 19. Z tego powodu można mieć nadzieję, że w przyszłości będzie się zmniejszać rola aspektów narodowych i konfesyjnych w chrześcijaństwie; ludzie będą zatem mniej katolikami czy protestantami a bardziej chrześcijanami (S. Awierincew, *Przyszłość chrześcijaństwa w Europie (próba orientacji)*, przeł. R. Mazurkiewicz, „Znak”, 47 [1995], nr 3 [478], s. 12).

⁹¹ K. Dorosz, *op. cit.*, s. 7.

dzie skutkował jedynie porzucaniem poszczególnych elementów doktrynalnych czy reformy instytucji, lecz doprowadzi w przyszłości do całkowitej eliminacji pojęcia Boga z kultury, co mogłoby sugerować, że – zgodnie z proklamacjami i nadziejami tzw. nowych ateistów – zmierzamy w kierunku świata bez religii, przynajmniej bez takiej religii, jaką było przez dwa tysiące lat chrześcijaństwo.

Ireneusz Ziemiński

Crisis of Christianity from Philosophy of Religion's Perspective

Abstract

The author discusses two aspects of contemporary Christianity's crisis – institutional and doctrinal. The institutional crisis is linked to the existence of numerous Christian denominations and churches, all of which claim to be the only church established by Jesus Christ and fully adhering to His teachings. This multitude of churches makes it impossible to answer the question: which (if any) is the authentic church. Because none of them can abandon their conviction about their own uniqueness and their teachings being right, the effectiveness of ecumenical dialogue is doubtful. The main sign of the doctrinal crisis is Christ's sacrifice, which goes against our basic moral intuitions; it is difficult to reconcile with sinners being saved for the price of suffering and death of the absolutely innocent one.

Keywords: church, Christianity, God, evil, salvation, sacrifice.