

Głosy o książce:

„Spór o uczciwość wobec Boga”

W numerze 157/158 „Znaku” ub. roku zamieściliśmy dwa omówienia powyższej książki i wezwaliśmy czytelników do wypowiedzenia się na jej temat. Publikujemy wszystkie otrzymane wypowiedzi, ale niektóre znacznie skróciliśmy (za co przepraszamy autorów), by uniknąć wielu powtórzeń tej samej argumentacji. Zespół tych głosów nie wydaje nam się reprezentatywny, choćby z powodu ich niewielkiej liczby — tym razem jednak nie dopisali „zwykli czytelnicy”.

Redakcja

S. ZOFIA JÓZEFA ZDYBICKA:

O PEŁNY HUMANIZM CHRZEŚCIJAŃSKI

Książka biskupa Johna A. T. Robinsona osiągnęła w ciągu niedługo okresu czasu nakład przeszło miliona egzemplarzy, została przetłumaczona na wiele języków świata, jej twierdzenia były przedmiotem dyskusji w radio i telewizji. Zawrotne wprost powodzenie książki wskazuje na to, że porusza aktualne problemy, a poza tym musi posiadać jakieś cechy, niespotykane dotychczas w tego typu literaturze, które tłumaczyłyby tajemnicę jej kariery.

Przed paru miesiącami książka Robinsona wraz z wypowiedziami dyskusyjnymi oraz uzupełnieniami samego autora została przetłumaczona na język polski¹. Czytelnik polski będzie więc mógł zapoznać się wprost z książką, która budzi tyle zainteresowania i tyle kontrowersji i wydać o niej własny sąd.

Sąd ten w tym przypadku będzie mógł być już bardziej dojrzały, obiektywny i spokojny niż to miało miejsce w wielu razach bezpośrednio po ukazaniu się książki. Właściwe odczytanie zawartych w niej idei ułatwi zamieszczony wybór wypowiedzi o nich osób tak znanych i cenionych przez nasze środowisko, jak Tomasz Merton czy Schillebeeckx. Wiadomo, że książka wywołała na Zachodzie oceny bardzo

¹ *Spór o uczciwość wobec Boga. Wybór tekstów.* Warszawa 1966, Biblioteka Włazi.

różne, często skrajnie przeciwne: od najbardziej entuzjastycznych do napastliwych, kwalifikujących autora jako ateistę i odmawiających mu miana chrześcijanina. Wybór udostępniony w polskim przekładzie zawiera wypowiedzi raczej zrównoważone, zasadniczo życzliwe, które spokojnie ukazują pozytywne i negatywne strony książki. Warto zwłaszcza zwrócić uwagę na wypowiedź Schillebeeckxa, który najbardziej wszechstronnie omawia stanowisko Robinsona oraz daje pełniejsze i bardziej precyzyjne odpowiedzi na postawione przez niego pytania. Szkoda tylko, że wydawcy polskiego tekstu opuścili ogromnie ważną i zasadniczą część książki Schillebeeckxa, mianowicie tę, w której omawia on teorio-poznawcze aspekty postawy Robinsona. Najlepszym rozwiązaniem sytuacji byłoby chyba zamieszczenie obok *Honest to God* całej książki Schillebeeckxa, która właśnie powstała w odpowiedzi Robinsonowi². Tylko wówczas mielibyśmy równy start dla porównania stanowisk. Czytelnik bardziej zainteresowany poruszonymi przez Robinsona problemami i jego sposobem ich rozwiązywania będzie mógł sięgnąć po odpowiedź w duchu chrześcijańskim do książki Schillebeeckxa, która już została przetłumaczona na język francuski³.

Na pewno nie jest rzeczą łatwą wydać sprawiedliwy i pełny sąd o książce Robinsona i dlatego może nawet pewnej nieuczciwości dopuściło się wielu spośród tych, którzy zabierali głos — oceniając ją zbyt pozytywnie lub zbyt negatywnie. Zarówno ci co krytykowali jak i ci co chwalili czynili to jednostronnie. Dla sprawiedliwej oceny konieczne wydaje się podejście do stanowiska Robinsona najbardziej wszechstronne. Chciałabym więc ustrzec się wszelkiej skrajności i być prawdziwie uczciwa wobec autora. Oceniając jego stanowisko najbardziej wszechstronnie — stosować zasadę życzliwej i współrozumiejącej interpretacji. Równocześnie jednak jeszcze bardziej pragnę być uczciwa wobec Prawdy i ludzkich perspektyw Jej odczytywania, co chyba jest zgodne z najgłębszym pragnieniem samego Robinsona — *amicus Plato sed magis amica veritas...*

Książkę Robinsona — jak chyba większość z miliona jej czytelników — przeczytałam „jednym tchem”. Książka porywa, fascynuje, przykuwa uwagę. Trudno od niej oderwać się póki nie doczyta się ostatniego zdania.

Podpisuję się także pod wszystkimi pozytywnymi ocenami, jakie przeczytałam w zamieszczonej *Debacie*. Poprzez każde słowo autora rzeczywistość przebija jego żar apostołski, jego żywa wiara, niezłomna szczerść, prostota, odważny duch poszukiwania. Robinson wierzy w Boga i gorąco kocha człowieka — w to trudno wątpić. Książka jego powstała właśnie jako wyraz jego wiary i gorliwości apostołskiej, ale —

² E. Schillebeeckx *Theologische Peilingen II, God en Mens, Bilthoven.*

³ *Dieu et l'homme, Bruxelles 1965.*

i to stanowi problem, czy także jako wyraz dobrej i pełnej znajomości natury ludzkiej, jej podstawowych i ostatecznych uwarunkowań i pryncypiów?

Konstatując rozdźwięk, jaki zarysował się i nieustannie pogłębia się między dotychczasową prezentacją i realizacją chrześcijaństwa a człowiekiem XX wieku Robinson pragnie je przekształcić, by „dla naszego współczesnego, laickiego, naukowego świata Bóg stał się tak realny jak »w epokach wiary«” (268). Nie neguję też akcentowanego przez dyskutantów faktu, że autora cechuje specjalne wyczulenie na problemy naszej współczesności („doskonały słuch”), że je zna, że poruszył w książce sprawy, które są „prawdziwymi pytaniami naszych dni”, że mówi to, co w wielu ludziach już żyje i że jego sposób mówienia jest jakby „wyjęty wprost z serc dzisiejszych ludzi”. Ale znowu tu powstaje wątpliwość, czy nie jest to wyłącznie znajomość fenomenalistyczna?

Mając więc najczystsze intencje, powodowany głęboką wiarą i żarliwością apostołską, Robinson decyduje się na rewolucję w ujmowaniu i przekazywaniu spraw najistotniejszych dla chrześcijaństwa: koncepcji Boga, religii, moralności. Zbyt głęboko wchodzi te koncepcje w naturę ludzką i bytu w ogóle, aby można było wspomnianą rewolucję przeprowadzić bez filozofii człowieka i bytu. I na te sprawy pragnę zwrócić szczególniejszą uwagę.

Gorliwość biskupa dyktuje mu środki radykalne, które miałyby dotychczasowe „chrześcijaństwo religijne” przekształcić w „chrześcijaństwo bez religii”, w „chrześcijaństwo świeckie” czyli takie, które bez żadnych oporów mogłyby zaakceptować człowiek współczesny, a więc ten, który został wykształcony na naukach szczegółowych i jest przekonany, że nasza wiedza nie sięga poza zjawiska, ten, który ma za sobą rewolucję techniczną i który stworzył nowe struktury życia społecznego, oraz wreszcie ten, który przesiał dzisiejszymi prądami umysłowymi.

Aby ten człowiek mógł traktować Boga na serio i nawiązać z Nim żywy, życiowy kontakt, trzeba — zdaniem Robinsona — zerwać z dotychczasowymi „obrazami” Boga, z rozpowszechnionymi „mitami” (np. „mitem” Wcielenia), z kodeksem moralności i z modelem religii, które są obciążone sposobem myślenia właściwym dla średniowiecza i dostosowane do ówczesnych struktur społecznych. Słowem — trzeba mówić o Bogu, o Chrystusie językiem nowoczesnym. Ma to przecież być wykład wiary z XX a nie z XVI wieku. I znowu, nie kwestionując najlepszych intencji autora, trzeba zapytać, czy rzeczywiście bierze on pod uwagę całego człowieka, czy może tylko tę zmienną, zjawiskową jego stronę, która najwidoczniej błyszczy w dzisiejszych czasach?

Zgadzam się z tym, że gdy książkę Robinsona rozpatruje się jako zdarzenie historyczne w dziejach najnowszej historii chrze-

ścijańskiej, ma ona, czy może mieć, duże znaczenie. Poprzestanie jednak wyłącznie na potraktowaniu dzieła jako „kija w mrowisko”, „dzwonka” czy „katalizatora” byłoby jednostronne, a więc niesprawiedliwe i nieuczciwe zarówno wobec autora jak i czytelnika. Konieczne jest głębsze zastanowienie się nad proponowanymi rozwiązaniami czyli spojrzenie na książkę w kategoriach poprawności i merytorycznej słuszności. Oczywiście, książka ze względu na swój charakter popularyzatorski, nie nadaje się do ścisłej analizy logicznej. Toteż nie zamierzam jej tutaj przeprowadzać, czy „przyczepiać się” do poszczególnych mniej czy bardziej szczęśliwych wyrażań i sformułowań Robinsona. Raczej będę usiłowała doszukać się głównych intencji autora i krytycznie zreferować jego podstawowe propozycje dotyczące koncepcji Boga, świeckiego chrześcijaństwa i nowej moralności, a zwłaszcza dojrzeć fundamenty rozwiązań i zbadać ich osadzenie w naturze ludzkiej. To pozwoli zorientować się, czy rewolucja podyktowana troską o człowieka rzeczywiście zapewnia takie ujęcie i rozumienie chrześcijaństwa, które byłoby nie tylko zgodne z pragnieniami współczesnego człowieka, ale zgodne i uczciwe wobec jego rozumnej, społecznej i materialno-duchowej natury, a więc czy chrześcijaństwo proponowane przez Robinsona jest rzeczywiście chrześcijaństwem pełnego humanizmu.

1. Proponowana przez Robinsona koncepcja Boga jest reakcją na dotychczasowy stan rzeczy w tej dziedzinie. Dla człowieka XX wieku Bóg jest jeszcze istotą ogromnie daleką, obcą, istniejącą „gdzieś poza”, w „zaświatach”, „w górnych piętrach”, „starym panem w niebie”, „super-Bytem” sterczącym na szczycie „trzy piętrowego świata”. Zdaniem Robinsona właśnie tradycyjny teizm zrobił z Boga tę „niebiańską osobę, która rezyduje ponad światem i ludzkością”. Stąd jego negatywny stosunek do dotychczasowych form teizmu i do teologii, która podaje „abstrakcyjne twierdzenia o rzeczach, które nie mają żadnego znaczenia praktycznego”.

Nie broniąc żadnej formy teizmu czy teologii, która na pewno ma na sumieniu niejednen grzech w stosunku do koncepcji Boga, muszę dla uczciwości zauważyć, że Robinson dotychczasową wiedzę o Bogu przedstawia w sposób prawie karykaturalny, a jego skrajnie negatywne wypowiedzi na temat natury teologii, charakteru i miejsca dowodów na istnienie Boga czy *via negationis* zdradzają albo głęboką ignorancję tych spraw albo tendencję autora do brania *pars pro toto* czy wreszcie do „ustawiania sobie przeciwnika”.

Niewątpliwie mówić o Bogu nie jest rzeczą łatwą i tego odkrycia dokonano już dawno przed nami. Dowodem tego są wieki refleksji filozoficznej i teologicznej oraz towarzysząca im świadomość niebezpieczeństwa deformacji rzeczywistości, która bezpośrednio nie jest dostępną ludzkiemu umysłowi.

Czego zamierza dokonać Robinson w tej dziedzinie i na czym polega jego „przewrót kopernikański?”

Jak już zaznaczyłam — Robinson pragnie zaprezentować chrześcijaństwo adekwatne dla człowieka XX wieku i przeprowadzić wykład wiary w jego języku. Język ten jest całkowicie „świecki” tzn. taki, jakiego nauczył się studiując nauki szczegółowe suponujące poznanie, które dotyczy jedynie zjawisk bezpośrednio danych. Przyjęta milcząco teoria poznania ogranicza więc zdolności poznawcze człowieka do świata fenomenów. Ujęcie Boga i chrześcijaństwa ma się dokonać z wykluczeniem języka metafizyki i z wykluczeniem metafizycznej wizji świata, która współczesnemu człowiekowi jest obca.

Jakie wynikają z tego konsekwencje?

Robinson zdaje sobie sprawę z tego, że metodą ani językiem nauk szczegółowych nie ujmie się rzeczywistości Boga. Wyraźnie twierdzi więc, że „zdania obiektywne o Bogu są niemożliwe”, że „Bóg sam w sobie jest dla nas niepoznawalny”, że „nie jest osobą”. Wszystko to chyba trzeba rozumieć w sensie, jakie tym sformułowaniom nadają nauki szczegółowe.

Skoro Bóg jest rzeczywistością niedostępną poznaniu empiryczno-racjonalnemu typu naukowego, a człowiek współczesny innego typu poznania nie uznaje, wynika z tego prosta konsekwencja: „Bóg nie jest przedmiotem dowodów, jest problemem życia, który może być rozwiązany przez analizę naszego doświadczenia egzystencjalnego”. „Bóg jest rzeczywistością, która może być przeżyta jako prawdziwa i jako rzeczywistość tylko w adoracji”, a więc w sferze pozaracjonalnej, pozapoznawczej.

Że Bóg nie jest ujmowalny w kategoriach nauk szczegółowych, że nie jest taką osobą, jak np. człowiek — nie ulega wątpliwości. Ograniczanie jednak zdolności poznawczych człowieka do typu poznania właściwego naukom pozytywnym wydaje się godzić w samego człowieka; suponuje ogromnie okrojoną koncepcję człowieka, w której sprawy najbardziej istotne zepchnięte zostały w dziedzinę pozaracjonalną, a ściślej — nawet pozapoznawczą. Taką postawę Robinsona będzie można łatwiej zrozumieć i wytłumaczyć, gdy zwróci się uwagę na pewne uwarunkowania historyczne i środowiskowe, w których powstała jego koncepcja.

Książka Robinsona wyrosła z klimatu protestanckiego z jednej strony, a z drugiej — z empiryzmu angielskiego, które łączą się we wspólnym ograniczaniu ludzkich możliwości poznawczych do świata zjawisk, odrzucając całkowicie poznanie metafizyczne.

Protestantyzm swoje wrogie nastawienie do metafizyki przyjął wraz z Lutrem i myśliciele protestanccy nieustannie je dziedzicząc rozwijają (por. choćby metafizyczny agnostycyzm Karola Bartha, Bultmanna itd.).

Środowisko angielskie natomiast straciło wraz z Humem przekonanie o możliwości poznawczego wyjścia poza zjawiska i trudno mu wydostać się z tego skrajnego empiryzmu.

Biorąc pod uwagę te uwarunkowania łatwiej zrozumieć to, co leży u podstaw stanowiska Robinsona, dlaczego on nie uznaje teologii naturalnej, wykluczając w ogóle możliwość, aby człowiek własnym rozumem mógł poznać, że istnieje rzeczywistość transcendentna (i immanentna jednocześnie w stosunku do świata i człowieka). Po prostu implikowane przez niego kategorie poznawcze nie pozwalają na to. Wraz z innymi przedstawicielami myśli protestanckiej reprezentuje w tej dziedzinie stanowisko, które określa się jako agnostyczne oraz fideistyczne. Wraz z nimi przyjmuje jedynie to, co stanowi myślenie typu dowodu ontologicznego: „Bóg *ex definitione* jest rzeczywistością ostateczną. O tym zaś czy rzeczywistość ostateczna istnieje nie można dyskutować. Można pytać tylko jaka jest”.

Robinson nie rezygnuje jednak z wszelkiej mowy o Bogu. Występując słusznie — jak zauważa Merton — przeciw „warunkowaniu Bezwarunkowego”, warunkuje go na nowo i czyni to w sposób o wiele mniej precyzyjny niż to czyniła zwalczana przez niego teologia.

Mówiąc o Bogu posługuje się wyrażeniami (zapożyczonymi od Tillicha): „nieskończona, niewyczerpana głębia naszego istnienia”, „głębia naszej troski ostatecznej, tego, co bierzemy poważnie”. Czyniono Robinsonowi zarzut, że zwalczany symbol „wysokości” zastąpił symbolem „głębi”, który posiada równie niską rangę precyzji poznawczej. Jest on jednak przekonany, że zmiana symboli mimo wszystko ma znaczenie realne a nie tylko pozorne, psychologiczne. Termin „głębia” posiada bogatsze skojarzenia niż „wysokość”. Robinson zdaje się jednak zapominać o tym, że zarówno jeden i drugi symbol niewiele mówi, jeśli nie jest połączony z jakąś ogólniejszą wizją metafizyczną i teologiczną. Bez tego nie można sensownie mówić o Bogu. I tu leży zadanie najtrudniejsze, które staje przed teologiem i które powinien w jakiś sposób wykonać, jeśli wiara nie ma być igraszką osobistego wyczucia. Od tego zadania Robinson zdaje się jednak uchylać. Jest to zrozumiałe, skoro weźmie się pod uwagę fakt, że nie dysponuje on żadnymi narzędziami poznawczymi, których niestety może dostarczyć jedynie najszerszej rozumiana filozofia i teologia. I chyba słusznie ktoś napisał, iż książka Robinsona świadczy o abdykacji teologii, a uchylaniu się od spraw trudnych, że przyjętym przez niego „sposobem udostępnienia teologii człowiekowi współczesnemu jest pozbycie się jej w ogóle” (181).

Oczywiście to kwantum filozofii niezbędnej do sensownego mówienia o Bogu nie musi być wielkie, nie musi suponować znajomości filozofii systematycznie studiowanej. Przecież każdy człowiek jako istota rozumna posiada pewien zasób pojęć filozoficznych (filozofia potoczna, filo-

zofia zdrowego rozsądku), takich jak np. pojęcie osoby, przyczyny itp. W oparciu o tego typu filozofię przednaukową rozwija się nasze całe życie, choć niezawsze sobie to uświadamiamy. Gdybyśmy jednak nie uznawali *implicite* na przykład filozoficznej zasady przyczynowości, niezrozumiałych byłoby wiele życiowych spraw jak choćby karanie złodzieja. A przecież nawet ten, kto w teorii nie uznaje filozoficznej zasady przyczynowości — w praktyce nie występuje zwykle przeciw stosowaniu zasady karania za kradzież. Przykładów można by przytaczać bardzo wiele.

Taką „porcję” filozofii, jakiej potrzeba do zrozumienia prawd wiary, może zdobyć a właściwie posiada każdy normalny, myślący człowiek, jak każdy nieupośledzony człowiek posiada tyle wiadomości i uzdolnień, by zaśpiewać jakąś piosenkę. Oczywiście, podobnie jak są ludzie wyspecjalizowani w śpiewie, istnieją także specjaliści w filozofii czy teologii. Taka teologia jako obróbka prawd wiary już typu specjalistycznego musi istnieć, choć dostępna jest tylko dla fachowców a poznanie jej wymaga długich i żmudnych studiów.

Ale wróćmy jeszcze do języka symbolicznego, jakim posługujemy się w mówieniu o Bogu. Niewątpliwie, teologia katolicka posługuje się różnego typu symbolami, analogią metaforyczną, mówiąc o Bogu, że jest ojcem, że jest miłosierny itd. Ale w tego typu analogii zawsze musi istnieć jakiś pośrednik, który by wyjaśniał i tłumaczył znaczenie użytych symboli. W koncepcji teologii katolickiej rolę tego pośrednika pełni Kościół. Magisterium Kościoła pomaga przybliżyć człowiekowi sens mowy o Bogu. Kościół — według tej koncepcji — pełni więc rolę nie tylko szafarza sakramentów czy pośrednika w składaniu ofiary, ale pełni także niezastąpioną rolę poznawczą. Pomaga człowiekowi w poznaniu rzeczywistości Boga i to stanowi dopełnienie i rozszerzenie ludzkich zdolności poznawczych nie tylko przez doświadczenie innych (tradycja) lecz także przez udział w mądrości Boga (asystencja Ducha św. w Kościele).

W proponowanej przez Robinsona koncepcji chrześcijaństwa nie ma miejsca na ten typ funkcji Kościoła. Człowiek jest tu pozostawiony sam sobie i nic dziwnego, że nie podejmuje się tego zadania i w konsekwencji wyrzeka się wszelkiej teologii, co wydaje się — osądzając obiektywnie — wielkim pomniejszeniem poznawczych perspektyw człowieka i oznacza rezygnację z pełnego humanizmu. Pełny humanizm chrześcijański domaga się uwzględnienia i zaangażowania w religię wszystkich operacji typu ludzkiego — zaangażowania właśnie całego człowieka. Robinson — na pewno nie zdając sobie z tego sprawy i pragnąc związać jeszcze głębiej niż dotychczas chrześcijaństwo z życiem — w konsekwencji spycha je właśnie na peryferie — do dziedziny przeżyć.

Jeszcze raz podkreślam, wiara jest czymś innym niż filozofia i niż teologia nawet, i wiara nie ogranicza się tylko do poznania. Wiara im-

plikuje jednak pewną hierarchię wartości, a ta nie jest możliwa bez choćby prymitywnej ale całościowej wizji rzeczywistości. Jeśli tę całościową wizję się odrzuca, jeśli odmawia się człowiekowi możliwości jej zdobycia, wówczas dokonuje się radykalnego podziału między wiarą i poznaniem, oddziela się w człowieku sferę poznawczą od przeżyciowej. Wiara wówczas jest jakoś zawieszona „w próżni” i nie jest zintegrowana humanistycznie. I znowu pełny humanizm może się rozwijać jedynie przy uwzględnieniu właściwej proporcji różnorodnych aspektów natury człowieka i przy równoczesnej ich integracji.

Właśnie na przykładzie interpretacji wiary dokonanej przez Robinsona okazuje się, iż nie można sensownie mówić o Bogu, o chrześcijaństwie, o religii bez pewnego minimum wiedzy filozoficznej. W tej dziedzinie przecież nie chodzi wyłącznie o słowo, które zafascynuje, które będzie podobać się, ale o słowo „uczciwe”, „prawe słowo” tj. celne i stosowne, jakie nie może pojawić się jak *deus ex machina* i którego nie wystarczy zapożyczyć od podobającego się autora. To słowo musi być mimo wszystko zespolone z jakąś ogólniejszą wizją rzeczywistości i powinno być ugruntowane w całości wiedzy oraz wyrastać przy proporcjonalnym współdziałaniu wszystkich władz ludzkich.

Uczciwość wobec Robinsona każe zaznaczyć i to, że żyjąc w środowisku protestanckim i angielskim może nie zetknął się z metafizyką adekwatną dla człowieka wierzącego, z metafizyką, która byłaby ostatecznym i racjonalnym tłumaczeniem realnych stanów rzeczy, z metafizyką realnego bytu, z antropologią filozoficzną uwzględniającą całego człowieka. Jego wypowiedzi zdradzają, że mógł znać jedynie jakąś karykaturę filozofii: metafizykę skonceptualizowaną, która — mówiąc po prostu — była grą na pojęciach. A przecież metafizyka bytu realnego ukazuje, że Bóg jest nie tylko transcendentny w stosunku do świata, ale i immanentny, oraz że świat w swojej najintymniejszej głębi jest „religijny”, „pełen Boga” i że rzeczywiście w „Nim ruszamy się, żyjemy i jesteśmy” i że On nie jest dalekim „super-Bytem”, ale że jest „bliższy nam niż my sami sobie”.

W tym oderwaniu od wszelkiego typu autentycznej metafizyki należy też szukać chwiejności poglądów Robinsona, mętności wielu używanych przez niego pojęć, co mu zresztą dyskutanci dostatecznie wykazywali. A może i tu także trzeba by dopatrywać się jednego ze źródeł powodzenia książki i to z dwu względów: czytelnik może znaleźć w książce Robinsona to, czego pragnie i oczekuje, oraz wypełnić brakujące dane własnymi domysłami, a poza tym myślenie naprawdę metafizyczne, nawet na poziomie wymaganym dla „użytku” wiary, jest dość trudne, dziś niemodne, wygodniej więc pozbyć się go całkowicie i wiarę sprowadzić do dziedziny osobistych przeżyć egzystencjalnych, wewnętrznego niekontrolowalnego odczuwania.

2. Druga sprawa, to problem „bezreligijnego chrześcijaństwa”, „chrześcijaństwa całkowitej nieobecności religii” czy „świeckiego chrześcijaństwa”, które propaguje Robinson. Co on przez te wyrażenia rozumie?

Człowiek XX wieku to człowiek świecki, a w rozumieniu Robinsona — to człowiek o strukturze umysłowej ukształtowanej przez nauki szczegółowe, który znając i uznając jedynie poznanie typu nauk pozytywnych, wyklucza wszelkie inne formy poznania. Chrześcijaństwo świeckie byłoby więc ujęte i wyrażone w kategoriach nie odwołujących się do żadnej metafizyki chrześcijańskiej czy teologii w tradycyjnym rozumieniu. Opierałoby się o czystą „fenomenologię egzystencjalną”. Ta „świeckość” — według Robinsona — jest zjawiskiem pozytywnym. Obecnie trzeba więc nieść chrystianizm takiemu „świeckiemu światu”. „Bóg celowo — twierdzi on za Bonhoefferem — powołuje nas w XX wieku do takiej formy chrześcijaństwa, która nie wymaga przesłanki religii, tak jak św. Paweł w pierwszym wieku wzywał ludzi do formy chrześcijaństwa nie wymagającej przesłanki obrzezania. Ludzie świeccy mogą wierzyć w Boga, który jest miłością nie odczuwając potrzeby religii”.

Dwie sprawy wymagają tu wyjaśnienia i skorygowania. Przede wszystkim występuje tu wieloznaczność terminu religia czy religijny. Raz Roberson używa go na oznaczenie pewnych form kultu a nadto rozumie go w sensie pejoratywnym obejmując nim zjawiska, które raczej trzeba by nazwać pseudoreligijnymi tzn. formalizm, rytualizm, interesowną postawę wobec Boga („korek do zatykania dziur”).

Negując natomiast „przesłankę religijną” jako podstawę życia religijnego w człowieku, Roberson dotyka zupełnie innej sprawy. Pomija przede wszystkim zasadniczą różnicę, jaka istnieje między drobnym przepisem rytualnym czy nawet higienicznym, jakim było np. obrzezanie a „przesłanką religijną” czyli dopatrywaniem się w naszej ludzkiej naturze jakiejś formy odniesienia do Absolutu, co sięga samej koncepcji człowieka, która w ujęciu Robinsona wydaje się okrojona i niepełna.

W proponowanym przez Niego ujęciu chrześcijaństwa brakuje znowu jakiegoś ugruntowania bytowego dla tego typu zjawiska, jakim jest chrześcijaństwo czy ogólniej — wiara w Boga, religia (w normalnym, nie robinsonowskim rozumieniu).

A przecież człowiek właśnie egzystencjalnie, bytowo jest „otwarty” nie tylko na drugi byt ludzki, czyli na byt w porządku horyzontalnym ale i na Byt Transcendentny na płaszczyźnie „Wertykalnej” z tym jednak, że zachodzi swoista, niespotykana nigdzie pewnego rodzaju styczność a może integracja tych porządków (Bóg jest zarazem transcendentny i immanentny w stosunku do świata). Analiza bytu ludzkiego, analiza przejawów ludzkiej egzystencji wykazuje bytową niewystar-

czalność człowieka i w wyniku tego konstatuje fakt, że musi istnieć Byt, który go w pewien sposób „dopełnia” w porządku istnienia⁴. To jest płaszczyzna ontyczna, bytowa. Można by mówić o „prześlance religijnej” także w sensie psychologicznym. Istnieją momenty w życiu ludzkim, istnieją takie sytuacje, w których człowiek przeżywa, odczuwa swoją ograniczoność i niewystarczalność (np. choroba czy śmierć bliskiej osoby). I dla wielu ludzi przeżycie takich stanów egzystencjalnych stanowi okazję uświadomienia sobie potrzeby dopełnienia życia ludzkiego przez byt o innym wymiarze, przez Drugie transcendentne „Ty”. Oczywiście to wszystko dotyczy jeszcze płaszczyzny naturalnej. Ona stanowi jednak podstawę przyjęcia tego, co niesie ze sobą łaska Najwyższego i Najlepszego Ojca, ustalająca i proponująca kontakty z człowiekiem jeszcze na innej płaszczyźnie, już niewymiernej dla ludzkiego rozumu. Biorąc w człowieku pod uwagę zarówno momenty poznawcze, wolitywne i uczuciowe, które w rzeczywistości nie dadzą się oddzielić, można i trzeba znaleźć tę odrzucałą przez Robinsona „prześlankę religijną”. Jest to nie tylko psychologiczna (nie tylko odczuwalna lecz także poznawalna) ale i egzystencjalna, bytowa potrzeba religii. W ujęciu teologii chrześcijańskiej nie ma suponowanego przez Robinsona podziału na „piętra” lecz harmonijne powiązanie między myślowo wyróżnionymi porządkami: naturalnym i nadnaturalnym. Robinson nie dostrzega, że właśnie odrzucając ten podział dokonuje radykalnego rozgraniczenia między tym, co religijne a światem, między wiedzą a wiarą, między poznaniem, dążeniem a przeżywaniem uczuciowym, między poznaniem i działaniem i to takiego podziału, który „dzieli” przede wszystkim samego człowieka.

Wreszcie postulat usunięcia z chrześcijaństwa większości z dotychczasowych form wyrazu, a więc tego, co nazywa się kultem, jest niezgodny z materialno-duchową i społeczną naturą człowieka. Nie przeczę, że w tej dziedzinie istnieje mnóstwo deformacji — gestów bez pokrycia, ale to jest karykatura religii i trudno na podstawie tego kształtować sąd o całości. W naszym religijnym odniesieniu do Boga musi brać udział pełny człowiek: jego myśl, wola, uczucia, także i ciało. Jest to zgodne z naturą człowieka. Nieustannie przecież doświadczamy tego, że nasze najgłębsze uczucia i przeżycia duchowe, psychiczne, mają zwykłe jakąś formę wyrazu zewnętrznego. Tak jest z miłością, przyjaźnią, współczuciem, wszystko bowiem — jak słusznie zauważa Saint-Exupéry — „wymaga obrzędów”.

I tutaj znowu jawi się miejsce i rola Kościoła, liturgii itp. Jak wszystkie ludzkie przeżycia, przeżycia religijne muszą być zobiektywizowane, komunikowalne, człowiek jest przecież istotą społeczną i chrześcijaństwo musi posiadać swój społeczny charakter i wyraz, także w swo-

⁴ Por. M. A. Krapiec *Religia i nauka*, „Znak”, nr 157—158 (1967).

im bezpośrednim odniesieniu do Boga a nie tylko we wzajemnych ludzkich kontaktach. Zresztą sam Robinson, zwalczając pewne tradycyjne formy kultu religijnego, w swoim życiu rodzinnym przyjmuje i wypracowuje pewien „ryt pobożności”. Jasno więc widać, że jego postulat wszelkiej nieobecności religii w chrześcijaństwie jest nierealny.

W koncepcji bezreligijnego chrześcijaństwa chodzi nie tylko o pozbycie się tego, co określamy mianem kultu. Chodzi również o sprawę dużo ważniejszą, mianowicie o rolę i miejsce Kościoła w ogóle. Tę sprawę Robinson zbywa milczeniem, Jego stanowisko jest tu po prostu niejasne, ale gdy do końca przemyśli się jego propozycje właściwie miejsca na Kościół już nie zostaje.

Nie bez słuszności Schillebeeckx w tym właśnie pominięciu Kościoła dopatruje się jednego ze źródeł powodzenia omawianej książki. Jego zdaniem człowiek współczesny nie tyle ma opory w stosunku do przyjęcia istnienia Boga, co właśnie w stosunku do tego typu pośrednictwa między nim a Bogiem, jaki stanowi Kościół. Wiele wypowiedzi ankietowych uzyskanych w krajach Europy Zachodniej wykazuje, że ludzie uznający istnienie Boga wyraźnie występują przeciw formom „kościelnego” chrześcijaństwa. Niewątpliwie chrześcijaństwo bezkościelne, bezinstytucjonalne zrobiłoby karierę. Tylko czy wówczas byłoby to jeszcze chrześcijaństwo? Można pójść dalej. Czy byłoby to chrześcijaństwo odpowiadające w pełni i pełnej naturze człowieka?

Drugie przemilczenie Robinsona, sięgające także koncepcji człowieka i ogromnie ważne w ujmowaniu chrześcijaństwa dotyczy jego wymiaru eschatologicznego. Koncepcja horyzontalnego chrześcijaństwa wydaje się z nim nie do pogodzenia. Ograniczenie się więc do koncepcji Robinsona byłoby znowu zamykaniem perspektyw ludzkiej osobowości.

3. Wreszcie ostatnia sprawa, to „nowa moralność” prezentowana przez Robinsona i jego koncepcja etyki chrześcijańskiej. Na pewno i w tej dziedzinie istnieją wypaczenia, przeciw którym słusznie występuje. Chrześcijaństwo, będąc z założenia religią miłości, dalekie jest w rzeczywistości od autentycznego jej realizowania. Robinson — zresztą najsluszniej — przypomina, że najważniejsza jest miłość, że „osoby ważniejsze są niż normy” itd.

Jego koncepcja etyki swoiście sytuacyjnej jest jednak znowu niewyprecyzowana i może być źródłem wielu nieporozumień. Twierdzenie, że „etyka chrześcijańska... jest więc radykalnie sytuacyjna, w której przepisane nie jest nic, prócz miłości”, jest tylko w pewnym sensie i przy pewnym rozumieniu „sytuacyjności” słuszne. Rzeczywiście o moralności każdego czynu decydują każdorazowe okoliczności — inne w każdym szczegółowym przypadku. Człowiek jednak nie posiada ani wlanej wiedzy o miłości, ani poznania ściśle intuicyjnego w tej dzie-

dzinie. Dlatego potrzebne są bardziej szczegółowe „normy”, a więc powiedzenie, co jest dobre i złe, co należy czynić a czego unikać. Zresztą człowiek z rzeczywistości otaczającego go świata i własnego bytu te normy dobra i zła intelektualnie odczytuje. Czy odmawianie mu zdolności do tego nie byłoby umniejszaniem jego godności jako osoby ludzkiej?

Schillebeeckx, omawiając ujęcie etyki przez Robinsona, zauważa że u jej podstaw trzeba by się dopatrywać protestanckiej koncepcji grzechu pierworodnego (poza tym na powstanie koncepcji etyki sytuacyjnej może mieć również wpływ egzystencjalizm i marksizm). Według tej koncepcji „zraniona” natura ludzka jest wewnętrznie niezdolna do odkrycia woli Bożej, dotyczącej dobra i zła. Duch św. oświeca wierzącego, jaka jest wola Boga w każdej konkretnej sytuacji.

U podstaw takiej koncepcji etyki kryłyby się więc — na pewno nieuświadomiony — brak zaufania do poznawczych zdolności człowieka, co znowu chrześcijaństwo czyniłoby humanizmem niepełnym.

Można by jeszcze dyskutować z Robinsonem co do słuszności wielu jego ujęć, czy ukazywać konsekwencje i założenia kryjące się u źródeł jego stanowiska. Nie jest to jednak celem tutaj zamierzonym. Czytelnik bardziej zainteresowany tymi sprawami będzie mógł sięgnąć choćby do wspomnianej książki Schillebeeckxa. Ograniczyć się już wyłącznie do wskazania najogólniejszych rysów postawy Robinsona.

Przyczyn rozdzwieniu między chrześcijaństwem a człowiekiem współczesnym Robinson dopatruje się wyłącznie po jednej stronie — po stronie chrześcijaństwa, Kościoła. Na pewno ma w tym wiele słuszności. Niewątpliwie strona „atakowana” przez niego nie jest bez winy. Zresztą ostatnie lata pokazały, iż robi generalny rachunek sumienia — widać więc, że nawet do winy poczuwa się.

W takim postawieniu problemu przez Robinsona zadziwia jednak to, że nie zastanawia się ani przez moment nad tym, czy „aparatu odbiorczemu” nic nie brakuje, czy człowiek współczesny nie dlatego odrzuca pewne ujęcie chrześcijaństwa, iż odrzuca czy zapoznaje pewne zdolności poznawcze, zaniedbując je na rzecz jedynie tego, co mieści się w ramach poznania typu nauk szczegółowych. A przecież wydaje się, iż funkcja duszpasterska nie ogranicza się jedynie do odpowiadania na aktualne potrzeby, pragnienia czy aspiracje, ale polega także na kształtowaniu, wychowywaniu, pokazywaniu „rzeczywistości zakrytych”. Zdumiewa u Robinsona całkowity brak tego momentu wychowawczego i formacyjnego w jego misji duszpasterskiej.

To wszystko staje się zrozumiałe, gdy weźmie się pod uwagę teorio-poznawczą postawę Robinsona (empiryzm skrajny, monopol poznania naukowego). Konsekwencją takiej postawy teoriopoznawczej, ograniczającej możliwości poznawcze człowieka do świata zjawisk — powiedzmy wyraźnie i otwarcie — jest fideizm.

I tutaj powstaje problem, wydaje mi się, niezmiernie ważny, czy taka postawa nie godzi w samego człowieka, czy jest zgodna z naturą ludzką, a wobec tego, czy jest uczciwa wobec człowieka i pośrednio wobec Boga — Twórcy natury ludzkiej.

Dobrze się jednak stało, że Robinson dokonał tej próby „przeredagowania” chrześcijaństwa. Książka może bowiem stać się okazją do przemyślenia na nowo: stosunku wiary do rozumu, woli (miłości) do poznania, teorii do praktyki itd.

Zwłaszcza ta ostatnia sprawa wydaje się u Robinsona ustawioną niewłaściwie. Książka niewątpliwie posiada duże walory praktyczne: wzbudza zainteresowanie, zaspokaja doraźne potrzeby. Nie troszczy się natomiast o sprawy teoretyczne, fundamenty proponowanych rozwiązań i ich konsekwencje, uważając to wszystko za mało ważne, a może nawet deformujące „życiowe” zagadnienia. Robinson zakłada w ten sposób jakiś radykalny rozdział między teorią i praktyką. Na dłuższą metę nie wydaje się to możliwe czy skuteczne. W zreflektowanym porządku rzeczy najpierw trzeba poznać, by działać rozumnie i skutecznie oraz by działać w odpowiednim kierunku. Praktyka bazuje na teorii a nie odwrotnie. Teoria działania zakłada teorię bytu, by nie było działania w próżnię. Sama wola, miłość i nastrój nie wystarczą. Są przecież niezdolne do ustalenia właściwej hierarchii wartości.

Przypomnijmy sobie jak wiele miejsca właśnie teorii, a więc refleksji filozoficznej i teologicznej, poświęcono w wiekach, które Robinson nazywa „wiekami wiary”. Czy może nie niedostatek refleksji, brak czasu na kontemplację rzeczywistości (niekoniecznie wprost Boga) czy brak zamiłowania do zastanawiania się nad ostatecznymi uzasadnieniami bytu ludzkiego, czy nawet — jeśli tak można powiedzieć — brak wprawy w kształceniu zdolności do refleksji filozoficznej nie jest jedną z przyczyn hiatusu między chrześcijaństwem i światem. Czy właśnie w ramach duszpasterskiej działalności nie mieści się troska, by rozbudzać i rozwijać refleksję oraz zdolności poznawcze, które w obecnym stanie kultury są zapoznawane, a które człowieka czynią bytem rozumnym (*homo sapiens* a nie wyłącznie *homo faber*). Bo przecież dopiero człowiek ujęty we wszystkich i zintegrowanych aspektach swej natury może być podmiotem i przedmiotem pełnego humanizmu, który właściwie rozumiane i realizowane chrześcijaństwo implikuje i do którego ma prowadzić.

s. Zofia Józefa Zdybicka