

Jacek Jarocki

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Kryzys chrześcijaństwa w kontekście doświadczenia religijnego¹

W artykule *Kryzys chrześcijaństwa z perspektywy filozofii religii* Ireneusz Ziemiński diagnozuje dwa główne problemy religii chrześcijańskiej, upatrując w nich możliwego powodu jej przyszłego upadku, a przynajmniej bodźca do radykalnej przebudowy. Choć zgadzam się z tezą, co do istnienia problemu oraz skutków, jakie może on wywołać, uważam, że jego przyczyna jest inna. W tym tekście zamierzam wskazać, że główną winę za kryzys chrześcijaństwa ponosi samo chrześcijaństwo, które na przestrzeni wieków stało się zbiorem teoretycznych prawd, nieuwzględniających duchowych doświadczeń jednostki. W rezultacie nie jest ono w stanie sprostać potrzebom współczesnego człowieka, a wręcz prowadzi do ich marginalizacji.

1. Wokół instytucji i doktryny

Zdaniem Ziemińskiego, współczesny kryzys chrześcijaństwa spowodowany jest dwoma rodzajami problemów: instytucjonalnymi i doktrynalnymi. Te pierwsze dotyczą głównie „natury Kościoła jako instytucji stojącej na straży objawienia”². W ich poczet zaliczają się: trudność z niezależnym uzasadnieniem twierdzenia o jedyności Kościoła, sprzeczność hierarchicznej struktury kościelnej ze współczesnym, demokratycznym wyobrażeniem władzy oraz niejednoznaczność etyki chrześcijańskiej, opartej na mętnym – w ocenie Ziemińskiego – przykazaniu miłości bliźniego. Istotą problemów doktrynalnych jest natomiast negatywna

¹ Badania sfinansowano ze środków przyznanego przez Fundację na Rzecz Nauki Polskiej grantu „Mistrz”, kierowanego przez prof. dr. hab. Piotra Gutowskiego.

² Ziemiński 2014, s. 112.

odpowiedź na pytanie, „czy chrześcijaństwo jest w stanie spełnić nasze intuicje moralne”³. Zdaniem autora, za taką odpowiedzią przemawiają trzy kolejne argumenty: niesprawiedliwość biblijnej nauki o wiecznym potępieniu grzeszników, niemożliwość racjonalnej wykładni, w jaki sposób śmierć niewinnego Chrystusa miałyby zbawić winnych ludzi oraz fakt niszczącego człowieka cierpienia, którego najjaskrawszym przykładem jest Holocaust.

Nietrudno zauważyć, że podział na problemy instytucjonalne i doktrynalne nie jest rozłączny. Zagadnienie rozumienia przykazania miłości bliźniego bez wątplenia podpada pod kategorię problemów doktrynalnych; to samo dałoby się być może orzec o niedemokratyczności struktur kościelnych, jeżeli demokrację uzna się za wartość o charakterze moralnym. Bez względu jednak na to, ogólna linia argumentacji Ziemińskiego polega na wskazaniu, że substancjalne twierdzenia Kościoła, zarówno w wymiarze jego organizacji, jak i nauki, stały się w najlepszym razie nieatrakcyjne lub niezrozumiałe, w najgorszym zaś – sprzeczne z intuicjami moralnymi współczesnego mieszkańca zachodniego świata. Głęboki kryzys chrześcijaństwa wydaje się być zatem naturalną konsekwencją owego konfliktu wartości, zwłaszcza że – jak wynika z obserwacji historycznych – „porzucamy naszych bogów, kiedy okazują się gorsi od nas, to znaczy, kiedy ich działania kłócą się z naszą moralną wrażliwością”⁴.

Z powyższych fragmentów wynika, że Ziemiński uważa wskazane problemy chrześcijaństwa za warunki konieczne i wystarczające zaistnienia kryzysu⁵. Wydaje się jednak, że trudności instytucjonalne i doktrynalne nie spełniają takiej funkcji – w rzeczy samej nie są one przyczyną kryzysu, lecz skutkiem procesu, którego natura jest znacznie głębsza. Zanim jednak przedstawię alternatywne ujęcie, uzasadniające to twierdzenie, wskażę, dlaczego kłopotliwe kwestie instytucji i doktryny nie są warunkiem wystarczającym do zaistnienia kryzysu.

Najprostsza odpowiedź na pytanie, dlaczego przytoczone wyżej problemy instytucjonalne nie mogą spowodować kryzysu chrześcijaństwa, brzmi, iż nie są one charakterystyczne wyłącznie dla chrześcijaństwa. Twierdzenie to jest na tyle oczywiste, iż zgadza się z nim sam Ziemiński. W odniesieniu do zagadnienia jedyności Kościoła pisze on, iż „żaden kościół nie mógłby istnieć [...] bez założenia, że został ustanowiony przez Boga i że jest Kościołem jedynym”⁶. Nawiązując do twierdzenia, iż „idea Bożego usankcjonowania czyjejkolwiek władzy jest nie do przyjęcia”, zauważa on jednocześnie (w przypisie 34.), że „problem nadprzyrodzonego charakteru przywództwa jest obecny także w innych wyznaniach chrześcijańskich oraz innych religiach, chociażby w buddyzmie”⁷. Odnośnie zaś

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*, s. 129.

⁵ Zob. *Ibidem*, s. 110, gdzie Ziemiński *implicite* stwierdza, że – w przeciwieństwie do innych zjawisk, np. skandali pedofilskich – wskazane problemy są istotą kryzysu chrześcijaństwa.

⁶ *Ibidem*, s. 114.

⁷ *Ibidem*, s. 120.

do kłopotów z uzasadnieniem nakazów i zakazów moralnych poprzez chwiejne przykazanie miłości bliźniego, autor dodaje: „dwuznaczność przykazania miłości jako formalnej zasady etycznej nie musi być istotnym problemem dla religii chrześcijańskiej, [...] [bowiem] wszystkie zasady etyczne są podobnie dwuznaczne”⁸. Ostatecznie zatem czynniki, które miałyby być instytucjonalnymi przyczynami kryzysu kościoła chrześcijańskiego, okazują się być cechą znacznej większości niechrześcijańskich systemów religijnych. Skoro jednak systemy te nie przeżywają kryzysu, owe czynniki stanowią niewystarczającą przyczynę zjawiska, które Ziemiński określa jako kryzys.

Podobnej argumentacji nie da się zastosować w przypadku trudności doktrynalnych, gdyż są one charakterystyczne wyłącznie dla chrześcijaństwa, zaś każda próba odniesienia ich do innej religii mogłaby spotkać się ze słusznym zarzutem błędnej analogii. Wydaje się jednak, że odpowiednie porównanie można przeprowadzić w obrębie samego chrześcijaństwa, odwołując się do jego historii. Pytanie zatem brzmi: jeżeli czynniki doktrynalne stanowią warunek wystarczający zajścia kryzysu, dlaczego nie były one powodem masowego upadku religijności w poprzednich stuleciach? Ziemiński zdaje się *implicite* odpowiadać na tak postawione pytanie zauważając, iż „ludzie są istotami na tyle racjonalnymi i moralnie wrażliwymi, że – uświadomiwszy sobie zło wyznawanej dotąd religii – będą od niej odchodzić”⁹. Innymi słowy, wierzący chrześcijanie poprzednich epok nie dysponowali odpowiednio wykształconym zmysłem moralnym, by zrozumieć, że ich religia popada w sprzeczność z bardziej wysublimowanymi nakazami etycznymi (np. niezadawania cierpienia zwierzętom, na który to przykład powołuje się Ziemiński). Oczywiście taka interpretacja jest niezyczliwa zarówno dla religii, jak i dla jej wyznawców. Twierdzenie to można jednak osłabić poprzez uznanie, iż moralność ma charakter zarazem dynamiczny i społeczny. Oznacza to, że religia chrześcijańska wraz ze swymi – niemoralnymi z dzisiejszego punktu widzenia – zasadami znajdowała powszechny posłuch nie dlatego, iż żyjący niegdyś ludzie byli mniej moralni niż my, ale dlatego, iż adaptowali się oni do moralności własnych czasów. W ten sposób Arystoteles, jeden z najwybitniejszych etyków starożytności, nie widział nic złego w niewolnictwie, zaś ubogiej ludności pierwszych wieków naszej ery nie przeszkadzała niesprawiedliwość wiecznej kary za grzechy popełnione w skończonym życiu¹⁰. Nie zmienia to jednak faktu – kon-

⁸ *Ibidem*, s. 126.

⁹ *Ibidem*, s. 112.

¹⁰ To, czy Ziemiński istotnie chciałby osłabić swoje twierdzenie na rzecz ewolucyjnego rozumienia moralności jest kwestią otwartą. W jednym miejscu (*Ibidem*) pisze on bowiem, że intuicje moralne, które neguje chrześcijaństwo, mają charakter podstawowy. Sugeruje to, że ich odrzucanie przez ludzi poprzednich epok jest ewidentnym przykładem ślepoty moralnej. Z drugiej strony jednak, taką osłabioną interpretację zdaje się przyjmować Ziemiński w innym miejscu, (*Ibidem*, s. 130), gdzie pisze, że obraz Boga karzącego wiecznym piekłem „był atrakcyjny dla niewolników i ludzi wykluczonych ze społeczeństwa, pozwalał im bowiem ufać, że po śmierci trafią do nieba, a ich prześladowcy – do piekła”. Nawiasem mówiąc, powstaje w tym miejscu inne jeszcze pytanie: skoro kryzys religii zależy od kształtowanej społecznie wrażliwości etycznej, to czy istotnie można mówić o czysto wewnętrznych czynnikach kryzysu.

kluduje Ziemiński – że religia chrześcijańska kłóci się ze społecznie pojmowaną współczesną wrażliwością moralną.

Można jednak argumentować, że konflikt taki pojawia się tylko wtedy, gdy dynamiczna moralność ściera się ze statycznymi regułami religijnymi. Tymczasem wydaje się, że chrześcijaństwo ma dużą zdolność adaptowania się do ewoluujących zasad etycznych. Przykłady takiej elastyczności w obrębie religii wskazuje sam Ziemiński, kiedy pisze, iż

[...] dosłowna interpretacja całej Biblii jest współcześnie niemożliwa do przyjęcia [...] z uwagi na przykłady okrutnych nakazów, obowiązujących wyznawców Jahwe, zawartych w Księdze Kapłańskiej czy Księdze Powtórzonego Prawa.¹¹

Oznacza to, że za swoistą moralną żywotność religii odpowiada nie to, co literalnie ona głosi, ale to, co można z niej wyinterpretować tak, aby dane nakazy odpowiadały określonemu etapowi moralnego rozwoju ludzkości¹². Uważam, że chrześcijaństwo ma w tym względzie jeszcze dużo do zaoferowania, co zdają się potwierdzać wszelkiego rodzaju ruchy powracające do religii pierwszych chrześcijan czy odwołujące się do atrakcyjnych moralnie wzorców ubóstwa, czystości, a zwłaszcza miłości bliźniego. Choć zatem krytycy chrześcijaństwa mogą powoływać się na wersety Biblii gloryfikujące przemoc i krzywdzenie, apologetyka, hermeneutyka i egzegeza biblijna pozwalają na taką interpretację Objawienia, by odpowiadało ono naszym intuicjom moralnym.

Jeżeli mam rację, oznacza to, że ani problemy instytucjonalne, ani trudności związane z etyczną niezgodnością doktryny i naszych przekonań moralnych nie są powodem wystarczającym, by wywołać kryzys chrześcijaństwa. W takim wypadku należy poszukiwać innych jego przyczyn, które pozwalałyby odpowiedzieć na wyrażone już przez A. MacIntyre pytanie,

[...] dlaczego te same intelektualne trudności raz wydają się trudnościami, ale niczym więcej, bodźcem do badania, ale nie powodem do zwątpienia, a kiedy indziej wydają się ostatecznym i wystarczającym powodem do sceptycyzmu i porzucenia chrześcijaństwa?¹³

Próbie alternatywnej odpowiedzi na pytanie, dlaczego istotnie mamy do czynienia z kryzysem, poświęcona jest reszta tego tekstu.

¹¹ *Ibidem*, s. 111.

¹² Rzecz jasna, można się zastanawiać, czy taka wybiórcza interpretacja Biblii pozwala utrzymać, iż istotnie pochodzi ona od Boga. Komplikację tę jednak pomijam.

¹³ MacIntyre 1992, s. 235,

2. Teoria a praktyka, wiedza a doświadczenie¹⁴

Moja dalsza argumentacja opiera się na ważnym rozróżnieniu dwóch podejść względem religii, które rozstrzygają, co uznaje się za jej naczelną aspekt. Przyjęcie jednego z nich diametralnie zmienia sens drugiego, a to – jak będę wskazywał – może mieć katastrofalne konsekwencje dla współczesnej religii chrześcijańskiej. Pierwsza z postaw ma charakter teoretyczny, czyli oparty na sądach, których prawdziwość lub fałszywość jest z zasady obiektywnie rozstrzygalna i które tworzą koherentny system wiedzy, pozwalający w dalszej kolejności na wyprowadzenie zeń zasad moralnych. Tego rodzaju religijność przypomina pod pewnymi względami teorię naukową, w której znajduje się miejsce na dowody oraz racjonalną argumentację. Druga postawa jest natomiast źródłowo praktyczna, odwołuje się zatem w pierwszej kolejności do działań, bez rozstrzygnięcia o ich racjonalności czy wewnętrznej koherencji. Jej źródłem jest dane indywidualnie, pierwszoosobowo doświadczenie religijne. Oba podejścia wzajemnie się nie wykluczają – ich zantagonizowanie polega raczej na tym, że uznanie zwierzchności teoretycznego wymiaru religii zazwyczaj prowadzi do marginalizacji aspektu praktycznego, zaś uznanie prymatu praktyki czyni z teorii narzędzie jej kierowania.

Pojęcie doświadczenia religijnego, mimo że często wykorzystywane w literaturze filozoficznej¹⁵, obarczone jest ustawiczną, nieusuwalną być może wieloznacznością, stąd warto poświęcić mu więcej miejsca. Choć nie uważam, że podjęta przeze mnie próba jego eksplikacji może zakończyć się powodzeniem, w niniejszym tekście rozumiem je jako swoistą zdolność do głębszego czy szerszego odbierania świata i swojego życia, angażującą głównie czynniki emocjonalne¹⁶. Owo doświadczenie może przejawiać się na przykład w poczuciu wzniosłości czy nabożności, uporządkowania świata, jego piękna lub wrażeniu jedności z czymś większym¹⁷. Dystansuję się zatem od tego, co potocznie rozumie się przez doświadczenie religijne, czyli poczucie obecności bóstwa czy cudowności pewnych zdarzeń. Tak wąsko rozumiane doświadczenie religijne jest ukonkretnionym

¹⁴ Nieocenioną inspiracją dla zawartych w tym podrozdziale poglądów była praca M. Roszyka i M. Walczaka (2016).

¹⁵ Jego pierwsze szersze oraz techniczne użycie przypisuje się Friedrichowi Schellingowi, rozpropagował je zaś William James (2011).

¹⁶ Idę w tym względzie za okazjonalną, ale trafną uwagę T. Carlyle'a (2006, s. 6), który pisze: „religią nazywam nie to wyznanie czy twierdzenie, które jest dla człowieka czymś zewnętrznym lub co najgłębiej wpływa z dziedziny jego rozumowań; religię tworzy dla mnie to, w co człowiek wierzy rzeczywiście i czynnie (często nie wypowiadając tego w twierdzeniach nie tylko dla drugich, lecz nawet samemu sobie), co rzeczywiście i czynnie bierze do serca i uważa za pewnik w swych życiowych związkach z tym tajemniczym wszechświatem i swoich obowiązków, i swego przeznaczenia: to jest właśnie najważniejsze ze wszystkiego, co go dotyczy, co jest w nim stwórcy i przyczyną wszystkiego innego”.

¹⁷ Oczywiście katalog ten w żadnej mierze nie jest kompletny. Wachlarz przeżyć religijnych ma charakter wysoce indywidualny, trudno jest również jasno odróżnić doświadczenia religijne od doświadczeń niereligijnych, zwłaszcza tych, które sytuują się w połowie drogi pomiędzy paradygmatycznymi przypadkami doświadczenia mistycznego z jednej strony i czystego doświadczenia głodu czy potrzeby snu z drugiej.

i niekiedy zwerbalizowanym wyrazem szerszej rozumianego doświadczenia, które ujawnia się przede wszystkim na płaszczyźnie emocjonalnych przeżyć. Odpowiedź na te przeżycia nie ma charakteru teoretycznego, ale praktyczny. Prawdziwym zatem wyrazem i celem doświadczenia religijnego jest określone działanie. Owo działanie jednak wyłamuje się z kategorii prawdziwości lub fałszywości – jako takie stanowi ekspresję pewnej postawy życiowej, niepokojów, lęków lub innych przeżyć.

Mimo pierwotnego rozwoju praktycznej duchowości, obecnej jeszcze w czasach Ojców Kościoła oraz okazjonalnych epizodów mistyków, tradycyjne chrześcijaństwo stało się w swym rdzeniu teorią. Z tego względu religijny obraz świata przypomina pod wieloma względami naukę, dysponującą postulatami, dowodami i argumentami; główna różnica polega na tym, iż dane empiryczne są w przypadku religii zastąpione Objawieniem. Choć teza ta jest kontrowersyjna – choćby z tego względu, że wyjaśnienie naukowe odwołuje się do metodologicznego naturalizmu, religia zaś jest antynaturalistyczna, postulując istnienie bytów spoza porządku przyrody – konflikt metody stosowanej w obu dziedzinach wydaje się pozorny. Racjonalność Boga oraz fakt, iż teologowie wciąż próbują uzupełnić Jego opis bądź zgłębić naturę, zaświadczają, iż stanowi On raczej kolejną *warstwę* wyjaśnienia świata, nie zaś odrębne wyjaśnienie na swych własnych zasadach¹⁸. Intuicję tę podejmuje m.in. John Searle, który zauważa, że gdyby udało się dowieść istnienia Boga, prawdopodobnie nie tylko nie zmieniłoby to stanu nauk szczegółowych, ale zrodziło wiele interesujących pytań, na przykład, czy Bóg podlega zasadzie zachowania energii albo czy Jego działanie da się uzgodnić z klasyczną koncepcją przyczynowości¹⁹. Sytuacja taka nie byłaby możliwa, gdyby nie fakt, że zarówno w dziedzinie nauki, jak i teoretycznie rozumianej religii przyjmuje się zbieżne założenia, dotyczące rozstrzygalności logicznej używanych zdań, respektowania podstawowych zasad logiki, podobnych metod uzasadniania i argumentowania, a nawet – zbieżnej metody interpretacji źródeł (podręcznik fizyki nie tym różni się od Biblii, że ten pierwszy ma treść faktyczną, a drugi alegoryczną czy pobudzającą doświadczenie religijne, ale tym, że teżom zamieszczonym w Biblii na ogół przypisuje się niższy stopień asercji)²⁰.

Również Ziemiński rozumie chrześcijaństwo przede wszystkim jako tego rodzaju teorię, którą obalić można za pomocą wskazywania błędnego koła

¹⁸ Tendencja taka widoczna jest zwłaszcza wśród filozofów przyrody, zdaniem których Bóg (lub pewien Jego aspekt) przejawia się poprzez kosmiczny porządek. Z drugiej strony, uwagi takie wygłasza S. Hawking (1990, s. 161), który twierdzi, że gdybyśmy poznali fundamentalne prawa Natury, poznalibyśmy zarazem umysł Boga.

¹⁹ Searle 1999, s. 64.

²⁰ Zachodzi również interesująca paralela pomiędzy tym, które religie określa się jako pierwotne oraz tym, które poglądy naukowe określa się jako pierwotne. W obu przypadkach uważa się, że jeżeli dany pogląd odchodzi od zdroworozsądkowych intuicji i zaczyna być ujmowany w coraz szerszej siatce teoretycznej, staje się zarazem mniej prymitywny. O ile jednak w przypadku teorii naukowych ceni się postulat prostoty wyjaśnienia oraz wprowadza dodatkowe obostrzenia (np. konieczność uwzględniania danych empirycznych czy predykcji przyszłych wyników), o tyle w religii brak tych obostrzeń może szybko doprowadzić do niekontrolowanego rozrostu teorii, co bynajmniej nie będzie oznaczało, iż jest ona lepsza niż prostsze, „pierwotne” wierzenia.

w uzasadnieniu²¹ lub wewnętrznej niekoherencji²², a przede wszystkim – która rości sobie prawo do prawdziwości bądź fałszywości (i to nie tylko ze względu na racje wewnątrzreligijne, ale również obiektywne)²³. Co więcej, zgadza się on, iż owa teoria jest także podstawą nakazów co do postępowania jednostki – etyka chrześcijańska może być na przykład uzasadniona tylko wtedy, gdy dysponujemy odpowiednim pojęciem (teorią) Boga oraz ukonkretnionym przykazaniem miłości bliźniego²⁴. Dla Ziemińskiego zatem głównym celem religii jest jak najpełniejszy opis tego, co można by nazwać faktami religijnymi, wtórnie uzupełniony nakazami postępowania, zaś jeżeli opis ten nie spełnia podstawowych warunków (z których naczelnym jest uwzględnienie naszych intuicji moralnych), to należy go odrzucić.

Choć autor *Kryzysu chrześcijaństwa* idzie w swym podejściu teoretycznym za główną tendencją kościołów chrześcijańskich, nie zmienia to faktu, iż jest ona destrukcyjna i jako taka stanowi główny powód kryzysu religii w rozwiniętych krajach Zachodu. Posługiwanie się religią jako teorią prowadzi bowiem w pierwszej kolejności do *demistyfikacji* świata, tzn. uczynienia zeń domeny rozumu i wiedzy. Jest jednak oczywiste, że tak rozumiana religia nie ma szans w konkurencji z tezami nauki. Porażka religii nie jest spowodowana faktem, iż – w przeciwieństwie do tez np. fizyki – dane naukowe wsparte są na teoriach, które można by nazwać przynajmniej potencjalnie prawdziwymi²⁵. Uważam raczej, że głównym źródłem poważania dla nauki jest jej praktyczna doniosłość – mówiąc najkrócej, nauka po prostu działa: antybiotyki leczą, samoloty latają, a komputery dokonują skomplikowanych obliczeń. Na tym tle tzw. nauka chrześcijańska jawi się jako przeciwieństwo praktyczności, a wręcz jako – ujmując rzecz w języku Friedricha Nietzschego – negacja życia, która dodatkowo nie niesie za sobą żadnych korzyści, za wyjątkiem mglistej wizji wydedukowanego przez teologów rajy i wiecznej szczęśliwości. Teoria nie może być podstawą religii, zwłaszcza w sytuacji, gdy znajduje ona konkurenta w wyjaśnianiu określonych zjawisk.

Co interesujące, Ziemiński zdaje się dostrzegać konsekwencje podejścia teoretycznego. Zauważa on bowiem, że współcześnie Kościół bardziej niż na życiu wiecznym skupia się na doczesności, a następnie wskazuje domniemaną przyczynę tego zjawiska, stwierdzając, iż owo „przekształcenie religii w moralność jest następstwem załamania wiary w prawdy zbawcze lub przynajmniej – braku języka, za pomocą którego da się je wyrazić”²⁶. Trafnie zatem diagnozuje on przyczynę

²¹ Ziemiński 2014, s. 113.

²² *Ibidem*, s. 121.

²³ *Ibidem*, s. 118.

²⁴ *Ibidem*, s. 123.

²⁵ Z filozoficznego punktu widzenia jest to zagadnienie bardzo kłopotliwe, zaś rezultat toczonych sporów nie jest przesądzony. Dość wspomnieć o koncepcjach Thomasa Kuhna czy Paula Feyerabenda, gdzie orzekanie prawdziwości i fałszywości o teoriach naukowych jest niemożliwe. Inne potencjalne źródło ataku na tezę, że nauka bada rzeczywistość i dociera do prawdy, tkwi we wszelkiego rodzaju koncepcjach neopragmatycznych i antyrealistycznych.

²⁶ *Ibidem*, s. 124.

kryzysu, czyli fakt, że próby wyrażania wszelkich prawd religijnych nieuchronnie skazane są na jałowe powtarzanie teorii, które dla człowieka szczerze wierzącego nie mają wielkiej wartości. Zarazem jednak zaledwie kilka linijek wyżej zarzuca on chrześcijaństwu, iż nie potrafi ono ująć w teorię zagadnienia zbawienia, zaś sama „wiara w życie wieczne jest [...] zawieszona między akceptacją fałszu czy nawet absurdu (literalne rozumienie obrazów mitycznych) a brakiem jakiegokolwiek przedmiotu (pojęcie pozbawione uchwytnej treści)”²⁷. Ziemiński uznaje zatem, że wiara w życie wieczne może zostać odrzucona, gdy nie jest racjonalna. Twierdzenie takie wydaje się jednak trudne do przyjęcia, jeżeli uwzględnimy, na jakie potrzeby istotnie odpowiada koncepcja zbawienia. Jak pisze Paweł Okołoński,

[...] nie jest religia zbytkiem, luksusem, darem ofiarowanym szczęściarzom – jest koniecznością. [...] Najlepiej rozumieją ją, bo jej potrzebują, ludzie starzy, umierający (bez względu na wiek) oraz ci, którym śmierć zabrała bliskich.²⁸

Innymi słowy, wiara w zbawienie może stać się przedmiotem namysłu teologa, ale swój sens ujawnia dopiero w kontekście określonego doświadczenia, tzn. pojawienia się emocji, które zmuszają jednostkę do poszukiwania ukojenia, bez względu na to, iż będzie to wymagało „akceptacji fałszu czy nawet absurdu”, które na gruncie teorii byłyby nie do przyjęcia. Kryteria teoretycznego odrzucenia danego twierdzenia nijak się zatem mają do jego akceptacji na poziomie doświadczenia religijnego.

W tej sytuacji jedyną sferą, którą religia chrześcijańska może z pożytkiem dla siebie i wiernych zagospodarować, jest właśnie doświadczenie religijne. Wydaje się to zresztą naturalne, bowiem główną funkcją każdej religii jest zaadaptowanie duchowości swoich wyznawców. Nie sposób jednak dokonać tego poprzez teorię. Jeżeli duchowość ta jest efektem określonych emocji, to jej wyrazem może być głównie (a być może wyłącznie) praktyka, dla której teoria odgrywa rolę drugorzędną. Taką tezę można uzasadnić na dwa sposoby. Zgodnie z pierwszym uzasadnieniem, doświadczenie religijne jest analogiczne do innych doświadczeń, nawet tak elementarnych jak ból głowy. Teoretycznym podejściem do bólu głowy jest zestaw określonych sądów, na przykład: „twój ból spowodowany jest zapewne spadkiem ciśnienia”, „niedługo przestanie cię boleć” lub „tak naprawdę twój ból to pobudzenie włókien C”. Ewidentnie jednak żadna z tych teoretycznych odpowiedzi nie jest adekwatną reakcją na doświadczenie bólu głowy – takową może być tylko praktyczne działanie samego podmiotu, na przykład zażycie środka przeciwbólowego. Drugie uzasadnienie odwołuje się do różnicy pomiędzy człowiekiem, rozumianym jako subiektywny punkt widzenia, a obiektywną teorią, która – choć może uzasadniać udział w praktykach religijnych czy nawet dowodzić poprawności określonych wierzeń – bez adekwatnego doświadczenia religijnego pozostaje pusta, nie spełniając żadnej doniosłej dla podmiotu funkcji. Tego rodzaju religijność, oparta na znajomości prawd wiary i ich intelektualnej

²⁷ *Ibidem*, s. 127 i n.

²⁸ Okołoński 2015, s. 199.

akceptacji, wraz z towarzyszącymi tej akceptacji działaniami, z trudem nazwać można wiarą. Wątpliwe jest również, by jakkolwiek religia istotnie życzyła sobie wiernych, którzy wypełniają wszelkie narzucane przez teorię powinności, lecz nie interioryzują żadnego z elementów doktryny²⁹.

Należy poczynić w tym miejscu zastrzeżenie, że rzeczona praktyka nie jest ściśle związana z określonymi rytuałami (np. modlitwą). Uwaga ta jest istotna, gdyż uchyla ona potencjalny zarzut, że praktyka religijna uzależniona jest od teorii, a zatem teoria odgrywa naczelną rolę przy kształtowaniu praktycznych przejawów doświadczenia religijnego. Aby istotnie tak było, sankcjonowana teoretycznie praktyka musiałaby być celem samym w sobie. Tymczasem w znacznej większości przypadków wydaje się, że jest ona jedynie środkiem do celu, którym jest przestrzeganie teoretycznie wypracowanych reguł wiary. By posłużyć się przykładem, rozważmy modlitwę. Może mieć ona trojaki wymiar:

- (a) jako cel sam w sobie – należy się modlić, bowiem tak nakazuje zewnętrzna instancja (np. wychowanie);
- (b) jako środek do celu motywowanego teoretycznie – należy się modlić, aby na przykład uniknąć piekła;
- (c) jako wyraz doświadczenia religijnego – modlitwa staje się wyrazem emocji podmiotu w określonych sytuacjach.

W pierwszym przypadku zastosowania nie ma ani teoria, ani doświadczenie, gdyż działanie jest jedynie czynnością nawykową. W drugim przypadku człowiek podejmuje określone działanie po to, by spełnić oczekiwania stawiane przez teorię Boga lub wymogi doktryny – i choć może mu w tym towarzyszyć przekonanie o słuszności modlitwy czy jej pozytywnym wpływie na jego duchowość, to ma ono charakter drugorzędny. Trzeci przypadek jest natomiast paradygmatyczny dla doświadczenia religijnego, gdzie emocjonalna potrzeba prowadzi do określonej praktyki, dla której treść teoretyczna stanowi jedynie ukierunkowanie, nie zaś uwarunkowanie. Tylko w tej sytuacji modlitwa jest celem samym w sobie, stanowiąc praktyczny wyraz doświadczenia religijnego, który ma wzbogacać duchowo jednostkę i stać się podstawowym sposobem doświadczenia świata.

Podsumowując: jeżeli nie chcemy wypaczyć sedna religii, musimy uznać, że nie jest ona możliwa bez doświadczenia religijnego. Tymczasem owo doświadczenie może zostać zaspokojone nie teorią, ale przede wszystkim praktyką. Co więcej, przyjęcie podejścia teoretycznego czyni z doświadczenia aspekt drugorzędny, podległy wymogom racjonalności i bezwzględnej prawdziwości. Wniosek płynący z dotychczasowych rozważań jest zatem następujący: religia będąca głównie teorią nie spełnia swojej podstawowej funkcji. W takiej sytuacji znajduje

²⁹ Warto w tym miejscu odwołać się do przykładów innych niż chrześcijaństwo (czy – szerzej – wierzeń kręgu śródziemnomorskiego), gdyż wartościowej perspektywy co do rozumienia religii dostarczają również badania antropologiczne. Jedną z klasycznych prac, w której autor broni głoszonego przeze mnie poglądu, napisał E.R. Leach (1954). Twierdzi on m.in., iż „postawienie pytania o treść wiary, która nie jest zawarta w treści rytuału, jest nonsensem” (cyt. za MacIntyre 1992, s. 229).

się właśnie współczesne chrześcijaństwo w świecie zachodnim – i w tym właśnie fakcie należy upatrywać głównej przyczyny jego kryzysu.

3. Doświadczenie religijne – czy naprawdę mamy kryzys?

Naturalne pytanie, jakie pojawia się w tym miejscu, brzmi: czy jedną z bezpośrednich przyczyn kryzysu chrześcijaństwa nie jest zanik doświadczenia religijnego? Może być však i tak, że to postępujący duchowy nihilizm jest główną przyczyną coraz większej sekularyzacji społeczeństw zachodnich. Odpowiedź, jaką chciałbym zaproponować, jest dwójaka: po pierwsze, wydaje się, że nie ma mocnych przesłanek, by ogłaszać zmierzch doświadczenia religijnego, po wtóre zaś, jeżeli można wskazać oznaki kryzysu doświadczenia religijnego, to jedną z jego głównych przyczyn jest teoretyczne podejście do religii.

Zacznę od pierwszego twierdzenia. W jednej ze swych książek przywołany już wcześniej John Searle zauważa, iż „*pragnienie* religii jest tak silne jak zawsze i przybiera najróżniejsze dziwaczne formy”³⁰. Trudno nie zgodzić się z tą diagnozą, zwłaszcza jeżeli pod uwagę weźmie się wzrost popularności nowoczesnych ruchów religijnych (*New Age*) czy systemów filozoficzno-religijnych Wschodu (buddyzm). Najwyraźniej jedynie chrześcijaństwo zachodnie boryka się z odpływem wiernych, co wydaje się zrozumiałe, gdyż charakterystyczna dla ujęcia teoretycznego konieczność przestrzegania surowych zasad, z którą nie wiąże się żadne ubogacenie duchowości, jest wysoce nieatrakcyjna dla mieszkańców pierwszego świata. Być może w rygoryzmie nakazów, za którymi nie idzie w parze rozwój doświadczenia religijnego tkwi również przyczyna zmęczenia chrześcijan własną wiarą, które – odwołując się do słów Josepha Ratzingera – podkreśla Ziemiński i które przejawia się w porzucaniu doktryny lub wybiórczej akceptacji jej treści³¹. Bez względu na to, czy przypuszczenie to jest słuszne, niezdolność religii chrześcijańskiej do nieteoretycznego zrealizowania doświadczenia religijnego jest bez wątpienia jedną z możliwych przyczyn koniecznych i wystarczających do wywołania jej kryzysu.

Co więcej, teoretyczne ujmowanie religii prowadzi nie tylko do tego, że staje się ona mniej autentyczna, lecz także degeneruje doświadczenie jednostek, które już je posiadają. Jeżeli zatem stwierdza się dziś kryzys samego doświadczenia religijnego w świecie zachodnim, to głównie dlatego, że do sytuacji tej doprowadziła sama religia. Jej racjonalistyczny, naśladowujący wiedzę charakter tworzy złudne wrażenie, że jest to jedyne akceptowalne podejście do religii. Nic dziwnego, że część jednostek albo popada w skrajność bezrefleksyjnego, czysto intelektualnego wyznawania doktryny, nie dbając zupełnie o rozwój duchowości,

³⁰ Searle 1999, s. 63-64; podkreślenie Searle’a.

³¹ Ziemiński 2014, s. 111.

albo wprost przeciwnie – zniechęcona takim modelem, całkowicie odrzuca religijność, tłumiąc w sobie wszelkie jej przejawy.

W rezultacie ponownie okazuje się, że religia chrześcijańska coraz gorzej spełnia swoją funkcję ruchu, który ma rozwijać duchowość i dokonywać czynnej transformacji życia człowieka, nadając przy tym sens poprzez angażowanie w określone praktyki, nie zaś wykłady z zakresu teologii dogmatycznej. Podejście Ziemińskiego jest właśnie ujęciem kogoś, kto religię postrzega w sposób czysto teoretyczny, a na dodatek – próbuje oceniać jej tezy nie od wewnątrz, lecz od zewnątrz. Autor *Kryzysu chrześcijaństwa* wymaga zatem unikania błędnego koła przy orzekaniu o zasadności roszczenia Kościoła do jedyności, który to problem w obrębie religii w ogóle się nie pojawia, bowiem człowiek wierzący traktuje istnienie Boga danej religii jako prawdę³². Podejście Ziemińskiego nie pozwala dostrzec, że winę za kryzys chrześcijaństwa ponosi taki właśnie sposób myślenia – oparty w pierwszej kolejności na spójności i prawdziwości, nie zaś na praktycznej doniosłości. Mam nadzieję, że w tekście tym udało mi się wykazać, iż podejście racjonalne nie może stanowić istoty systemu wierzeń, gdyż nijak ma się do potrzeb, które religia winna spełniać.

4. Zakończenie

Choć w swoim wywodzie uwzględniłem zarówno tezy, jak i wniosek rozważań Ziemińskiego, mógłby on w odpowiedzi argumentować, iż tytułowa perspektywa filozofii religii w pełni uzasadnia wskazywanie sprzeczności czy niespójności w obrębie doktryny religijnej z perspektywy zewnętrznej względem niej. Pomiędzy pojawiające się w tym miejscu pytanie, czy zastosowanie takiej perspektywy zawsze celnie oddaje treść doktryny³³; nawet jeżeli tak, nie zmienia to faktu, że za każdą filozofią religii stoi określona wizja religijności, która może zostać zrekapitulowana. I taką właśnie rekapitulację, utrzymaną w duchu religijnego non-kognitywizmu, zaproponowałem w swoim tekście. Chciałem przede wszystkim wskazać, że to ujęcie alternatywne lepiej tłumaczy istotę kryzysu, zwłaszcza że praktycznie nie różni się ono od stanowiska Ziemińskiego w diagnozach i konkluzjach. Jedyna różnica ma charakter „przewrotu kopernikańskiego” i dotyczy tego, że w różny sposób postrzegamy religię – Ziemiński jako teorię, która musi

³² Ziemiński wydaje się sprzeciwiać tej tezie na s. 118, gdzie stwierdza, że w obliczu wielości systemów religijnych wierzący nie ma innego sposobu uzasadnienia wyboru swojej wiary niż poprzez powołanie się na wychowanie. Zagadnienie to dotyka kwestii pluralizmu religijnego, która jest zbyt obszerna, by ją tutaj rozważać. Na miejscu wydaje się jednak uwaga, że dylematy kontekstu odkrycia danego systemu wierzeń i zaangażowania weń są znacznie mniej istotne niż kontekst ich uzasadnienia, ten drugi zaś ma mocny fundament przy racjonalnej ocenie twierdzeń religii od wewnątrz.

³³ Problem tego, iż „specyficznie religijne pojęcia [...] nie mają swoich odpowiedników w niereligijnych kontekstach”, rozważa A. MacIntyre (1992). Rozbudowane analizy utrzymane w duchu praktycyzmu na temat m.in. języka religii znaleźć można w klasycznej już pracy Petera Wincha (1995).

spełniać określone wytyczne, ja zaś jako praktykę, u spodu której leży specyficznie (szeroko) pojęte doświadczenie religijne.

Liczę, że zaproponowane spojrzenie na religię jako wzajemną relację teorii i praktyki pozwoli w innym świetle ocenić kryzys chrześcijaństwa. W rzeczy samej, jest to bowiem kryzys realny, który – nierozwiązany – może doprowadzić do postulowanego przez Ziemińskiego upadku tej religii. Jej wyznawcy nie przejdą jednak tam, gdzie będzie dbało się o prawa zwierząt czy demokratycznie wybierało duchownych, lecz tam, gdzie będą oni mogli zrealizować swoją głęboką potrzebę religijności. Obwarowane teologiczną tradycją dwóch tysiącleci kościoły chrześcijańskie są coraz mniej zdolne sprostać temu pragnieniu. Kwestią otwartą pozostaje, czy sytuację tę można zmienić oraz jak głębokich korekt wymagałaby taka zmiana. Nie ulega jednak wątpliwości, że zachodnie chrześcijaństwo znajduje się w kryzysie, przy czym – paradoksalnie – jest to kryzys, który sprowadziło na siebie samo chrześcijaństwo.

Literatura

- Carlyle T., 2006, *Bohaterowie*, Kraków: Zielona Sowa.
- Hawking S., 1990, *Krótką historia czasu*, przeł. P. Amsterdamski, Warszawa: Wydawnictwa Normalizacyjne Alfa.
- James W., 2011, *Odmiany doświadczenia religijnego*, przeł. J. Hempel, Warszawa: Aletheia.
- Leach E.R., 1954, *The Political Systems of Highland Burma*, Harmondsworth: Penguin Books.
- MacIntyre A., 1992, *Czy rozumienie religii można pogodzić z wiarą?*, przeł. M. Grabowska, [w:] E. Mokrzycki (red.), *Racjonalność i styl myślenia*, Warszawa: Wydawnictwo IFIS PAN, s. 218-241.
- Okołowski P., 2015, *Filozofia i los. Szkice tychiczne*, Kraków: Universitas.
- Roszyk M., Walczak M., 2016, *Zamiast wstępu: Manifest praktycyzmu*, [w:] M. Roszyk, M. Walczak (red.), *Powrót do praktyki*, Lublin: Lubelskie Towarzystwo Wittgensteinowskie, s. 11-20.
- Searle J., 1999, *Umysł, język, społeczeństwo*, przeł. D. Cieśla, Warszawa: WAB.
- Winch P., 1995, *Idea nauki o społeczeństwie i jej związki z filozofią*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Ziemiński I., 2014, *Kryzys chrześcijaństwa z perspektywy filozofii religii*, „Filo-Sofija” 25 (2), s. 109-138.

Jacek Jarocki

Crisis of Christianity in Context of Religious Experience

Abstract

In his paper entitled *Crisis of Christianity from Philosophy of Religion's Perspective*, Ireneusz Ziemiński diagnoses two kinds of problems viz. institutional and doctrinal which were the causes of the crisis of Christianity. Although I agree that the problems do occur, I believe that the causes are quite different.

In the first part of my paper, I argue that neither institutional nor doctrinal problems can be the source of the crisis. When it comes to the first, many religions (which do not show any sign of the crisis) might be similarly diagnosed, and in the case of the latter, one seems to presuppose, illegitimately, as I believe, that contemporary societies undergo some change of morality, unprecedented in history. In the second part, I suggest that the crisis has been caused by the religion itself: through centuries Christianity has been transformed into a set of propositions, very similar to scientific theories. Such a structure leaves very little room for fulfilling religious experiences, whereas religious experiences are the main source of religious faith. The only way for Christianity to prevent the crisis is to put more stress on the practical dimension of faith. However, I am not sure, if this solution is applicable.

Keywords: crisis of Christianity, religious experience.

