

Relatywizm

Relatywizm – centralny problem wiary dzisiaj

Relatywizm – centralny problem wiary dzisiaj

Upadek europejskich systemów rządów opartych na marksizmie okazał się pewnego rodzaju zmierzchem bogów dla owej teologii odkupieńczej, politycznej *praxis*

Konferencja wygłoszona do przewodniczących komisji doktrynalnych Konferencji Biskupów Ameryki Łacińskiej w Guadalajarze (Meksyk) w maju 1996.

Christianitas

Skoro rozważamy obecną sytuację kulturalną, to szczerze mówiąc musi wyglądać na cud, że wbrew wszystkiemu wiara chrześcijańska nadal istnieje, i to nie tylko w zastępczych formach, ale jako kompletna, spokojna wiara Nowego Testamentu i Kościoła wszechczasów.

W latach osiemdziesiątych teologia wyzwolenia w swych radykalnych formach wydawała się być najpilniejszym wyzwaniem dla wiary Kościoła. Było to wyzwanie wymagające zarówno reakcji, jak i wyjaśnienia, ponieważ proponowało nową, wiarygodną, a jednocześnie praktyczną odpowiedź na fundamentalne pytanie chrześcijaństwa, a mianowicie na problem odkupienia.

Samo słowo “wyzwolenie” chciało wyjaśnić w odmienny i bardziej zrozumiały sposób to, co w tradycyjnym języku Kościoła zostało nazwane „odkupieniem”. W rzeczywistości w tle jest to zawsze ta sama obserwacja: doświadczamy świata, który stoi w sprzeczności z dobrym Bogiem. Ubóstwo, ucisk, wszelkiego rodzaju niesprawiedliwa dominacja, cierpienie sprawiedliwych i niewinnych, są znakami tych czasów i wszystkich czasów. Cierpimy wszyscy. Nikt nie może bez wahania powiedzieć temu światu i własnemu życiu: „Pozostań takim, jakim jesteś, jesteś takie piękne”.

Teologia wyzwolenia wyciągnęła stąd wniosek, że ta sytuacja – która nie może dalej trwać – może być przewyciężona poprzez radykalną zmianę w strukturach tego świata, będących strukturami grzechu i zła. Jeżeli grzech rozciąga swoją władzę nad strukturami i zubożenie jest czymś z góry przez nie zaprogramowanym, to do jego obalenia nie może dojść w drodze indywidualnych nawróceń, ale poprzez walkę przeciwko strukturom niesprawiedliwości. Mówi się jednak, że powinna to być walka o charakterze politycznym, ponieważ owe struktury są konsolidowane i konserwowane poprzez politykę. Odkupienie stało się więc procesem politycznym, któremu zasadniczych wytycznych dostarczyła filozofia marksistowska. Zostało przekształcone w zadanie, które sami ludzie mogli, a nawet musieli wziąć w swoje ręce, a

jednocześnie stało się nadzieją całkowicie praktyczną: wiara, w teorii, stała się *praxis*, konkretnym odkupieńczym działaniem w procesie wyzwania.

Upadek europejskich systemów rządów opartych na marksizmie okazał się pewnego rodzaju zmięciem bogów dla owej teologii odkupieńczej, politycznej *praxis*. Dokładnie w tych miejscach, gdzie marksistowska ideologia wyzwolenia została zaaplikowana konsekwentnie, stworzono radykalny brak wolności, horror, który teraz ujawnił się przed oczami światowej opinii publicznej. Rzecz w tym, że gdy politycy chcą przynieść odkupienie, obiecują zbyt wiele. Kiedy ważą się wyręczać Boga, stają się nie boscy, ale diaboliczni.

Z tego względu wydarzenia polityczne roku 1989 zmieniły także scenariusz teologiczny. Do tego momentu marksizm był ostatnią próbą dostarczenia uniwersalnie poprawnego wzoru na właściwą konfigurację akcji historycznej. Marksizm wierzył, że zna strukturę historii świata, i z tej pozycji próbował ukazać jak historia może być ostatecznie poprowadzona właściwą ścieżką. Fakt, iż założenie to było oparte na tym, co najwyraźniej było metodą ściśle naukową, całkowicie zastępującą wiarę nauką i czyniącą z nauki *praxis*, sprawiał, że było ono bardzo atrakcyjne. Wszystkie niespełnione obietnice religii zdawały się osiągalne dzięki politycznej *praxis* opartej na nauce. Niespełnienie tej nadziei przyniosło wielką utratę złudzeń, wciąż jeszcze dalece nieprzyswojoną. Dlatego też wydaje mi się prawdopodobne, że w przyszłości pojawią się nowe formy marksistowskiej koncepcji świata. Na razie stoimy wobec kłopotu: upadek jedyne opartego na nauce systemu rozwiązywania ludzkich problemów może usprawiedliwiać już tylko nihilizm lub w każdym razie totalny relatywizm.

Relatywizm: dominująca filozofia

W ten sposób relatywizm stał się centralnym problemem wiary obecnego czasu. Bez wątpienia ukazuje się go nie tylko w jego aspektach rezygnacji w obliczu ogromu prawdy. Przedstawia się go również jako stanowisko definiowane pozytywnie, poprzez koncepcje: tolerancji, wiedzy płynącej z dialogu i wolności, koncepcje, które byłyby ograniczone, gdyby uznawano istnienie prawdy jedynej, wiążącej dla wszystkich. Relatywizm wydaje się też filozoficznym fundamentem demokracji. Uważa się, że demokracja jest zbudowana na fundamencie twierdzenia, iż nikt nie może rościć sobie wiedzy co jest prawdziwą drogą oraz że ubogaca ją to, że wszystkie drogi są wzajemnie uznawane jako fragmenty jednego wysiłku zmierzającego ku temu, co lepsze. Dlatego też wszystkie drogi szukają czegoś wspólnego poprzez dialog, a także rywalizują odnośnie wiedzy, która nie może być kompatybilna w jednej, wspólnej formie. System wolności powinien być zasadniczo systemem stanowisk, które łączą się ze sobą ponieważ są względne, a także zależne od sytuacji historycznych otwartych na zmiany. A zatem społeczeństwo liberalne byłoby społeczeństwem relatywistycznym. Tylko pod tym warunkiem mogłoby trwać jako wolne i otwarte na przyszłość.

W sferze polityki ta koncepcja jest w znacznej mierze słuszna. Nie ma jedynej poprawnej opinii politycznej. To, co względne – budowanie liberalnie urządzonego współistnienia ludzi – nie może być absolutne.

Właśnie ten sposób myślenia był błędem marksizmu i teologii politycznych.

Jednak również przy totalnym relatywizmie w dziedzinie polityki nie można osiągnąć wszystkiego. Istnieją niesprawiedliwości, które nigdy nie zmieniają się w to, co sprawiedliwe (takie jak np. zabicie niewinnej osoby, odmawianie jednostce lub grupom prawa do ich godności lub odpowiadającego tej godności prawa do życia), a z drugiej strony istnieją rzeczy sprawiedliwe, które nigdy nie mogą być niesprawiedliwymi. Stąd też, jakkolwiek nie można odmawiać pewnego prawa do relatywizmu w sferze społecznej i politycznej, w momencie ustalania jego granic pojawia się problem. Pojawiło się również pragnienie zupełnie świadomego zastosowania tej metody w dziedzinie religii i etyki. Spróbuję teraz zarysować krótko przemiany, które definiują dziś dialog teologiczny w tej kwestii.

Tak zwana pluralistyczna teologia religii rozwija się stopniowo od lat pięćdziesiątych. Tym niemniej dopiero teraz stanęła ona w centrum chrześcijańskiego sumienia. Pod pewnymi względami ten podbój zajmuje dziś – zważywszy siłę na jego aspekcie problematycznego i jego obecność w różnych dziedzinach kultury – miejsce, które w poprzedniej dekadzie zajmowała teologia wyzwolenia. Co więcej, na wiele sposobów łączy się z nią i próbuje nadać jej nową, uaktualnioną formę. Jego środki i sposoby działania są bardzo różnorodne, dlatego niemożliwe jest zsyntetyzowanie go w jedną krótką formułę lub krótkie scharakteryzowanie jego istoty.

Z jednej strony relatywizm jest typową odroślą świata zachodniego i jego form myśli filozoficznej, z drugiej łączy się on z filozoficznymi i religijnymi intuicjami Azji, szczególnie, i nieoczekiwanie, z tymi z subkontynentu indyjskiego. Kontakt między tymi dwoma światami daje mu szczególny impuls w obecnym momencie historycznym.

Relatywizm w teologii: okrojenie chrystologii

Sytuację tę widać wyraźnie na przykładzie amerykańskiego prezbiterianina Johna Hicka, jednego z jej sprawców i znaczących przedstawicieli. Jego filozoficzny punkt wyjścia odnajdujemy w kantowskim rozróżnieniu między fenomenem a noumenonem (noumenon – podstawa fenomenu niepoznawalna zmysłami, ale dająca się pomyśleć rozumem). Nigdy nie jesteśmy w stanie uchwycić ostatecznej prawdy samej w sobie, a jedynie jej przejawy postrzegane przez nasze rozmaite „soczewki”. To, co pojmujemy nie jest realnie i właściwie rzeczywistością samą w sobie, ale jej odbiciem na naszą miarę.

Z początku Hick próbował sformułować tę koncepcję w kontekście chrystocentrycznym. Po rocznym pobycie w Indiach przekształcił to – po tym, co nazwał kopernikańskim przewrotem myśli – w nową formę teocentryzmu. Identyfikacja tylko jednej historycznej osoby, Jezusa z Nazaretu, z tym, co „rzeczywiste”, z żywym Bogiem, jest teraz odrzucona jako nawrót do mitu. Jezus jest świadomie zrelatywizowany

jako jeden z przywódców religijnych. W historię nie może wejść Absolut, a jedynie modele i idealne formy, które przywodzą nam na myśl to, co nigdy nie może być poznane jako takie w historii. Dlatego pojęcia takie jak „Kościół”, „dogmat”, „sakramenty” muszą utracić swój charakter bezwarunkowy. Czynić absolut z takich ograniczonych form pośredniczenia, czy więcej nawet, uważać je za realne spotkania z uniwersalnie wiążącą prawdą Boga, który się objawia, byłoby tym samym, co wynoszenie się do kategorii Absolutu, a tym samym do utratą nieskończoności Boga totalnie innego.

Z tego punktu widzenia, obecnego nie tylko w pismach Hicka, ale także u innych autorów, twierdzenie, iż postać Jezusa Chrystusa i wiara Kościoła reprezentują sobą wiążącą prawdę w historii, określa się jako fundamentalizm. Fundamentalizm taki, będący realnym atakiem na ducha nowoczesności, jest różnorako prezentowany jako fundamentalne zagrożenie dla najwyższego dobra nowoczesności, to jest dla tolerancji i wolności.

Z drugiej strony pojęcie „dialogu” – które utrzymało znaczącą pozycję w tradycji platońskiej i chrześcijańskiej – zmienia znaczenie, staje się zarówno kwintesencją relatywistycznego credo, jak i antytezą nawrócenia i misji. W rozumieniu relatywistycznym „dialogować” znaczy umieścić swoje stanowisko, tj. swoją wiarę, na tym samym poziomie, co przekonania innych, bez uznawania ich, co do zasady, za prawdziwsze od opinii innych osób. Autentyczny dialog może mieć miejsce tylko wtedy, gdy przyjmę jako zasadę, że ktoś może mieć tyle samo lub więcej racji, niż ja.

Zgodnie z tą koncepcją dialog musi być wymianą między stanowiskami, które fundamentalnie mają taką samą rangę i dlatego są wobec siebie względne. Tylko w ten sposób osiągnięte zostanie maksimum współpracy i integracji między różnymi religiami. Relatywistyczne rozcieńczenie chrystologii, a jeszcze bardziej eklezjologii, staje się w ten sposób centralnym przykazaniem religii. By powrócić do myśli Hicka – wiara w boskość jednej, konkretnej osoby, prowadzi, jak mówi, do fanatyzmu i partykularyzmu, do oddzielenia wiary od miłości, i jest dokładnie tym, co należy przewyciężyć.

Uciekanie się do religii azjatyckich

W myśli Hicka, którego uznajemy tutaj za znaczącego przedstawiciela relatywizmu religijnego, istnieje dziwna bliskość między europejską filozofią postmetafizyczną a azjatycką teologią negatywną. Dla tej drugiej boskość nigdy nie może wejść odkryta w świat pozorów, w którym żyjemy; zawsze manifestuje się we względnych odbiciach i pozostaje poza wszelkimi słowami i pojęciami, w absolutnej transcendencji.

Obie te filozofie są fundamentalnie różne zarówno pod względem ich punktów wyjścia, jaki pod względem orientacji, jaką nadają ludzkiej egzystencji. Mimo to zdają się wzajemnie potwierdzać w ich metafizycznym i religijnym relatywizmie. Areligijny i pragmatyczny

relatywizm Europy i Ameryki może zyskać pewnego rodzaju religijną konsekrację z Indii, co jego odrzuceniu dogmatu wydaje się nadawać godność większego respektu wobec tajemnicy Boga i człowieka.

Z kolei wsparcie, jakiego myśl europejska i amerykańska udziela filozoficznej i teologicznej wizji Indii wzmacnia relatywizm wszystkich form religijnych właściwych indyjskiemu dziedzictwu. W ten sposób konieczne wydaje się również, aby chrześcijańska teologia w Indiach usunęła wizerunek Chrystusa z jego ekskluzywnej pozycji – uważanej za typowo zachodnią – po to, aby umieścić go na tym samym poziomie, co inne indyjskie mity zbawcze. Uważa się teraz, że historyczny Jezus, nie jest absolutnym Logosem w większym stopniu, niż jakakolwiek inna zbawcza postać w historii.

Pod znakiem spotkania kultur relatywizm wydaje się być realną filozofią ludzkości. A to, jak już wykazaliśmy wcześniej, zarówno na Wschodzie jak i na Zachodzie w widzialny sposób daje mu siłę, przed którą, jak się wydaje, nie ma miejsca na opór.

Każdy kto stawia opór nie tylko sprzeciwia się demokracji i tolerancji, czyli podstawowym imperatywom ludzkiej społeczności – ale także uparczywie obstaje przy dawaniu pierwszeństwa swojej zachodniej kulturze, a przez to odrzuca spotkanie kultur, co, jak dobrze wiadomo, jest nakazem obecnej chwili. Ci, którzy chcą trwać w wierze w Biblii i Kościoła postrzegają siebie na poziomie kultury jako od początku zepchniętych na „ziemię niczyją”. Pierwszym krokiem, jaki muszą podjąć, jest ponowne odkrycie Bożego „głupstwa” (1 Kor 1, 18) – po to, by uznać jego prawdziwą mądrość.

Ortodoksja i ortopraksja

Aby pomóc sobie w wysiłku przeniknięcia ukrytej mądrości zawartej w głupstwie wiary byłoby dobrze, abyśmy spróbowali lepiej poznać relatywistyczną teorię religii Hicksa i odkryć gdzie ostatecznie prowadzi ona człowieka. Ostatecznie dla Hicka religia oznacza to, że człowiek przechodzi od „ześrodkowania na sobie”, jako od egzystencji starego Adama, do „ześrodkowania na rzeczywistości”, jako do egzystencji nowego człowieka, a przez to do sięgnięcia od siebie do inności bliźniego. Brzmi to pięknie, ale gdy rozważa się to głębiej wydaje się to równie puste i próżne, jak rzucone przez Bultmanna wezwanie do autentyczności (który z kolei zaczerpnął tę koncepcję od Heideggera). Do tego nie jest konieczna religia.

Świadom tych granic były katolicki kapłan Paul Knitter próbował przezwyciężyć próżnię teorii religii zredukowanej do imperatywu kategorycznego w drodze nowej syntezy Azji i Europy, która miała być konkretniejsza i wewnętrznie wzbogacona. Jego propozycja zmierza do nadania religii nowego, konkretnego wyrazu przez połączenie teologii religii pluralistycznej z teologiami wyzwolenia. Dialog międzyreligijny musi być radykalnie uproszczony i stać się praktycznie efektywnym dzięki oparciu go na tylko jednej zasadzie: „prymat ortopraksji w stosunku do ortodoksji”.

Ten sposób postawienia *praxis* ponad wiedzą jest również wyraźnym dziedzictwem marksistowskim. Jednak o ile marksizm czyni konkretem tylko to, co logicznie wynika z odrzucenia metafizyki – gdy wiedza jest niemożliwa, pozostaje jedynie działanie – Knitter twierdzi: absolutu nie można poznać, ale można go stworzyć. Pytanie brzmi – po co? Gdzie znajdę słuszne działanie jeśli nie mogę dowiedzieć się co jest słuszne w sposób absolutny? Upadek reżimów komunistycznych wynika dokładnie z tego, że próbowały one zmienić świat bez poznania co jest dla świata dobre, a co niedobre, bez rozpoznania w jakim kierunku należy zmienić ten świat tak, aby uczynić go lepszym. Sama *praxis* nie jest światłem.

To dobry moment na krytyczną analizę pojęcia ortopraksji. Dotychczasowa historia religii pokazała, że religie Indii nie miały jakiejś ogólnej ortodoksji, ale raczej ortopraksję. Prawdopodobnie stąd pojęcie to weszło do nowoczesnej teologii. Jednak w opisie religii Indii miało to bardzo precyzyjne znaczenie: oznaczało to, że religie te nie miały ogólnego, obowiązkowego katechizmu, że przynależność do nich nie była definiowana akceptacją danego credo. Z drugiej strony religie te mają system rytualnych aktów, które uważają za konieczne do zbawienia i które odróżniają „wierzącego” od „niewierzącego”.

W religiach tych wierzący jest rozpoznawany nie po pewnej wiedzy, ale po skrupulatnym przestrzeganiu rytuału ogarniającego całokształt życia. Znaczenie „ortopraksji”, tj. właściwego działania, jest określone bardzo precyzyjnie: jest to kod rytuałów. Z drugiej strony słowo „ortodoksja” pierwotnie miało prawie to samo znaczenie we wczesnym Kościele i w Kościołach wschodnich. Przyrostek „doxia, doxa” nie był rozumiany jako „opinia” (rzeczywista opinia). Z greckiego punktu

widzenia opinie są zawsze relatywne; „doxa” była raczej pojmowana w znaczeniu „chwała, gloryfikacja”. Być „ortodoksyjnym” znaczyło więc znać i praktykować właściwy sposób, w jaki Bóg chce być wychwalany. Odnosi się to do kultu i, w oparciu o kult, do życia. W tym znaczeniu byłby to solidny punkt do owocnego dialogu między Wschodem a Zachodem.

Wróćmy jednak do znaczenia terminu “ortopraksja” w nowoczesnej teologii. Nikt już nie myśli o przestrzeganiu rytuału. Słowo to przybrało nowe znaczenie, nie mające nic wspólnego z autentyczną koncepcją indyjską. Prawdę mówiąc, coś z tego pozostało: jeśli wymaganie ortopraksji ma sens i nie chce być przykrywką dla jej nieobligatoryjności, to potrzeba także wspólnej *praxis*, *praxis* mogącej być uznaną przez wszystkich, *praxis*, która przekracza ogólną gadaninę o „ześrodkowaniu się na sobie” i „odniesieniu się do innego”. Jeśli wykluczy się znaczenie rytualne nadane temu pojęciu w Azji, to *praxis* może być rozumiana jedynie jako „etyka” lub „polityka”. W pierwszym przypadku ortopraksja implikowałaby „etos”, wyraźnie zdefiniowany w odniesieniu do jej treści. Bez wątplenia jest to wykluczone w relatywistycznym dyskursie etycznym, ponieważ nie ma już niczego dobrego ani złego samego w sobie.

Jeżeli jednak ortopraksja jest rozumiana w znaczeniu społecznym i politycznym, to znowu pojawia się pytanie dotyczące natury poprawnego działania politycznego. Teologie wyzwolenia, ożywiane przekonaniem, że marksizm wyraźnie wskazuje nam czym jest dobra polityczna *praxis*, mogłyby używać pojęcia ortopraksji we właściwym jego znaczeniu. W tym przypadku nie była to kwestia obligatoryjności, ale formy poprawnej, ustalonej dla wszystkich praktyki czy

„ortopraksji” która zjednoczyła wspólnotę i odróżniła ją od tych, którzy odrzucili poprawny sposób działania. W tym zakresie marksistowskie teologie wyzwolenia były, na swój sposób, logiczne i konsekwentne.

Jednak, jak widzimy, tego rodzaju ortopraksja opiera się na pewnej ortodoksji – w jej nowoczesnym znaczeniu, w znaczeniu ram obligatoryjnych teorii dotyczących ścieżki wiodącej ku wolności. Knitter jest blisko tej zasady gdy potwierdza, że kryterium odróżniania ortopraksji od pseudopraksji jest wolność. Mimo to wciąż musi nam wyjaśnić w sposób przekonujący i praktyczny czym jest wolność i jaki jest cel rzeczywistego ludzkiego wyzwolenia. Na pewno, jak widzieliśmy, nie jest to ortopraksja marksistowska. Tym niemniej jedno jest jasne: wszystkie teorie relatywistyczne dochodzą do stanu nieobowiązywania – a przez to stają się zbędne, albo utrzymują, że posiadają absolutny standard – którego w *praxis* nie ma, nadając jej absolutność, która w rzeczywistości nie ma miejsca. To fakt, że w Azji koncepcje teologii wyzwolenia są dziś proponowane jako formy chrześcijaństwa przypuszczalnie bardziej odpowiednie dla azjatyckiego ducha. Jądro działania religijnego umieszczają one w sferze politycznej. Kiedy tajemnica już się nie liczy, politykę trzeba przekształcić w religię. A bez wątpienia jest to głęboko sprzeczne z pierwotną azjatycką wizją religijną.

New Age

Relatywizm Hicka, Knittera oraz teorii pokrewnych jest ostatecznie oparty na racjonalizmie, który deklaruje, iż rozum – w znaczeniu kantowskim – jest niezdolny do poznania metafizycznego. -10] Nowy fundament religii pojawia się dzięki podążaniu ścieżką pragmatyczną o wydźwięku bardziej etycznym lub politycznym. Istnieje jednak świadomie antyracjonalistyczna odpowiedź wobec doświadczenia sloganu „wszystko jest względne”, występująca pod wieloznaczną nazwą „New Age”.

Dla zwolenników New Age rozwiązania problemu relatywizmu nie można szukać w nowym spotkaniu „ja” z innym lub innymi, lecz w przejściu ponad tym zagadnieniem, w ekstatycznym powrocie do kosmicznego tańca. Podobnie jak dawna gnoza, droga ta podaje się za całkowicie zgodną z osiągnięciami nauki, za opartą na wszelkiego rodzaju wiedzy naukowej (biologii, psychologii, socjologii, fizyce). Ale wychodząc od tej przesłanki oferuje jednocześnie bardzo antyracjonalistyczny model religii, nowoczesną „mistykę”: w Absolut nie należy wierzyć, ale Go doświadczać. Bóg nie jest osobą, którą należy odróżniać od świata, ale duchową energią obecną we wszechświecie. Religia oznacza harmonię między mną a kosmiczną całością, przekroczenie wszelkich podziałów.

K.H. Menke bardzo dobrze charakteryzuje tę następującą teraz zmianę w historii gdy stwierdza: „Podmiot, który chciał podporządkować wszystko sobie, teraz chce być umieszczony w ‘całości’.” Rozum obiektywny zamyka nam ścieżkę do tajemnicy rzeczywistości; „ja” izoluje nas od bogactwa kosmicznej rzeczywistości, niszczy harmonię całości i jest rzeczywistą przyczyną naszego nieodkupienia. Odkupienie odnajduje się w zdjęciu uzdy swojemu „ja”, w zanurzeniu się w

obfitości tego, co żywe i w powrocie do Pełni. Szuka się ekstazy, upojenia nieskończonością, którego można doświadczyć przez upojną muzykę, rytm, taniec, frenetyczne światła i ciemne cienie, w ludzkiej masie.

To nie tylko odrzucenie nowoczesności, ale również samego człowieka. Powracają bogowie. Stali się bardziej godni wiary niż Bóg. Trzeba odnowić pierwotne rytę w których „ja” jest inicjowane w tajemnicę Całości, jest wyzwalane samo od siebie.

Istnieje wiele wy tłumaczeń tych częstych dzisiaj prób odtwarzania przedchrześcijańskich religii i kultur. Jeżeli nie ma żadnej wspólnej prawdy obowiązującej właśnie dlatego, że jest prawdą, to chrześcijaństwo jest tylko czymś importowanym z zewnątrz, duchowym imperializmem który musi być odrzucony z nie mniejszą siłą niż imperializm polityczny. Jeżeli w sakramentach nie dochodzi do kontaktu z żywym Bogiem wszystkich ludzi, to są one pustymi rytuałami, które nic nam nie mówią ani nic nam nie dają. Co najwyżej pozwalają nam postrzegać to, co nadprzyrodzone, co przeważa we wszystkich religiach.

Nawet w tym przypadku bardziej sensowne wydaje się szukać tego, co pierwotnie jest czymś własnym, niż pozwolić narzucić sobie coś obcego i przestarzałego. Nade wszystko, jeżeli „trzeźwe upojenie” chrześcijańskiego misterium nie może nas unieść ku Bogu, to należy szukać prawdziwego upojenia rzeczywistych ekstaz, ekstaz, których pasja unosi nas i – przynajmniej na moment – przeobraża w bogów, pozwala nam przez chwilę doświadczyć przyjemności tego, co nieskończone i zapomnieć o nędzy tego, co skończone. Im bardziej

widoczna będzie bezużyteczność absolutyzmu politycznego, tym atrakcyjniejsze będzie to, co irracjonalne, wyrzeczenie się rzeczywistości codziennego życia.

Pragmatyzm w codziennym życiu Kościoła

Poza tymi radykalnymi rozwiązaniami i wielkim pragmatyzmem teologii wyzwolenia istnieje również szary pragmatyzm codziennego życia Kościoła, w którym na pozór wszystko normalnie idzie swoim torem, ale w rzeczywistości wiara zanika i popada w nędzę. Mam tu na myśli dwa fenomeny, które rozważam z z troskaniem.

Po pierwsze, jest intencja (o różnych stopniach intensywności) do rozciągania zasady większości na wiarę i obyczaje, po to, aby ostatecznie i rozstrzygająco „zdemokratyzować” Kościół. To, co nie wydaje się oczywiste dla większości nie może być obligatoryjne. Wydaje się, że tak jest. Ale o której większości mowa? Czy jutro będzie to taka większość jak dziś? Wiara, o której możemy decydować sami nie jest wiarą absolutną. A żadna mniejszość nie ma powodu, aby pozwolić narzucić sobie wiarę przez większość.

Wiara, wraz z jej *praxis*, albo przychodzi do nas od Pana przez Jego Kościół i posługę sakramentalną, albo nie istnieje w absolicie. Porzucenie wiary przez wielu jest oparte na tym, że wydaje im się, iż o wierze powinno się decydować na podstawie jakichś postulatów, co byłoby jak swego rodzaju program partii: każdy kto ma władzę

decyduje o tym, co ma być częścią wiary. Dlatego w samym Kościele ważne jest by dojsć do władzy, albo, przeciwnie – co logiczniejsze i oczywistsze – nie wierzyć.

Inny punkt, na który chciałbym zwrócić waszą uwagę, odnosi się do liturgii. Różne fazy reformy liturgicznej dopuściły do pojawienia się opinii, iż liturgia może być zmieniana arbitralnie. Z jej niezmienności pozostaną, tak czy owak, słowa konsekracji, cała reszta może być zmieniana.

Logiczne jest myślenie następujące: jeżeli może to zrobić władza centralna, to dlaczego nie może tego zrobić władza lokalna? A jeśli władze lokalne mogą, to dlaczego nie sama wspólnota? Wspólnota powinna się gromadzić i wyrażać w liturgii. W ślad za racjonalistyczną i purytańską tendencją lat siedemdziesiątych, a nawet osiemdziesiątych, pojawiło się dziś zmęczenie czystą, mówioną liturgią. Szuka się liturgii żywej, co nie hamuje przybliżania się do tendencji New Age: szuka się tego, co upajające i ekstatyczne, a nie „*logike latreia*”, „*rationabilis oblatio*”, o którym mówi Paweł, a z nim rzymska liturgia (por. Rz 12, 1).

Przyznaję, że przesadzam. To, o czym mówię, nie opisuje normalnej sytuacji naszych wspólnot. Ale te tendencje istnieją. Z tej przyczyny wymagana jest czujność, aby ukradkiem nie dawano nam kamienia zamiast chleba – Ewangelię inną od tej, którą dał nam Pan.

Zadania teologii

Zważywszy to wszystko – znajdujemy się w sytuacji wyjątkowej. Teologia wyzwolenia próbowała dać chrześcijaństwu, zmęczonemu dogmatami, nową *praxis* dzięki której wreszcie nastąpiłoby odkupienie. Ale *praxis* ta zamiast wolności pozostawiła u swego zmierzchu ruiny. Pozostaje relatywizm i próba dostosowania się do niego. Jednak to, co on nam oferuje, jest tak puste, że teorie relatywistyczne szukają pomocy ze strony teologii wyzwolenia – po to by można było zrealizować go w praktyce. A w końcu New Age powiada: lepiej, abyśmy porzucili ten nieudany eksperyment chrześcijaństwa i powrócili do bogów, bo w ten sposób żyje nam się lepiej.

Pojawia się wiele pytań. Zajmijmy się tym najbardziej praktycznym: dlaczego teologia klasyczna okazała się tak bezbronna w obliczu tych wydarzeń? Gdzie jest słaby punkt, dlaczego straciła swoją wiarygodność?

Chciałbym przypomnieć dwa oczywiste punkty w pismach Hicka i Knittera. Obaj autorzy, z powodu swojej osłabionej wiary w Chrystusa, zwracają się ku egzegezie. Twierdzą, że egzegeza dowiodła, że Jezus nie uważał się absolutnie za Syna Bożego, wcielonego Boga, ale że później stopniowo uczynili Go takim Jego uczniowie. Zarówno Hick (jaśniej) jak i Knitter odnoszą się też do dowodów filozoficznych. Hick zapewnia nas, iż Kant udowodnił poza wszelką dyskusją, że to, co jest Absolutem lub absolutne ani nie może być rozpoznane w historii, ani nie może przejawiać się w historii jako takie. Ze względu na strukturę naszego poznania, według Kanta nie może być tak, jak utrzymuje wiara chrześcijańska. Dlatego też cuda, tajemnice czy sakramenty są przesądami, jak wyjaśnia nam to Kant w swojej pracy pt. „Religia w obrębie samego rozumu”.

Wydaje mi się, że kwestie wynikające z egzegezy oraz granice i możliwości naszego rozumu, tj. filozoficzne przesłanki naszej wiary, rzeczywiście wskazują kluczowy punkt kryzysu współczesnej teologii polegającego na tym, że ku kryzysowi zmierza wiara, w coraz większym i większym stopniu również wiara prostych ludzi.

Teraz chciałbym jedynie zarysować stojące przed nami zadania. Po pierwsze, co do egzegezy, trzeba od razu na początku powiedzieć, że Hick i Knitter nie mogą się opierać na egzegezie w ogóle – tak jakby istniały jasne wyniki badań egzegetycznych uznawane przez wszystkich. Jest to niemożliwe w przypadku badań historycznych, w których nie ma tego typu pewności, a jeszcze bardziej niemożliwe w odniesieniu do kwestii nie czysto historycznej czy literackiej, ale związanej z wyborami wartości, które wykraczają poza zwykłą weryfikację przeszłości i zwykłą interpretację tekstów. Jednak ogólny ogląd nowoczesnej egzegezy na pewno może pozostawić wrażenie bliskie temu, jakie odnieśli Hick i Knitter.

O jakim typie pewności możemy tu mówić? Przypuśćmy – o czym można powątpiewać – że większość egzegetów myśli właśnie w ten sposób. Mimo to pozostaje pytanie: do jakiego stopnia ta opinia większości jest uzasadniona?

Moja teza jest następująca. To, że wielu egzegetów myśli jak Hick i Knitter, że rekonstruuje historię Jezusa tak jak oni, wynika z tego, iż dzielają oni tę samą filozofię. To nie egzegeza uzasadnia filozofię, ale filozofia generuje egzegezę. Jeśli wiem *a priori* (mówiąc językiem Kanta), że Jezus nie może być Bogiem oraz że cuda, tajemnice i

sakramenty są trzema postaciami przesądu, to w świętych księgach nie mogę odkryć tego, co nie może być faktem. Mogę tylko opisać dlaczego i jak autor doszedł do takich twierdzeń i jak stopniowo się one formowały. Spójrzmy na to dokładniej. Metoda historyczno-krytyczna jest wspaniałym instrumentem do odczytywania źródeł historycznych i do interpretowania tekstów. Zawiera jednak swoją własną filozofię, która, ogólnie rzecz biorąc – na przykład kiedy próbuję studiować historię średniowiecznych cesarzy – jest prawie nieistotna, ponieważ w tym przypadku chcę poznać przeszłość i nic ponadto. Ale nawet tego nie można zrobić w sposób neutralny, więc również ta metoda ma swoje ograniczenia.

Jeśli jednak stosuje się ją do Biblii, to na światło dzienne wychodzą wyraźnie dwa czynniki, które w innym razie pozostałyby niezauważone. Po pierwsze, metoda ta stara się dowiedzieć się czegoś o przeszłości jako o przeszłości. Chce uchwycić z największą precyzją to, co zdarzyło się w danym momencie w przeszłości, zamknięte w swej przeszłej sytuacji, w punkcie, w którym zostało to odnalezione w czasie. Dalej, zakłada ona, że historia jest, co do zasady, zuniformizowana, a zatem człowiek ze wszystkimi swoimi różnicami oraz świat ze wszystkimi swoimi różnicami różnorodnościami są determinowani tymi samymi prawami i ograniczeniami, tak iż mogę wyeliminować wszystko to, co jest niemożliwe. To, co nie może się wydarzyć dzisiaj, w żaden sposób nie mogło wydarzyć się wczoraj ani nie wydarzy się jutro.

Kiedy stosujemy tę metodę do Biblii, to oznacza to rzecz następującą: tekst, wydarzenie, osoba będą ściśle osadzone w swojej przeszłości. Jest to pragnienie zweryfikowania co autor z przeszłości ówczynie powiedział oraz co mógł powiedzieć lub pomyśleć. To jest to, co jest

„historyczne” odnośnie „przeszłości”. Dlatego też egzegeza historyczno-krytyczna nie przenosi Biblii w dzień dzisiejszy, do mojego bieżącego życia. To niemożliwe. Przeciwnie, oddziela ją ode mnie, ukazuje ją jako ściśle osadzoną w przeszłości.

Tu egzegezę historyczno-krytyczną słusznie skrytykował Drewermann – w tym zakresie, w jakim uważa się ona za samowystarczającą. Taka egzegeza z definicji nie wyraża rzeczywistości dzisiejszej czy mojej, ale rzeczywistość wczorajszą, rzeczywistość kogoś innego. Dlatego też nigdy nie ukaże Chrystusa dzisiejszego, jutrzejszego i wiecznego, a jedynie – jeżeli pozostanie wierna sobie – Chrystusa wczorajszego.

Do tego trzeba dodać drugie założenie: homogeniczność świata i historii, czyli to, co Bultmann nazywa współczesnym obrazem świata. Pieczołowita analiza Michaela Waldsteina wykazała, że Bultmanna teoria wiedzy była całkowicie pod wpływem neokantyzmu Marburga. Dzięki niemu wiedział co może, a co nie może istnieć. U innych egzegetów sumienie filozoficzne dochodzi do głosu w mniejszym stopniu, ale fundament oparty na teorii poznania kantowskiego jest pośrednio zawsze obecny jako niekwestionowany hermeneutyczny klucz do analizy krytycznej.

W tym stanie rzeczy autorytet Kościoła nie może już dłużej narzucać z zewnątrz, że należy dojść do chrystologii synostwa bożego. Ale może i musi zachęcać do krytycznego zbadania metody, którą ktoś się posługuje.

Krótko mówiąc w objawieniu Boga On, Żywy i Prawdziwy, wdziera się do naszego świata i otwiera więzienie naszych teorii, których sieciami chcemy chronić się przed Bogiem wchodzącym w nasze życie. Dzięki Bogu pośród obecnego kryzysu filozofii i teologii w samej egzegezie weszło do użycia (i to bynajmniej nie w ostatnim okresie) nowe znaczenie podstawy – a to dzięki wiedzy uzyskanej ze starannej historycznej interpretacji tekstów. Pomaga to wyrwać się z więzienia poprzednich orzeczeń filozoficznych paraliżujących interpretację. Obfitość słowa otwiera się znowu.

Problem egzegezy łączy się, jak widzimy, z problemem filozofii. Nędza filozofii, nędza, do której doprowadził sam sparaliżowany, pozytywistyczny rozum, zmieniła się w nędzę naszej wiary. Wiara nie może być wyzwolona o ile znowu nie otworzy się rozum. Jeżeli wrota do poznania metafizycznego pozostają zamknięte, jeśli granice ludzkiej wiedzy wyznaczone przez Kanta pozostają nieprzekraczalne, wiara jest skazana na atrofię – po prostu brakuje jej powietrza do oddychania.

Gdy ściśle autonomiczny rozum, który nie chce nic wiedzieć o wierze, próbuje, by tak rzec, wydostać się z bagna niepewności „wyciągając się sam za włosy”, to trudno mu będzie tego dokonać. Bo ludzki rozum nie jest absolutnie autonomiczny. Zawsze znajduje się w kontekście historycznym, a ów kontekst zniekształca mu wizję (jak już to widzieliśmy). Dlatego potrzebuje również pomocy historycznej, tak aby mógł przekroczyć swoje historyczne bariery.

Jestem zdania, że neoscholastyczny racjonalizm zawiódł wtedy, gdy, rozumem całkowicie niezależnym od wiary, próbował zrekonstruować „*preambulam fidei*” z czysto rozumową pewnością. Próby czynienia tego samego będą miały taki sam rezultat. Tak, Karl Barth miał rację odrzucając filozofię jako fundament wiary niezależny od wiary. Gdyby tak było, nasza wiara byłaby od początku do końca oparta na zmieniających się teoriach filozoficznych. Ale Barth mylił się, gdy, z tego samego powodu, przedstawiał wiarę jako czysty paradoks, który może istnieć jedynie wbrew rozumowi i całkowicie niezależnie od niego. Dbanie o rozum jako taki jest nie mniej ważną funkcją wiary. Nie gwałci go ona, nie jest wobec niego zewnętrzna, a raczej sprawia, że dochodzi on do siebie. Historyczny instrument wiary znów może wyzwolić rozum jako taki, tak, by powracając na właściwą ścieżkę znowu mógł widzieć samodzielnie. Musimy podjąć wysiłki na rzecz takiego właśnie nowego dialogu między wiarą a filozofią, ponieważ obie nawzajem siebie potrzebują. Rozum nie zostanie zbawiony bez wiary, ale wiara bez rozumu będzie nieludzka.

Perspektywa

Skoro rozważamy obecną sytuację kulturalną, co do której próbowałem dać parę wskazówek, to szczerze mówiąc musi wyglądać na cud, że wbrew wszystkiemu wiara chrześcijańska nadal istnieje, i to nie tylko w zastępczych formach Hicka, Knittera i innych, ale jako kompletna, spokojna wiara Nowego Testamentu i Kościoła wszechczasów.

Dlaczego, mówiąc w skrócie, wiara wciąż ma szansę? Powiedziałbym tak: ponieważ harmonizuje ona z tym, czym jest człowiek. Człowiek to co coś więcej, niż Kant i różni postkantowscy filozofowie chcieli dostrzec i uznać. Sam Kant musiał to w pewien sposób przyznać swoimi postulatami.

W człowieku istnieje nie dająca się ugasić tęsknota do nieskończonego. Żadna z prób odpowiedzi na tę tęsknotę nie jest wystarczająca. Tylko sam Bóg, który stał się skończony po to, by otworzyć naszą skończoność i poprowadzić nas w przestrzeń swojej nieskończoności, odpowiada na pytanie o nasz byt. Z tego względu również dzisiaj wiara chrześcijańska znajduje wielu wyznawców. Naszym zadaniem jest służyć wierze pokornym duchem i całą siłą naszego serca i rozumienia.

Tłum. Adrian Fijewski

PRZYPISY

1. Przegląd najznacniejszych autorów pluralistycznej teologii religii prezentuje P. Schmidt-Leukel: *Des Pluralistische Modell in der Theologie der Religionen*.

