

Robert PIŁAT

NOWINA O BOGU W EPOCE KRYTYKI RELIGII

Ukazał się w polskim przekładzie, niedługo po oryginale, zbiór studiów Roberta Spaemanna¹ – jednego z najważniejszych tworzących dziś filozofów niemieckich, a zdaniem piszącego te słowa, jednego spośród najpoważniejszych i najgłębszych umysłów naszych czasów. Studia te zbudowane są wokół pytania: Jakie filozoficzne ugruntowanie może dziś znaleźć wiara religijna, a w szczególności chrześcijaństwo? Spaemann wiązany jest z nurtem filozofii chrześcijańskiej, lecz jego filozoficzne dociekania są głęboko zakorzenione również w tradycji antycznej i nowożytnej; nawiązują też do współczesnych nurtów filozoficznych: fenomenologii, hermeneutyki i filozofii analitycznej. Poprzez ten wielostronny dialog Spaemann próbuje zrozumieć proces intelektualnej i społecznej sekularyzacji oraz wskazać źródła autentyczności i aktualności chrześcijańskiej postawy wobec Boga i świata. Z jednej strony recenzowana książka jest swoistą apologią chrześcijaństwa, z drugiej – przenikliwą analizą jego kulturowego otoczenia.

¹ Robert Spaemann, *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009, ss. 339 (wyd. niem. R. Spaemann, *Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne*, Klett-Cotta, Stuttgart 2007).

Spaemann jest też pisarzem zabierającym głos w kwestiach dotyczących specyficznie katolicyzmu. Można śmiało powiedzieć, że dla filozofii uprawianej w kontekście katolicyzmu jest tym, kim Paul Ricoeur był dla filozofii uprawianej w kontekście protestantyzmu. Obu cechuje determinacja w pokazywaniu, że perspektywa filozoficzna i teologiczna nie muszą prowadzić do sprzecznych wniosków, obaj nawiązują do całej tradycji filozofii zachodniej, nie zatrzymując się wyłącznie przy filozofach o ich własnej światopoglądowej proveniencji. Tym samym ustawicznie przekraczają swoim myśleniem ramy światopoglądu, choć ani na chwilę nie przestają podkreślać swojej odpowiednio katolickiej i protestanckiej tożsamości. Zarówno u Spaemanna, jak i u Ricoeura znamieną jest zdolność do przerzucania najtrudniejszego intelektualnie i kulturowo mostu – mostu pomiędzy tak zwaną filozofią kontynentalną a filozofią analityczną.

W omawianej książce Robert Spaemann ukazuje współczesny filozoficzny sens tego, co nazwał w tytule „odwieczną pogłoską” (niem. unsterbliche Gerücht), mianowicie pogłoski o istnieniu Boga.

W tytułowym eseju *Odwieczna pogłoska* Spaemann wychodzi od rozróżnienia zewnętrznego i wewnętrznego punktu widzenia na każde zjawisko. Patrząc z zewnątrz na zjawisko religijności, na

przykład na czyjś akt modlitwy, to jak obserwować przez dźwiękoszczelną szybę tańczących – nie słysząc muzyki, nie rozumiemy ich ruchów. W filozoficznej refleksji nad religijnością trzeba świadomie nawiązywać do jej źródła, uwzględniać fakt, że mamy tu do czynienia z Objawieniem. Religia objawiona musi się spotkać z wieloma sceptycznymi pytaniami: Dlaczego wybiera się ten, a nie inny wątek historii jako naznaczony – czy wyznaczony – przez obecność Boga? Jak duża jest dowolność w przypisywaniu sensu słowu „Bóg”, skoro Boga nikt nie widział? Dlaczego Bóg się ukrywa, zamiast objawiać się w świecie z całą oczywistością? Czy istnienie Boga da się pogodzić z faktem zła?

Motywnym scalającym książkę jest myśl, że wiara i nauka są dwoma najważniejszymi sposobami „walki z przygodnością świata”. Pytanie, dlaczego świat jest taki, jaki jest, nie uzyskuje ostatecznej odpowiedzi, ponieważ w istocie nie ma żadnej konieczności, by był właśnie taki. Jedną z odpowiedzi, która pojawia się zarówno w wersji teistycznej, jak i ateistycznej, jest afirmacja tego, co jest (por. s. 23n.).

Tym, co najlepiej służy uzmysłowieniu przygodności, jest przypadek, czyli – jak interesująco definiuje to pojęcie Spaemann – zbieżność dwóch niezależnych ciągów przyczynowych, pomiędzy którymi nie można wyznaczyć ciągu trzeciego, wyjaśniającego ową zbieżność (por. s. 25n.). Przypadek i niekonieczność budzą zdziwienie nie tyle swoją nadzwyczajnością, ile zwyczajnością. Dla człowieka wierzącego, dla którego wszystko jest tak, jak miało być zgodnie z wolą Boga, wszelki cud, wyłom w normalnym biegu rzeczy, pozostaje podejrzany. Z drugiej strony jednak człowiek wierzący jest nań otwarty – gdyby bowiem cud okazał się prawdziwy, zdumiewająco rozszerzyłby się granice rzeczywistości. Wiara po-

lega między innymi na otwarciu się na tego rodzaju rozszerzenie (por. s. 26). Spaemann zauważa jednocześnie, że akceptacja rzeczywistości może nabrać cech fatalizmu, a nawet nihilizmu, jeśli godzimy się na to, jak jest, ponieważ i tak w tym świecie nie widzimy źródła sensu (por. s. 29).

Kolejna grupa sceptycznych pytań dotyczy moralnych powinności wpływających z religii. Z punktu widzenia poczucia konieczności czy ładu całości wszelkie zdarzenia mają charakter jedynie środków do ostatecznego celu. Najważniejszym problemem dla wiary jest ustrzeżenie się swoistego egoizmu moralnego, co nie powiodło się również pewnym nurtom etyki chrześcijańskiej, takim jak konsekwencjonizm, który – podobnie jak ateistyczna filozofia Sartre’a – dopuszcza użycie złych środków w imię dobrych skutków. Spaemann sprzeciwia się takiemu stanowisku. Podejmuje także polemikę (kontynuowaną w innych miejscach książki) z naturalizmem i ob staje przy zachowaniu rozróżnienia między naturalistycznym a hermeneutycznym podejściem do świata.

Najbardziej interesującym fragmentem pierwszego, programowego, rozdziału książki jest argument za prawomocnością przyjęcia perspektywy religijnej w odniesieniu do samego istnienia świata. Argument ten opiera się na spostrzeżeniu, że skoro przeszłość zawsze jest „byłą terażniejszością”, to wszelkie wskazanie na coś przeszłego zakłada możliwość wskazania pewnego korelatywnego „teraz”. Gdyby z jakichś powodów rzeczywistość przestała istnieć, nie byłoby się do czego odwołać. Przeszłość, która wydaje się wiecznie nienaruszona i niezmienna, również przestałaby istnieć. Dlatego intuicja rzeczywistości wyprowadza nas poza porządek czasowy, ku absolutnemu bytowi, który tylko wyraża się w porządku czasowym (por. s. 39n.).

W rozdziale *Dowody na istnienie Boga po Nietzschem* Spaemann analizuje rozpowszechnioną postawę nominalistyczną, negującą możliwość pojęciowego dowodu istnienia czegokolwiek, a w szczególności Boga. Świat – mówiąc za Michélem Foucaultem – nie istnieje po to, by odpowiadać naszym pojęciom, „nie jest współnikiem naszego poznania” (s. 42). Poniekąd już sama próba dowodzenia istnienia Boga – pisze słusznie Spaemann – niosła w sobie załączek porażki, ponieważ opierała się na nadziei ulokowanej w analizie i rozumowaniu, które szybko zostały poddane krytyce właśnie przez analizę i rozumowanie. Poza tym Nietzsche, idąc za Hume’em, był zdania, że w naszym myśleniu „nigdy naprawdę nie wyjdziemy nawet na krok poza nas samych” (s. 47). Realizujemy swoje pragnienia i nadzieje, lecz nie wykazujemy, jaka jest rzeczywistość.

Po krytyce podejścia ontologiczno-epistemologicznego Spaemann analizuje kolejne postacie filozoficznego uprawomocnienia wiary w Boga. Omawia woluntaryzm, mający swoje początki w filozofii Kartezjusza, a także neopragmatyczne (u Richarda Rorty’ego) odrzucenie samej idei uprawomocnienia naszych przekonań dokonywanego przez odwołanie się do własności bytu czy też Boga jako bytu absolutnego (por. s. 48). Nawiązując do swojej znakomitej wcześniejszej książki *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*², Spaemann pokazuje, że losy dowodu na istnienie Boga związane są z erozją pojęcia osoby (por. s. 55-57). Omawia również próbę oparcia wiary w Boga na danych samej świadomości, lecz podkreśla słabość tej próby, polegającą na daremności dwóch alternatywnych kroków: albo wychodzi się od totalnej

świadomości i wtedy to, czego chce się dowieść, tkwi już w założeniu, albo ma się na myśli świadomość ograniczoną, przygodną, będącą częścią świata – wówczas jednak uzasadniona jest próba wyjaśnienia treści świadomości w kategoriach przyrodniczych (por. uwagi o Danielu C. Dennecie, s. 57).

W tym samym rozdziale pojawia się jeszcze raz ważny dla Spaemanna wątek czasu. Przyszłość możliwa jest dlatego, że coś jest i było, przeszłość zaś jest również zawsze przyszłością czegoś. Jeśli jednak tak jest, nie można pomyśleć czystej przeszłości, pozbawionej owego „teraz”. „Twierdzenie, że istnienie tego, co minione, jest niezależne od jakiejkolwiek świadomości skończonych osób, znaczy bowiem, że przyjmujemy istnienie Boga. Jeśli rezygnujemy z definitywnego zachowania wszelkich zdarzeń świata w boskim wnętrzu, to musimy rzeczywistość odrzeczywistnić. Musielibyśmy zaakceptować absurdalną ideę, że to, co jest teraz, będzie kiedyś czymś niebyłym” (s. 61). Wiele dróg prowadzi, według Spaemanna, do postulatu istnienia czegoś transcendentnego wobec czasowo-przestrzennego porządku, w którym żyjemy, lecz dla Nietzschego postulat ten wskazuje jedynie na potrzebę autotranscendencji (por. s. 61), potrzebę której w naszych czasach nie może już zaspokoić Bóg. Sformułowanie: „nie może już zaspokoić Bóg” jest innym sposobem wyrażenia sławnej tezy Nietzschego o śmierci Boga. Trzeba jednak pamiętać, że teza ta odnosi się w istocie do człowieka. To człowiek stracił atrybuty, które pozwalają mu być członem relacji człowiek-Bóg (w tym sensie człowiek „uśmiercił Boga”). Zdaniem Nietzschego potrzeba autotranscendencji może i musi być zaspokojona, lecz stanie się to na innej drodze – przez powstanie nadczłowieka. Jeśli jednak do tego dojdzie, Bóg również nie będzie potrzebny. Niezależnie od tej konkluzji trwa-

² Zob. R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001.

łym osiągnięciem krytyki dokonanej przez Nietzschego jest przeniesienie ciężaru dowodu w sprawie Boga na człowieka. Spaemann zgadza się z tym podejściem i uważa je za postęp w poważnym uprawomocnieniu wiary. Wszelki dowód w kwestii Boga jest dowodem ad hominem (por. s. 57).

W rozdziale *Pochodzenie i intelligent design* Spaemann wychodzi od nieusuwalnego podziału wiedzy na nauki przyrodnicze i humanistyczne. Odkrywanie praw przyrody prowadzi ostatecznie do ustatycznienia rzeczywistości: w ramach modelu przyczynowego nie potrafimy uzasadnić, że będzie jakiś jej dalszy ciąg, że świat będzie miał przyszłość, a prawa przyrody nadal będą działać. Nie ma bowiem nic koniecznego w związkach zjawisk, nawet jeśli opisane są one ścisłymi prawami. Być może ta luka będzie istnieć zawsze: rozumienie nie da się przełożyć na wiedzę przyrodniczą ani odwrotnie – gromadzenie wiedzy o nietoperzach nie pomoże nam zbliżyć się do poczucia, że jesteśmy nietoperzem, do możliwości przyjęcia jego punktu widzenia (por. s. 69). Kiedy stosujemy teorię ewolucji do ludzkiej podmiotowości (umysłu, świadomości), wyjaśniamy przekonująco, że pojawienie się jej miało sens ewolucyjny (dawało przewagę ewolucyjną), lecz nie wyjaśniamy, jak i dlaczego podmiotowość powstała. Tym, co radykalnie nowe w przyrodzie, było powstanie wewnętrżności (por. s. 70). Kategorii tej, podobnie jak kategorii celowości, nie da się wyprowadzić z przyrody. W ten sposób Spaemann wprowadza pojęcie kluczowe dla swoich filozoficznych wysiłków – celowość. Kategorii tej poświęcił osobną książkę³, w której wraz z Rein-

hardem Löwem analizuje przyczyny porzucenia wyjaśnień teleologicznych w nowożytnej nauce i filozofii oraz pokazuje współczesne perspektywy myślenia teleologicznego. Również w omawianej obecnie książce kategoria celu odgrywa ważną rolę. To właśnie ta kategoria pozwala wypełnić wskazywane wcześniej puste miejsce w przyszłości; pozwala wyjaśnić, w jaki sposób z kombinacji niezwiązanych ze sobą ciągów przyczynowych powstaje coś radykalnie nowego i sensownego, mimo że nie da się tego uchwycić za pomocą praw przyczynowych (por. s. 71n.).

W rozdziale *Chrześcijaństwo i filozofia nowożytna* Spaemann podkreśla, że stosunek chrześcijaństwa do filozofii był od początku ambiwalentny. Chrześcijaństwo wyrażało swoje prawdy w języku filozofii, lecz zachowało nieufność do jej ducha (por. s. 65-67). Były inne sposoby zapewnienia integralności chrześcijaństwa, odwołujące się do praktyki i do pewnego ducha, na przykład reguły zakonne, które nie kładły nacisku na korpus wspólnych przekonań, lecz akcentowały wspólnotę jako taką. Szczególnie w dziedzinie „walki z przygodnością” filozofia wydawała się bezsilna. Św. Tomasz podkreślał, że wprawdzie można udowodnić filozoficznie, że świat został stworzony, lecz nie da się udowodnić tego, że miał początek w czasie, jako że stwarzająca świat wola jest wieczna (por. s. 84). Inne ograniczenie filozofii odsłania etyka normatywna. Wiedza o tym, co powinno się robić, oraz zgodne z nią postępowanie nie wystarczą, jeśli – jak pisze św. Paweł – spełnianiu uczynków nie towarzyszy miłość (por. s. 86).

Spaemann omawia trzy formy, w których ostatecznie filozofia wyzwoliła się od chrześcijaństwa: drogę sceptyczno-agnostyczną (Hume), transcendentalny racjonalizm przekładający prawdy wiary na prawdy rozumu, emocjonalizm i fi-

³ Zob. R. Spaemann, R. Löw, *Cele naturalne. Dzieje i ponowne odkrycie myślenia teleologicznego*, tłum. A. Półtawski, Oficyna Naukowa, Warszawa 2008

deizm, czyli całkowite zarzucenie spekulacji i tym samym usunięcie napięcia między filozofią a chrześcijaństwem.

Z drugiej strony Spaemann podkreśla, że teologiczne podłoże przeziera nawet w tych propozycjach filozoficznych, które wydają się od niego dalekie. Rozważania tego rozdziału prowadzą autora do wniosku, że wzajemne zawłaszczanie jednej dziedziny przez drugą: filozofii przez teologię lub na odwrót, nie mogło przynieść dobrych rezultatów. Właściwą postawą jest raczej zachowanie obu perspektyw i przyglądanie się problemom z obu tych punktów widzenia bez dążenia do ich silnej integracji. Wiążącą rolę odgrywa tu sam przedmiot.

W rozdziale *Funkcjonalne uzasadnienie religii i religia* Spaemann podkreśla, że teorie funkcjonalistyczne od czasów Bronisława Malinowskiego odnosiły duże sukcesy w wyjaśnianiu zjawisk religijnych, jednak krytycy funkcjonalizmu słusznie zauważali, że ukryty charakter funkcji, do których ujawnienia dążył funkcjonalizm, jest sam częścią badanych fenomenów. Ukryte funkcje chronią stabilność struktury społecznej – ujawnione ją degenerują (por. s. 120-122). Ponadto Spaemann utrzymuje, że należy postulować etyczną odpowiedzialność nie tylko za czyny, lecz także za przyjęte principia. Tymczasem funkcjonalizm zdaje się ten rodzaj odpowiedzialności likwidować (por. s. 128n.).

Spaemann powtarza tu cytowaną już myśl, że zarówno nauka, jak i religia walczą z przygodnością. Nauka jednak dąży do trywializacji tego, co budzi zdziwienie. Religia natomiast odwrotnie – nadaje nowy wymiar zjawiskom, przez co to, co nie budziło zdziwienia, teraz je budzi (por. s. 136n.). Dlatego religia nie powinna być sama poddawana antropologicznej trywializacji – tylko wtedy spełni swą funkcję społeczną, gdy kategorie wyjaśnienia (oświecenia) będą spójne

z kategoriami, w których religia ujmuje samą siebie.

Istotną tezą Spaemanna jest, że pomiędzy podmiotem a otoczeniem zachodzi obustronna relacja: otoczenie nie jest martwą maszyną, lecz zbiorem złożonych systemów, wśród których znajduje się człowiek – również jako system. Człowiek może być zatem rozważany sam w sobie jako podmiot oraz jako część otoczenia, i żaden z tych punktów widzenia nie musi być redukowany do drugiego.

W rozdziale *Tożsamość religijna* Spaemann rozważa różne sensy tożsamości: od radykalnej wizji tożsamości leibnizjańskiej monady do luźnej koncepcji tożsamości charakterystycznej dla poststrukturalizmu czy neopragmatyzmu. Religia należy do systemu tożsamości na trzy sposoby (por. s. 160n.): jako część czyjejś tożsamości, jako jedność (spójność) samego systemu przekonań oraz jako jedność instytucji czy wspólnoty.

Z kolei autor dyskutuje historyczne przykłady postaw integralnych (Tomasza Morusa – por. s. 164, kard. Johna H. Newmana – por. s. 179), pokazując typ jedności i ciągłości związany ściśle z postawą religijną. Jedność religijna jest natury raczej historycznej niż filozoficznej – nie musi zakładać ścisłej jedności systemu przekonań. Rozdział ten jest pełen interesujących uwag, na przykład o warunkach zmiany religii (konwersji), lecz najważniejszą jego tezą jest ta, że religia może stać się istotnym elementem tożsamości jednostki tylko wtedy, gdy dopuszcza zmienność podmiotu ludzkiego (por. s. 179).

W rozdziale *Czy religie uniwersalistyczne powinny zrezygnować ze swojej misji?* Spaemann broni odpowiedzi negatywnej na tytułowe pytanie. Z ideą religijną mającą pretensje do prawdziwości musi być związane dążenie do jej uznania, nie może być ona ideą fakultatywną czy liberalną. Spaemann przytacza słowa Goethego o niemożliwości istnienia idei

liberalnej – zawierając w sobie wielość przeciwstawnych treści, nie byłaby ona w ogóle ideą (por. s. 192). Zdaniem Spaemanna różne wyznania uniwersalistyczne nie tyle powinny rezygnować z działalności misyjnej – ta bowiem jest po prostu korelatem aspiracji do prawdziwości – ile prowadzić swoją misję w oparciu właśnie o roszczenie do prawdy, za pomocą argumentacji, nie zaś za pomocą racji tradycyjno-historycznych. Wbrew głosom krytyków z punktu widzenia religii uniwersalistycznej możliwy jest dialog prowadzący do akceptacji wszystkiego, co pozytywne w innych religiach (por. s. 199n.).

W rozdziale *Religia i „prawda faktyczna”* Spaemann po raz trzeci wraca do problemu walki z przygodnością (religia i nauka czynią to każda we właściwy sobie sposób). Pogląd religijny – wiara w stworzenie – nadaje faktycznej rzeczywistości swoistą głębię: świat jest tu ujęty w odniesieniu do wolności absolutnego podmiotu. Autor poddaje krytyce sławne określenie Willarda Van Ormana Quine’a, że „Być to znaczy: być wartością zmiennej zależnej” (s. 214), ponieważ sformułowania tego nie sposób w ogóle odnieść do istnienia podmiotów. Interesującym fragmentem rozdziału jest przytoczenie (dla ilustracji punktu widzenia absolutnego podmiotu) św. Tomasza interpretacji grzechu pierworodnego (która jest tematem następnego rozdziału). Zdaniem św. Tomasza tylko w formie zakazu mogła się człowiekowi objawić sama wola Boga – dopóki bowiem przestrzegał moralności naturalnej, czyniąc tak, jak się tego domagała natura rzeczy, nie mógł wyodrębnić woli Boga z przyrody, a tym samym w istocie nie znał Boga (por. s. 219). Nie chodzi jednak o to, by religijny punkt widzenia służył rozbijaniu i niszczeniu naturalnego punktu widzenia. Spaemann odwołuje się tu do Platńskiego mitu jaskini. Zadaniem tych,

którzy chcą wyzwolić jej mieszkańców, nie jest sprawienie, by nie widzieli cieni, lecz by widzieli je jako cienie (por. s. 227).

W rozdziale *O niektórych trudnościach z nauką o grzechu pierworodnym* Spaemann wychodzi od konstatacji, że przekaz biblijny na temat grzechu pierworodnego jest dość jednoznaczny. Dzisiaj doktryna o grzechu pierworodnym krytykowana jest w oparciu o zdroworozsądkowe doświadczanie i nie dostrzega się przy tym, że religia ma być właśnie odpowiedzią na deficyty naszego doświadczenia. „Nauka o grzechu pierworodnym jest nauką o podwójnej przygodności” (s. 238). Autor odnosi się też krytycznie do Sørensa Kierkegaarda wpływowej, oryginalnej interpretacji grzechu pierworodnego jako utraty niewinności przez każde indywiduum z osobna. Zdaniem Spaemanna duński filozof nie odpowiada na pytanie, dlaczego dochodzi do owej utraty niewinności (por. s. 239n.). Pozytywna konkluzja rozdziału jest następująca: Grzech pierworodny jest krokiem ku wolności; nie płynie z natury, lecz z zakazu. Jego przyczyną nie jest natura, lecz Bóg, który w postaci nakazu i zakazu nawiązuje z człowiekiem relację opartą na wolności. Za sprawą tej relacji buduje się potencjalnie pewien wymiar człowieczeństwa, lecz na skutek złamania zakazu nie realizuje się on w pełni. „Grzech pierworodny nie jest pozytywną jakością, którą każdy człowiek dziedziczy po swoich przodkach, lecz jest brakiem jakości, którą powinien był odziedziczyć. Tą brakującą jakością jest przynależność do wspólnoty zbawienia” (s. 257).

W rozdziale *Chrześcijańska wizja cierpienia* Spaemann wyróżnia religie walki z cierpieniem i religie zgody na cierpienie, twierdząc, że chrześcijaństwo łączy w sobie elementy jednych i drugich. W doświadczeniu cierpienia człowiek doświadcza proliferacji zła, łańcucha oddziaływań, który zło doznane przenosi na innych.

W centrum chrześcijańskiej wiary leży przekonanie, że łańcuch ten można przerwać. W tym celu trzeba docenić cierpienie i nie uciekać od niego za wszelką cenę. Lecz istnieje tu pewna miara, która wyznaczona jest doświadczeniem swojej własnej złej woli. Można powiedzieć, że w człowieku toczy się bezgłośny dialog między własną złą wolą a cierpieniem. W tym dialogu może dojść do rozwiązania. Cierpienie niejako wyczerpuje zło (por. s. 272-276).

Książka kończy się rozmową z Robertem Spaemannem zatytułowaną *O obecnym stanie chrześcijaństwa*, którą w roku 1998 przeprowadził David Seeber. Spaemann przeciwstawia się w niej redukowaniu religii do swego rodzaju dyskursu społecznego. Dyskurs, zdaniem Spaemanna, nie wytwarza ani norm, ani prawdy. Chrześcijaństwo tymczasem jest religią opartą na dążeniu do prawdy i na depozycie prawdy. Dlatego współczesna postawa chrześcijaństwa nie może polegać na dopasowaniu się do współczesności, lecz na podjęciu z nią dialogu. W ostatniej części rozmowy Spaemann próbuje uporać się z prowokacyjnym pytaniem Seebera o kondycję chrześcijaństwa w Europie: Czy nie jest tak, że wartości chrześcijańskie zostały już w dużej mierze przejęte przez prawo i moralność zsekularyzowanej Europy, podobnie jak kiedyś wartości starożytnego Rzymu zostały przyswojone przez chrześcijaństwo? Spaemann uważa jednak, że chrześcijaństwo musi funkcjonować jako całość w postaci kultury chrześcijańskiej, nawet jeśli

ilościowo będzie to funkcjonowanie bardzo okrojone. Powraca do tezy, że uniwersalistyczna religia ze swej istoty musi działać misyjnie. Wprawdzie zachodzą zjawiska ograniczające wpływ chrześcijaństwa, lecz dysjunkcja: albo dopasowanie się, albo zamknięcie w getcie, jest dysjunkcją fałszywą. Z ograniczonej, lecz integralnej obecności zawsze można wyprowadzić impuls do dalszego rozwoju.

Dokonałem tutaj przeglądu najważniejszych wątków niewielkiej objętościowo, lecz bardzo bogatej i ważnej książki Roberta Spaemanna, którą właśnie otrzymaliśmy w jasnym i precyzyjnym przekładzie Jarosława Mereckiego (tłumacza również innych znakomitych książek niemieckiego filozofa: *Osoby. O różnicy między czymś a kimś* oraz *Granice*). Stanowi ona rzadkie połączenie autentycznego filozofowania z zaangażowaniem w losy własnej cywilizacji i własnej religii. Poszczególne rozdziały tej książki można czytać osobno, lecz kolekcja jest spójna, niektóre wątki powtarzają się i wzbogacają wzajemnie w kolejnych tekstach (walka z przygodnością, działalność misyjna, rozumienie prawdy czy perspektywa podmiotowa w widzeniu świata). Całość stanowi doskonałą lekturę, owoc dojrzałej i mądrej myśli. Należałoby sobie życzyć, by zwiększona w ostatnich latach obecność myśli Spaemanna w Polsce zaowocowała kontynuowaniem jego dociekań przez polskich filozofów. Otwartych pytań w jego tekstach nie brakuje, a wyznaczony przezeń styl i kierunek myślenia jest najwyższej próby.