

Zofia Litwinowicz-Krutnik: *Libido sciendi, quaesitio veritatis*. Kilka (kon)tekstów Renana myśli o religii

Uwierzywszy, że nauka da mu dokładną i niezawodną odpowiedź na wszystko, Renan czyni z niej jedyną prawdziwą religię, tożsamą z prawdą, dobrem i pięknem. Ze wszystkiego, czym można się w życiu zajmować, zdobywanie wiedzy należy do najwyższych kręgów sfery sacrum – pisze Zofia Litwinowicz-Krutnik w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Renan. Pożegnanie z epifanią”.

Myśl i dzieło Ernesta Renana (1823-1892) – filologa, orientalisty, historyka religii, filozofa, pisarza, znanego głównie jako autor „obrazoburczego” *Żywota Jezusa* (1863), będącego pierwszym tomem monumentalnej, ośmiotomowej *Historii początków chrześcijaństwa* (*Histoire des origines du christianisme*, 1863-1881) – bardziej niż kiedykolwiek zasługują na pogłębioną refleksję poprzez kontekstową analizę jego dzieł; przypomina o tym najwybitniejszy współczesny znawca jego twórczości, prof. Jean Balcou z l’Université de Bretagne occidentale, według którego Renan jawi się postać pełna wewnętrznych sprzeczności, „budowniczy racjonalistycznej katedry”, „pozytywistyczny romantyk”[1]. Jako filozof i historyk religii, Renan uosabia walkę racjonalizmu przeciwko Kościołowi; w historii idei utożsamia się go ze scjentyzmem, uznając za jednego z ojców chrześcijaństwa laickiej Trzeciej Republiki[2]. Jednak już w wydanej trzy lata po śmierci biografii (1895) zostaje opisany raczej jako ten, który, wręcz przeciwnie, poprzez swoją nienasyconą ciekawość, zmysł krytyczny i artystyczną wrażliwość stawiał opór ciasnocie pozytywizmu[3]. W istocie, z Augustem Comtem Renan właściwie się nie znał i zdecydowanie odcinał swoją myśl od jego szkoły; w *Przyszłości nauki* (nap. w 1848, wyd. w 1890) podkreśla stanowczo, że jego racjonalizm nie jest tożsamy z ani filozofią pozytywną Auguste’a Comte’a, ani z areligijną krytyką Proudhona[4]. W *Zapiskach z młodości* z lat 1845-1846 pisze zaś, że tak, jak chrześcijaństwa nie byłoby człowieczeństwa, gdyż „było ono niezbędne do edukacji ludzkości”, tak

„nigdy nie osiągnie doskonałości ten, kto nie wychował się w wierze chrześcijańskiej”[5]. Do końca życia pozostaje, jak określa badacz D.G. Charlton, „człowiekiem odurzonym religią”[6].

Na czym polegają wewnętrzne paradoksy Ernesta Renana? Skąd wynikają tak odmienne recepcje jego dzieła? Czy w istocie, jak twierdzi Jean Balcou, jest to wewnętrzna gra „celto-chrześcijanina” i „Akropolczyka”, w której nie chodzi o przeciwieństwa, lecz o „konieczną i odurzającą kompensację”[7]? Jaki był stosunek do religii i duchowości tego, który zaprzeczył bóstwu Chrystusa, a jednak zachował wiarę w Boga i w to, co nazywał „teologią miłości”: wieczną religię ludzkości, religię serca wolną od kapłaństwa i kultu, jedynym słowem, religię absolutną? Czyżby jego wszechogarniające *libido sciendi* – to samo, które doprowadziło go do herezji i odejścia od wiary – było jedynie wariantem hermeneutycznego poszukiwania sensu, *quaerendi veritatis*?

Próba odpowiedzi na te pytania wymagałaby odtworzenia całości kontekstów powstawania jego dzieł. Przekracza to możliwości pojedynczego artykułu, dlatego nam zależy przede wszystkim na prześledzeniu zaledwie kilku kontekstów kształtowania się myśli Renana poprzez pryzmat jej ewolucji: od katolickiego dzieciństwa w Bretanii i marzeń o zostaniu księdzem, poprzez odkrycia filologiczne i zachłyśnięcie się metodami historyczno-krytycznymi, stopniowe odchodzenie od wiary, polemikę z Davidem Straussem i redakcję *Żywota Jezusa*, po jego koncepcję „religii serca”. Zarysowanie złożoności tych kontekstów ma na celu zrozumienie, że wieloaspektowej myśli filologa z Tréguier nie należy redukować do scjentyzmu czy „religii nauki”, nawet jeśli opiera się ona na tych wątpliwych filarach, lecz że jest ona również przepełniona, jak pisze sam Renan w *Przyszłości nauki*, „bezinteresownym poszukiwaniem prawdy, piękna i dobra, realizowaniem nauki, wykonywaniem sztuki i życiem moralnością, co jest dla człowieka taką samą potrzebą, jak zaspokojenie głodu i pragnienia”[8].

„Prawdo, prawdo, nie jesteś ty Bogiem, którego szukam?”

Ernest Renan, urodził się w 1823 r. w małym bretońskim miasteczku Tréguier i został wychowany w głębokiej, prostej i surowej wierze katolickiej. Wpływ bretońskich legend i kult lokalnych świętych – Jean Balcou wspomina m.in. o XIII-wiecznym świętym Iwo czy o świętym Tugdualu, patronie katedry w Tréguier[9] – przyczyniają się do jego wizji wiary przez pryzmat „celtyckiego chrześcijaństwa”, ukształtowanego przez bretońską wrażliwość i estetykę romantyczną. Opiera się ono przede wszystkim na uczuciu, intuicji, ludowej wierze, zawierzeniu – co Renan przekłada na liryzm swoich dzieł o rodzinnej Bretanii: *Duszy bretońskiej* (1854) i autobiograficznych *Wspomnień z dzieciństwa i młodości* (1883). Od tej dziecięcej wiary oddala się podczas siedmiu lat studiów w seminarium Saint-Nicolas-du-Chardonnet w Paryżu pod kierunkiem arcybiskupa Dupanloup, w Issy i w seminarium Saint-Sulpice. Może je rozpocząć dzięki staraniom swojej siostry Henriette, która, aby pomóc bratu opłacić nauki, podejmuje pracę guwernantki w Polsce, w pałacu w Klemensowie, w rodzinie Zamoyskich. Spotkanie z katolicyzmem paryskim stanowi dla Renana szok: surowa, prosta, „granitowa” wiara Bretanii nie odnajduje się w błyskotliwym, intelektualizującym katolicyzmie stolicy.

Młody Renan studiuje nie tylko filozofię i teologię, ale także retorykę, filologię, języki starożytne (hebrajski, syryjski), nauki przyrodnicze i matematykę. Jego nauczycielem hebrajskiego jest teolog Arthur-Marie Le Hir, słynny biblista i orientalista, najwybitniejszy francuski znawca egzegezy katolickiej. Ogromny wpływ wywiera na niego filozofia Hegła, Kanta i Herdera. W wyniku studiów filologicznych nad Starym Testamentem dochodzi do wniosku, że gramatykę, język i retorykę Tory należy uznać za późniejsze niż czasy Mojżesza, w związku z czym nie można uważać go za jej autora, że Księga Izajasza zawiera wewnętrzne nieścisłości językowe wskazujące na to, że jest ona amalgamatem kilku różnych pism, Księga Daniela tak wyraźnie odcina się od pozostałych, że należałoby uznać ją za apokryf, a Księga Judyty jest „niemożliwa” z historycznego punktu widzenia[10]. W związku z tym stwierdza, że judaizm powinno się traktować jako religię ludów prymitywnych, mityczny wytwór wyobraźni i wierzeń pospolitego ludu koczowniczego, niewystarczającą podstawę dla „poważnej” religii. Według niego, tego typu religia stanowi jeszcze zagmatwaną i synkretyczną formę przyszłej religii rozumu, mającą zjednoczyć religijne wierzenia i naukową prawdę. Sama religia rozwija się wedle form historycznych; są to chaotyczny

panteizm, politeizm i monoteizm transcendentnego Boga (judaizm, islam i wczesne chrześcijaństwo). Dopiero od XVIII i początku XIX wieku, w duchu racjonalizmu analitycznego, pisze Renan, zaczyna się odróżniać naukę (tzn. obiektywną prawdę pozbawioną komponentu religijnego) od wiary (czyli znaczenia religijnego pozbawionego naukowej prawdy). Do starć dochodzi jedynie wtedy, gdy ta ostatnia domaga się uznania swoich dogmatów za prawdziwe, obiektywne i niepodważalne[11].

Studia filologiczne nad Biblią i refleksja nad jej nieścisłościami coraz bardziej oddalają go od wiary katolickiej, choć w swojej wrażliwości wciąż pozostaje jej bliski. W notatkach spisanych w grudniu 1843r. czytamy: „Prawda jest moim udziałem, przyjmuję ją jako swoją towarzyszkę, dla niej pozbawiam się wszystkiego, wyrzekam się wszystkich zbędnych rzeczy, aby za nią podążać, by związać się z nią. [...] to właśnie prawdzie się poświęcam, podążę za nią wszędzie, gdzie tylko ją ujrzę [...] Prawdo, prawdo, nie jesteś ty Bogiem, którego szukam?”[12].

Na pensji M. Crouzeta, gdzie mieszka, pracując jako korepetytor, zaprzyjaźnia się z młodym chemikiem Marcellinem Berthelotem, przyszłym laureatem Medalu Copleya i pierwszym konstruktorem bomb kalorymetrycznych, służących do mierzenia ciepła spalania gazów. Dzięki niemu odkrywa rozległość nauk ścisłych, zarażając się pasją do nich. Razem studiują sanskryt w Collège de France pod kierunkiem słynnego językoznawcy i indologa Eugène'a Burnoufa. Wątpliwości i zastrzeżenia wobec dogmatów katolickich, wzbudzone przez studia, a także nowe zainteresowania naukami ścisłymi, powodują, że, jak opisuje w pełnym bóle liście do Aglaé de Saligny z 20 marca 1849r: „[...] każdego dnia w miarę postępów w nauce upad[a] jeden z kamieni węgielnych tego sanktuarium, w którym mieszkał Bóg [jego] dzieciństwa i pierwszej młodości”[13]. Jest to okupione wielkim cierpieniem; młody Ernest dodaje w tym samym liście: „Bóg, który widzi głębię mojej duszy, wie, czy nie pragnę niczego innego niż prawdy i że zamęt moich pasji nigdy nie skalał czystości mojego serca”. To właśnie poszukiwanie obiektywnej prawdy w duchu filozofii Kartezjusza skłania go do odrzucenia wszystkiego, co mogłoby wpłynąć na osąd o rzeczywistości. Nalega na stosowanie obiektywnych metod krytycznych, niczego nie ukrywając, niczego nie zastępując, opisując zarówno fakty absurdalne, jak i wzniosłe. We *Wspomnieniach z*

dzieciństwa i młodości pisze: „Ortodoksja ma odpowiedź na wszystko i nigdy nie chce przyznać się do klęski. Owszem, w niektórych przypadkach to krytyka domaga się, by przyjąć jakąś odpowiedź wątpliwą za prawdziwą. Prawdziwe czasem nie oznacza prawdopodobne. Odpowiedź wątpliwa może być prawdziwa. [...] Kartezjusz nauczył mnie, że pierwszym warunkiem zdobycia prawdy jest nieopowiadanie się pochopnie po żadnej ze stron. Tyko oko całkowicie bezstronne ma możliwość ujrzenia prawdy w porządkach filozoficznym, politycznym i moralnym”[14].

Uwierzywszy, że nauka da mu dokładną i niezawodną odpowiedź na wszystko, Renan czyni z niej jedyną prawdziwą religię, tożsamą z prawdą, dobrem i pięknem. W *Przyszłości nauki*, tomie napisanym w 1848 r., lecz opublikowanym dopiero w 1890 r., kładzie podwaliny tego naukowego paradygmatu, czyniąc z wiedzy religię: „wiedzieć, to zostać wtajemniczonym w Boga”[15]. Ze wszystkiego, czym można się w życiu zajmować, zdobywanie wiedzy należy do najwyższych kręgów sfery *sacrum*. Przekonanie o istnieniu boskości immanentnej w stosunku do świata wynika z jego postawy racjonalizmu idealistycznego, ukształtowanego pod wpływem lektur Hegła, Kanta, eklektyzmu Victora Cousina i idealistycznych pisarzy niemieckich. „Tak samo, jak uważam za niepodważalne, że żaden kaprys, żadna szczególna wola nie ingeruje w strukturę faktów we wszechświecie, tak samo uważam za oczywiste, że świat ma swój cel i dąży do spełnienia się jakiegoś tajemniczego dzieła”, czytamy w pierwszym z *Dialogów filozoficznych*, zredagowanych w roku 1871.

A jednak, w miarę jak pogłębia się jego wiara w naukę, załamuje się jego wiara w Boga. To właśnie w imię wiedzy, w imię prawdy, w przedmowie do *Żywota Jezusa* odrzuca definitywnie możliwość dopuszczenia zjawisk nadprzyrodzonych: „Nie w imię tej czy innej nauki, lecz w imię odwiecznej prawdy wyrzucamy cud z historii. Nie twierdzimy, że cuda są niemożliwe, lecz że dotychczas naukowo nie stwierdzono żadnego”[16].

Renan (nie) taki, jak go widzą? Polemika ze Straussem i *Żywot Jezusa*

Dla francuskich pisarzy katolickich epoki międzywojennej Renan jest przede wszystkim ojcem współczesnego pozytywizmu, plasującym się w tradycji postkantowskiej: Bernanos (1888-1948), autor *Pod słońcem Szatana* (1926) i *Dziennika wiejskiego proboszcza* (1936), otwarcie szydzi z twórcy *Żywota Jezusa* w swojej pierwszej powieści poprzez kreację satyrycznej postaci szkodliwego naukowca, Antoine'a Saint-Marina[17]. W liście z 1920r. do benedyktyna Dom Besse'a potępia pseudointelektualizm filologa z Tréguier, którego dziedzictwa dopatruje się u... Jamesa i Bergsona: „Zawsze przeraża mnie, gdy wykorzystuje się w służbie Prawdy metody manii krytycznych w stylu Renana”[18]. Słowa te pisze w kontekście obawy, że wiara katolicka może rozpaść się pod zbyt silnym strumieniem wyrafinowanych, racjonalistycznych analiz, podczas gdy w jego mniemaniu na Prawdę należy otworzyć się całą swoją istotą[19]. Joseph Malègue (1876-1940), autor powieści-rzek *Augustyn albo Pan jest tu* (1933) i *Czarnych kamieni* (wyd. pośmiertne, 1958), obarcza Renana odpowiedzialnością za zachwianie wiarą kilku pokoleń młodych intelektualistów: to właśnie lektura *Żywota Jezusa*, w którym Renan odmawia Chrystusowi bóstwa, przyczynia się do pierwszego kryzysu duchowego Augustyna Méridier, bohatera jego pierwszej powieści[20]. W swojej korespondencji z lat 1930 z Maude Petre – brytyjską zakonnice i pisarką zaangażowaną w kontrowersje modernistyczne – pisarz łączy wpływ Renana z narodzinami humanizmu ateistycznego, związanego z pozytywizmem i kultem nauki, definitywnie oderwanego od metafizyki. W trylogii *Czarne kamienie* Renan pojawia się jako ten, który przyczynił się do „odduchowienia” świata i zniszczenia tradycji chrześcijańskich opierających się na prostej, niekwestionującej niczego wierze[21]. Ten osąd dzielają teolodzy i krytycy: Charles Moeller uważa, że przemożny wpływ Renana odczuło całe pokolenie intelektualistów przeżywających „kryzys religijny pod znakiem inteligencji”[22], spowodowany lekturą jego dzieł i wynikający z pozornie niemożliwego do pokonania rozżewu między wiarą a odkryciami wynikającymi z historyczno-krytycznych analiz Biblii. Te same resentymenty spowodowały głośne protesty w rodzinnej miejscowości Renana, Tréguier w katolickiej historycznie Bretanii, w departamencie Côtes-d'Armor („Wybrzeże morskiego kraju”), gdy we wrześniu 1903, rok po wyborze na premiera radykała i zagorzałego antyklerykała Émile'a Combesa, odsłonięto jego pomnik na katedralnym placu. Wzburzenie wywołał między innymi napis: „Wielkich rzeczy można dokonać

jedynie dzięki nauce i cnocie. Wyznawana wiara nigdy nie powinna być łańcuchem. Człowiek tworzy piękno z tego, co kocha, a świętość z tego, w co wierzy”[23].

Jednak stosunek Renana do religii, zarówno na poziomie czysto duchowym, jak i instytucjonalnym, pozostaje niezwykle złożony: podobnie jak Alfred Loisy, pierwszoplanowa postać modernizmu katolickiego, do końca życia, nawet po ekskomunice w 1908r., nie zmienił nic w swoim stylu życia i modlił się liturgią godzin, a na nagrobku kazał umieścić wyznanie wierności do końca swego powołaniu: *Tuam in votis tenuit voluntatem*, tak Renan nigdy nie porzucił troski o duchowość i o *sacrum*, do końca życia żywo interesując się sprawami religii. Henri Massis podkreśla wewnętrzny „mistyryzm”[24] obecny w jego myśli jeszcze w 1848 roku, kiedy 25-letni adept filologii pisze *Przyszłość nauki*, swoje scjentystyczne credo, opublikowane dopiero 42 lata później. W momencie zerwania z seminarium Saint-Sulpice, w 1845r., wyznaje w liście do księdza Cognata: „W całym tym zamęcie, wciąż zależy mi na Kościele, mojej starej matce”[25]. Modli się brewiarzem, spędzałyby godziny w kościele, wzrusza go pobożność innych; sam miewa jej nawroty[26].

Renan poddaje religię krytyce jako system myślowy, lecz jednocześnie docenia jako instancję moralną i jednoczącą ludzkie społeczności. *Żywot Jezusa* nie powstaje jako krytyka chrześcijaństwa, lecz jako odpowiedź na *Żywot Jezusa (Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet)* luterńskiego teologa Davida Straussa (1835)[27], negującego historyczność Ewangelii poprzez wykazanie ich historycznej niespójności. W tym samym sensie *L'Évangile et l'Église* Alfreda Loisy – dzieło, które w 1902r. wywołało modernistyczną burzę i ostrą reakcję hierarchii kościelnej – było w zamierzeniu jedynie odpowiedzią na cykl konferencji *Istota chrześcijaństwa (Das Wesen des Christentums)* wygłoszonych w 1900 r. przez wybitnego protestanckiego teologa Adolfa von Harnacka, który, oddzielając Ewangelię od historycznego rozwoju katolicyzmu, wysuwa tezę, że Kościół nie wywodzi się z Ewangelii, lecz jest, jako instytucja późniejsza, jej „zhellenizowaną pochodną”[28].

Strauss usiłuje dowieść, że interpretacja Jezusa jako Mesjasza została „zmitologizowana” przez jego zwolenników, którzy przetransponowali na niego starotestamentalne obietnice. Opowieści o cudach traktuje jako późniejsze „dodatki”, poddane dialektyce mitu. Renan podejmuje wiele z jego tez, ale wiele także refutuje, krytykując metody swojego poprzednika: uważa Straussa bardziej za heglowskiego filozofa niż filologa czy historyka. Twierdzi, że zamiast spróbować zrozumieć i wyjaśnić fakty, zaprzeczył im, aby uczynić je częścią procesu historii opisanego przez Hegla – czyli postawił idee ponad faktami, albo filozofię ponad filologią[29]. Historia składa się z faktów, pisze Renan, a nauka jest tworzona przez historię: literatury, wszechświata, człowieka – ma zatem charakter historyczny. Dlatego Renan sprzeciwia się postulowanemu przez Straussa całkowitemu odrzuceniu historyczności Ewangelii, podkreślając historyczny charakter osoby Jezusa, traktując jako mit „jedynie” fakty nadprzyrodzone, takie jak cuda czy jego boskość. W *Żywocie Jezusa* kwestionuje zatem autorytet Kościoła w zakresie interpretacji Ewangelii, twierdząc, że przywraca „prawdziwy” obraz Jezusa: charyzmatycznego Palestyńczyka, uosabiającego wszystkie pragnienia i tęsknoty swojego narodu, lecz nietożsamego z Bogiem. Jego intencje wywodzą się, *inter alia*, z konfrontacji ze Straussem: według Renana, religia potrzebuje rewolucji polegającej na powrocie do jej początków, czyli do osoby jej założyciela, Jezusa. Strauss jest teologiem, podczas gdy ludziom potrzebny jest historyk; bazuje na osiągnięciach szkoły mitologicznej i pozostaje pod wpływem Hegla, upatrującego w Jezusie najwyższy wyraz ducha ludzkiego w jego przybliżeniu do ducha boskiego, podczas gdy potrzebny jest po prostu biograf Jezusa. W oczach Renana, Strauss odtwarza „Chrystusa *a priori*” z kreacji późnych wierzeń pierwszych wspólnot chrześcijańskich, podczas gdy chodzi o odtworzenie transfiguracji wydarzeń bliskich tym, które zostały przeżyte przez samego Jezusa. Jezus nie jest prostym elementem przyszłej mitologizacji, mówi Renan, jest On żyjącą Osobą – ale nie jest Bogiem. Tym ostatnim stwierdzeniem, wynikającym z zaprzeczenia *a priori* wszystkiego, co nadprzyrodzone, autor *Żywota Jezusa* niweczy swój postulat powrotu do początków chrześcijaństwa i przekracza próg niewiary.

Pomimo krytyki Straussa, podejmuje jego tezę o „mitologizacji” osoby Jezusa przez jego uczniów, formułując hipotezę, że przenieśli oni na Mistrza starotestamentalne legendy mesjańskie[30]. Niezależnie od

ogromnego, niekrytego podziwu dla osoby Jezusa, podkreśla, że przyjście Mesjasza absorbowano wyobraźnię zbiorową narodu hebrajskiego, karmioną m.in. wizją paruzji z Księgi Daniela i apokryficznej Księgi Henocha, do tego stopnia, że przeniesienie starotestamentalnych prorocत्व na postać Jezusa było nieuniknione[31]. Co do cudów – aktów uzdrowień i wypędzania złych duchów – Renan interpretuje je jako przeniesienie na postać Jezusa predyspozycji świętego zdolnego do leczenia chorób, uważanych wówczas, jak utrzymuje, za karę za grzechy[32].

Swoje wywody opiera na kilku hipotezach, które wykląda we wstępie do Żywota Jezusa. Przede wszystkim, według niego, w czasach redakcji Ewangelii przyznawano w narodzie wybranym większą wartość duchowi – wyrażającemu się przede wszystkim poprzez tradycję ustną – niż słowu pisanemu (tu powołuje się na Papiasa, biskupa Hierapolisu, który w I poł. II wieku wspomina o ewangelii Marka i Mateusza jako o zbiorze anegdot, sentencji, niekompletnych i niechronologicznych, krążących w kilku przekładach[33]), a rozwoju teologii chrześcijańskiej nie można zrozumieć bez uwzględniania historii teologii żydowskiej (istniejącej, jak utrzymuje, jedynie w tradycji ustnej od Asmodejczyków do II wieku), gdyż rozwijały się one paralelnie. Dlatego w analizie historii rozwoju idei mesjanistycznej uwzględnia apokryfy Starego Testamentu (zwłaszcza Księgę Henocha, bardzo popularną, jak twierdzi, w otoczeniu Jezusa) oraz Talmud. Następnie zajmuje go tzw. problem synoptyczny, tzn. pragnie uściślić, w kto i w jakich okolicznościach napisał ewangelie synoptyczne i skąd wynikają ich rozbieżności i nieścisłości. Dochodzi do wniosku, że ewangelia Łukasza, ostatnia z synoptycznych, spisana w całości jedynie w języku greckim, najmniej bezosobowa, jest tylko zainspirowaną tekstami jego poprzedników kompilacją *a posteriori*, zaś ewangelia Jana, którego uważa za dogmatyka, apologetyka, a nawet sekciarza, czerpiącego z filozofii synkretycznej i gnostycyzmu, ma na celu przede wszystkim nawrócenie jego przeciwników i jednoczesne przypisanie sobie statusu najbardziej umiłowanego ucznia Jezusa (Renan uważa, że Jan ewangelista celowo pragnie wprowadzić czytelnika w błąd, implicytnie podając się za apostoła Jana – wedle współczesnej egzegezy, w istocie Ewangelia według świętego Jana została napisana najprawdopodobniej przez jego uczniów)[34].

Pomimo swojej krytyki, Renan nie kryje podziwu wobec doniosłej roli nauki Jezusa dla całej ludzkości i dla niego samego, uważając go za najszlachetniejszą, najdoskonalszą moralnie istotę, jaka kiedykolwiek żyła na ziemi – jednego ze świętych, mistyków o moralności otwartej, o których Bergson napisze w 1932r. w *Dwóch źródłach moralności i religii*, że pociągają innych ku górze, przekazując im życiodajny *élan vital*. W oczach Renana jest on tym, który uczynił dla ludzkości „największy krok w kierunku boskości”[35], czytamy w czwartym rozdziale *Żywota Jezusa*. W swoim inauguracyjnym wykładzie w Collège de France, wygłoszonym 22 lutego 1862 r., twierdzi, że Jezus, poświęciwszy się swojemu dziełu z całkowitym zapomnieniem o sobie i z poświęceniem, które nigdy przed nim nie było praktykowane, ubóstwiony po śmierci jako ofiara własnej idei, stał się założycielem wiecznej religii ludzkości, religii ducha, wolnej od wszelkich kast kapłańskich, kultów, świątyń i obrzędów, dostępnej dla wszystkich[36].

Słowa te stały się, oczywiście, przyczyną skandalu. Renan interpretuje Jezusowe „królestwo Boże” jako przewrót, którego chciał On dokonać – nie w sensie politycznym, lecz w kontekście Królestwa Bożego, które każdy może mieć w swoim sercu, budując je na idei miłości, co było nie do pomyślenia, podkreśla Renan, zarówno dla Żydów, jak i później dla muzułmanów[37]. Fenomen nauki Jezusa, pisze, polega na jego idei Boga: nie Boga-despoty, nie Boga narodowego, lecz Boga całej ludzkości. W jego nauczaniu nie dominował dogmat, lecz etyka. Przyjąć je, oznaczało pójść za Mistrzem i naśladować go; wszystko opierało się bowiem na przykazaniu miłości bliźniego, nie na zbiorze zasad. Pierwotna religia Jezusa była zbudowana na czystym uczuciu, nie na jakimkolwiek kulcie, spekulacjach filozoficznych czy dogmatach, kontynuuje Renan, interpretując Kazanie na Górze[38]. To, co w sercu ludzkim, jest najważniejsze – nie to, co stanowi zewnętrzną oznakę wiary, ascezy lub modlitwy; wyzbądźmy się faryzejskiej obłudny, mówi dalej filolog z Tréguier w duchu II rozdziału Księgi proroka Joela, czytanego współcześnie w Środę Popielcową. Religia Jezusa sprowadza się przede wszystkim do czystości serca i do bezwarunkowego miłosierdzia. Cuda można traktować jako „dodatki”, gdyż, jak pisze we wstępie do *Apostołów*, Bóg jest we wszystkim, co dobre, piękne i prawdziwe[39].

Co stało się z tą nauką w czasie formowania się instytucji Kościoła? – pyta Renan. Postrzega rozwój chrześcijaństwa jako postępującą dogmatyzację nauczanych prawd, a ta formalizacja wiary przyczynia się, według niego, do stopniowego odchodzenia wiernych od religii, ponieważ zaczynają oni zwracać większą uwagę na praktyki związane z kultem niż na fundament nauczania Jezusa, tzn. zasadę miłosierdzia. Zgodnie z popularną teorią ewolucji dogmatów, nawołuje, żeby wrócić do trzonu dziedzictwa założyciela religii chrześcijańskiej: we wstępie do drugiego tomu *Historii początków chrześcijaństwa*, poświęconego apostołom, zapewnia, że w swoim dziele nie ma zamiaru zachwiać wiarą katolików, ale raczej pomóc im powrócić do jej historii, wyzbyć się naiwności i wszystkiego, czym przez lata obrosła; jak każdy historyk, nie ma innego celu, jak pokazanie historycznej prawdy, wierząc, że nauka i sztuka nie powinny mieć żadnego innego celu – politycznego, ideologicznego, moralnego, propagandowego – jak tylko dotrzeć do Prawdy[40]. Z jakich zaś powodów ten powrót *ad fontes* jest aż tak istotny? Bo człowiek zagubił to, co w religii najważniejsze, przedkładając jej zewnętrzne przejawy, zasady, przestrzeganie nauczania społecznego co do joty, nad podstawową zasadę miłości i miłosierdzia, innym słowem, jej formę, narosłą przez wieki, nad jej treść, obecną przede wszystkim w nauczaniu samego Jezusa. Według Renana, tylko dzięki religii, człowiek, istota z natury egoistyczna, jest w stanie poświęcić się dla innych w imię miłości, żyć dla idei Dobra.

Ta koncepcja religii indywidualnej, bez dogmatów i księży, „religii serca” w duchu protestanckim – w 1845 Renan pisze do swojego przyjaciela, księdza Cognata: „Jak Kant, wierzę, że Boga można próbować zrozumieć jedynie sercem”[41] – odegrała rolę prawie pół wieku później w kontrowersjach wokół kryzysu modernistycznego na temat instytucjonalizacji Kościoła. Jest ona zakorzeniona w przekonaniu Renana, że instytucjonalizacja religii katolickiej prowadzi bezpośrednio do atrofii wiary. Dlatego instytucja Kościoła, ze wszystkimi swoimi drętymi formułami i praktykami, powinna jego zdaniem zniknąć lub całkowicie się zreformować, gdyż „celem religii jest dobro, ale dobro, którego nie osiągamy z własnej woli [lecz z powodu nakazów bądź zakazów] dobrem nie jest”[42]. Praktykowanie religii powinno być świadomym wysiłkiem w kierunku szlachetniejszego życia i ideału moralnego polegającego na rezygnacji z egoizmu[43].

W ramach konkluzji

W ten sam sposób, w jaki modernizm katolicki nie wynikał jedynie z zastosowania nowych metod krytyki biblijnej, lecz również z dostrzeżenia opozycji między danymi historycznymi i stopniową „ewolucją” dogmatów chrześcijańskich a abstrakcyjną, skostniałą koncepcją teologii scholastycznej, która zdawała się zakładać, że wszystkie formuły i instytucje kościelne chrześcijańskich korzeni[44], tak dzieło Renana nie było jedynie wynikiem krytyki religii, odrzucenia wiary w nadprzyrodzoność czy nienawiści do Kościoła, lecz poszukiwaniem konsensusu pomiędzy odkryciami nauki a religią, którą do końca uznawał za niepodważalne źródło moralności. Marzył o doktrynie, nie o indoktrynacji; o powrocie do religii serca. Odmówił bóstwa Chrystusowi, zanegował cuda i wszelkie nadprzyrodzone fakty wspomniane w ewangeliach, ze zmartwychwstaniem na czele, nawoływał jednak do powrotu do nauczania Jezusa, do ponownej refleksji nad źródłami moralności. Jeden z jego biografów konkluduje: „Renanowi zależało na jednej tylko sprawie: syntezie religii i nauki”[45]. Nie był on ani pozytywistą na modłę Comte’a, według którego jedyną prawdę mogą zapewnić nauki, ani praktycznym agnostykiem w stylu Marcellina Berthelota, w pełni zawierającym dokonaniom naukowym, lecz przyznającym konieczność wiary (nawet jeśli miałyby być to wiara w „naukę idealną”). Uznawał chrześcijaństwo za najdoskonalszą formę religii, wierząc, że świat będzie „wiecznie religijny”, a nauka Jezusa, niemająca nic wspólnego z dogmatycznymi zasadami, będzie się „rozwijać w nieskończoność”, przejawiając w różnych formach, niekoniecznie związanych z pierwotną wersją chrześcijaństwa[46]. Studia nad złożonymi kontekstami ewolucji myśli Renana pozwalają na pochylenie się nad jego motywacjami, intencjami, przekonaniami, ideami, wychodząc poza zaklęty krąg krytyki bałwochwalczego *Żywota Jezusa* i pozostałych tomów *Historii początków chrześcijaństwa*.

dr Zofia Litwinowicz-Krutnik – autorka monografii nt. twórczości Josepha Malègue’a i literatury francuskiej lat 1880-1940. Myślą Ernesta Renana zajmuje się w kontekście literatury francuskiej XIX wieku oraz

egzegezy katolickiej i protestanckiej tego okresu.

Przypisy:

[1] J. Balcou, *Un celte rationaliste*, Presses Universitaires de Rennes, 1997, s. 9, 66. Zob. przede wszystkim Jean Balcou, *Ernest Renan. Une biographie*, Paris, Honoré Champion, 2015. Cf. również Laudyce Rétat, *Religion et imagination religieuse : leurs formes et leurs rapports dans l'œuvre d'Ernest Renan*, Klincksieck, Paris, 1977. Wszystkie cytaty z j. francuskiego przełożyła na polski Autorka artykułu.

[2] Ibid., s. 41.

[3] Gabriel Séailles, *Ernest Renan. Essai de biographie psychologique*, Paris, Didier, 1895, s. X.

[4] Ernest Renan, *L'Avenir de la science. Pensées de 1848 [1890]* w: *Œuvres Complètes d'Ernest Renan*, ed. Henriette Psichari, tom III, Paris, Calmann-Lévy, 1949, s. 780.

[5] E. Renan, *Cahiers de jeunesse*, w: *Œuvres Complètes d'Ernest Renan*, tom IX, Paris, Calmann-Lévy, 1960, s. 121.

[6] D.G. Charlton, *Positivist thought in France during the second Empire, 1852-1870*, Oxford, Clarendon Press, 1959, s. 125.

[7] J. Balcou, *Un celte rationaliste*, op.cit., s. 91.

[8] E. Renan, *L'Avenir de la science*, op. cit., s. 791-792.

[9] J. Balcou, „Saint Yves et Renan”, *Études Renaniennes*, nr 40, Paris, 1979, s. 43-49.

[10] E. Renan, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, „Le séminaire Saint-Sulpice”, rozdz. III, w: *Œuvres Complètes*, tom II, Paris, Calmann-Lévy, 1948, s. 863-871.

[11] E. Renan, *Dialogues philosophiques*, trzeci dialog, ed. Laudyce Réétat, Paris, CNRS Editions, 1992, s. 129-162.

[12] E. Renan, *Principes de conduite*, w: *Fragments intimes et romanesques*, w: *Œuvres Complètes*, tom IX, op.cit., s. 1491.

[13] E. Renan, *Correspondance générale. 1845-1849*, tom II, ed. Anne-Marie de Brem, pod dyr. J. Balcou, Paris, Honoré Champion, 1998, s. 692.

[14] E. Renan, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, op.cit., p. 862-863.

[15] E. Renan, *L'Avenir de la science*, op.cit., s. 741.

[16] E. Renan, wstęp do *Vie de Jésus*, *Œuvres Complètes*, tom IV, Paris, Calmann-Lévy, 1949, s. 78.

[17] Georges Bernanos, *Sous le soleil de Satan*, Paris, Plon, 1926. Zob. również Monique Gosselin-Noat, „Bernanos et Renan”, *Études Renaniennes*, n°113, luty 2012, s. 24.

[18] List do Dom Besse z 13 maja 1920r., *Correspondance inédite*, ed. Albert Béguin, Jean Murray, tom I (1904-1934), Paris, Plon, 1971, s. 170-171.

[19] „Du haut en bas” (fr. dosł. „od góry do dołu”, całą istotą), *ibid.*, s. 171.

[20] Joseph Malègue, *Augustin ou le Maître est là* [1933], Les Éditions du Cerf, Paris, 2014, s. 128-132, s. 230-231.

[21] J. Malègue, *Pierres noires. Les Classes moyennes du salut* [1958], Ad Solem, 2018, s. 330.

[22] Charles Moeller, *Littérature du XXe siècle et le christianisme* [1953], vol. II, Tournai-Paris, Casterman, 1962, s. 277.

[23] Napis na pomniku Renana na placu katedralnym w Tréguier.

[24] Henri Massis, *Portrait de Monsieur Renan*, Presses de Fernand Caubère, Paris, 1949, s. 56-57.

[25] *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, op.cit., s. 881.

[26] Ibid., ten sam list z 6 września 1845r.

[27] Badacz André Stanguennec uważa nawet, że *Żywot Jezusa* Renana należy umieścić nie tylko w kontekście dzieła Straussa, lecz również *Żywota Jezusa* Schleiermachera, *Ernest Renan. De l'idéalisme au scepticisme*, Éditions Honoré Champion, 2015, s. 187-215.

[28] Adolf Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, 1900. Zob. Pierre Colin, *Audace et le soupçon. La crise du modernisme dans le catholicisme français (1893-1914)*, Desclée de Brouwer, Paris, 1997, s. 152-153.

[29] E. Renan, „Les historiens critiques de la vie de Jésus”, *La Liberté de penser*, 15 marca i 15 kwietnia 1849, w: *Études d'histoire religieuse*, w: *Œuvres Complètes*, tom VII, Paris, Calmann-Lévy, 1955, s. 131-138.

[30] Wstęp do *Vie de Jésus*, op.cit., s. 75-76, a także rozdz. XV-XVI.

[31]Ibid., zob. również rozdz. III.

[32]Ibid., s. 138.

[33]Ibid., s. 50-55.

[34]Ibid., s. 60-66. Nt. czwartej ewangelii, zob. prace naukowe Raymonda E. Browna.

[35]Ibid., s. 370.

[36] Przemówienie inauguracyjne w Collège de France z 21 lutego 1862r., otwierające cykl wykładów z języków hebrajskiego, chaldejskiego i syryjskiego („Na temat ludów semickich w historii cywilizacji”), w: *Œuvres Complètes*, tom II, op.cit., s. 330.

[37] *Vie de Jésus*, op.cit., rozdz. V, s. 130-143.

[38]Ibid., s. 139, rozdz. XI, s. 202-203, rozdz. XXVIII, s. 361-371.

[39] E. Renan, *Les Apôtres* [1866], w: *Œuvres Complètes*, tom II, Paris, Calmann-Lévy, 1949, s. 462.

[40]Ibid., s. 463-464.

[41] E. Renan, list z 24 sierpnia 1845r. do ks. Cognata, w *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, op.cit., s. 914. W tym samym liście wykrzykuje z bólem: „Ach, dlaczegoż nie urodziłem się protestantem w Niemczech! To byłoby moje miejsce”.

[42] E. Renan, „L'Avenir religieux des sociétés modernes”, *Revue des Deux Mondes*, 15 października 1860r., w: Questions contemporaines, w: *Œuvres Complètes*, tom I, Paris, Calmann-Lévy, 1947, s. 277.

[43] Idea obecna w pierwszym dialogu „Certitudes” między Euryfronem a Filaletem, E. Renan, *Dialogues philosophiques*, w: *Œuvres Complètes*, tom I, op.cit., s. 575-579.

[44] B.Sesboüé et Joseph Wolinski, *Dieu du Salut*, Paris, Desclée de Brouwer, 1994, s. 7-8.

[45] A. Stanguennec, *Ernest Renan. De l'idéalisme au scepticisme*, op.cit., s. 281.

[46] E. Renan, „L'Avenir religieux des sociétés modernes”, op.cit., s. 272.