

Alan DONAGAN

CZY W KULTURZE POSTCHRZEŚCJAŃSKIEJ MOŻNA RACJONALNIE WIERZYĆ W NICEJSKIE CREDO?*

Jeśli filozofia w ogóle dostarcza jakichś praeambula fidei, to dotyczy to obszaru teorii działania ludzkiego, a zwłaszcza jej części określanej mianem „psychologii moralnej”. Pojmując ludzi jako istoty obdarzone nie tylko pragnieniami, ale również wolą, oraz odmawiając traktowania ich działań jako z góry zdeterminowanych skutków pragnień i przekonań, chrześcijaństwo stawia przed naturalizmem zadanie albo podania naturalistycznej koncepcji tak rozumianej woli, albo wykazania, że jest ona uludą

CREDO Z CZWARTEGO WIEKU W NASZYCH CZASACH

Wyrażenie „religia chrześcijańska” ma tak wiele znaczeń, że pytanie, czy wykształcona osoba w dzisiejszym świecie kultury zachodniej może w treści tej religii racjonalnie wierzyć, jest zbyt ogólne, by warto było na nie odpowiadać. Inaczej jest z pytaniem, czy osoba taka może racjonalnie złożyć nicejskie wyznanie wiary. Wiele osób mniających się chrześcijanami odpowiedziałoby przecząco. A przecież wyznanie to stanowi część liturgii niejednej wspólnoty chrześcijańskiej, a w szczególności największej z nich – Kościoła rzymskokatolickiego. Główny obrządek tego Kościoła, Msza Święta, wymaga wspólnego złożenia tego wyznania wiary przez kapłana i wiernych. Zaledwie sto lat temu niemal wszyscy chrześcijanie byliby gotowi to uczynić, nawet gdyby nie wymagała tego ich wspólnota kościelna, chociaż różnie rozumieliby sformułowanie „jeden święty, powszechny i apostołski Kościół”.

Treść zobowiązania, jakie nakłada złożenie nicejskiego Credo podczas mszy, jest dość niejasna. Niektórzy zachowują się tak, jak gdyby wypowiedzenie w czasie liturgii słów: „[Jezus] za sprawą Ducha Świętego przyjął ciało z Maryi Dziewicy”, nie stało w logicznej sprzeczności z poinformowaniem seminarzystów na zajęciach z teologii, że oczywiście żaden wykształcony człowiek nie może współcześnie wątpić, że Jezus miał biologicznego ojca. Z tego, co wiem, większość wykształconych niechrześcijan oraz większość

* Pierwodruk: A. D o n a g a n, *Can Anybody in a Post-Christian Culture Rationally Believe in the Nicene Creed?*, w: *Christian Philosophy*, red. T. Flint, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1990, s. 92-117. Copyright © 1990, University of Notre Dame Press. Reprinted with permission of University of Notre Dame Press.

tych, którzy składają wyznanie nicejskie podczas liturgii swojego Kościoła, dostrzega tu sprzeczność. Zakładają oni, że „wyznawać wiarę w nicejskie Credo” to być przekonanym, że wchodzące w jego skład zdania są prawdziwe w tym samym sensie, jaki mają one poza obrządkiem. Ja również przyjmę to założenie w dalszych rozważaniach.

Uważam – jak jeszcze zobaczymy – że w świecie zachodnim wykształceni chrześcijanie dzielą z niechrześcijanami kulturę naukową, która jest „post-chrześcijańska” w znaczeniu wyjaśnionym niżej. W związku z tym, składając nicejskie wyznanie wiary rozumiane w sposób potoczny, stają oni przed pewnymi trudnościami. Spośród tych problemów, a wydają mi się one poważne, proponuję w tym eseju podjąć następujące trzy.

(1) Problem rozwoju doktryny chrześcijańskiej. Na doniosłość tego problemu jako pierwszy zwrócił uwagę kardynał John Henry Newman w dziele *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*¹. Starał się tam wyjaśnić wspólnocie anglikańskiej, którą opuszczał, dlaczego uznał twierdzenia wspólnoty rzymskiej, do której przystępował. Anglikanie oskarżali Rzym o rozszerzenie wiary apostołów, a zarazem twierdzili, że ojcowie nicejscy zdefiniowali część wiary nauczanej przez apostołów i przyjmowanej przez chrześcijan *semper, ubique, et ab omnibus*. Newman odpowiedział, że ponieważ fragmenty Credo nicejskiego istotnie mogłyby wprawić apostołów w zakłopotanie, głoszona przez nich wiara dopuszcza „rozwój”, nie pozwala jednak na wprowadzanie uzupełnień w sensie, w którym uzupełnianie takie można by uznać za nieapostolskie. Czy wobec tego nie mógł podlegać rozwojowi również sens słów, w których nauczanie apostołów zostało wyrażone? Dlaczego mielibyśmy zakładać, że potoczny sens słów nicejskiego Credo jest dziś taki sam, jak w czwartym stuleciu, czy w dowolnym, innym niż nasz czasie?

(2) Problem wpływu kultury. W kontekście naukowo-filozoficznej kultury świata śródziemnomorskiego pierwszego wieku św. Paweł mógł rozsądnie utrzymywać, że nie da się uwierzyć, iż świat nie ma jednego boskiego stwórcy (por. Rz 1,20). Obecna sytuacja intelektualna odbiega jednak od tej w świecie starożytnym, w wiekach średnich, czy nawet w wieku siedemnastym i osiemnastym. Czy wiary chrześcijańskiej w takim kształcie, w jakim nauczano jej dawniej, można dzisiaj bronić tak, jak broniono jej wówczas? A jeśli nie, to czy zachowuje ona dziś swoją wiarygodność?

(3) Problem związany z historycznymi twierdzeniami wiary chrześcijańskiej. W myśl nicejskiego Credo druga osoba Trójcy Świętej wcieliła się w człowieka o imieniu Jezus (w języku aramejskim: Yeshua), który wyrokiem prefekta rzymskiego Poncjusza Piłata został skazany na śmierć przez ukrzyżo-

¹ Zob. J.H. Newman, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J.W. Zielińska, Stowarzyszenie Kulturalne Fronda, Warszawa 1999 (przyp. tłum.).

wanie. Wyrok wykonano, a Jezus „zmarłychwstał trzeciego dnia, jak oznajmia Pismo, i wstąpił do nieba”. Zgodnie z ortodoksyjną wiarą chrześcijańską ta część Credo została potwierdzona przez apostołów, którzy uczestniczyli w pierwszej pięćdziesiątnicy po śmierci Jezusa, a istotę ich świadectwa odnaleźć można w zbiorze pism krążących w różnych ośrodkach wczesnego Kościoła i z czasem uznanych za kanoniczne przez Kościół jako całość. Obecnie wiarygodność tego zbioru bywa kwestionowana – nie tylko przez wielu biblistów spoza Kościoła chrześcijańskiego, lecz bywa, że i przez biblistów do niego należących. Czy wobec tego racjonalne jest uznanie owych świadectw za wiarygodne?

PROBLEM ROZWOJU DOKTRYNY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

W myśl nicejskiego wyznania wiary Kościół chrześcijański jest apostołski. Jak się na ogół przyjmuje, oznacza to, że naucza on tego, czego nauczali apostołowie, którzy otrzymali depozyt wiary i bez zmian przekazali go swoim następcom. Znajduje to po części wyraz w samym nicejskim Credo. Gdyby było inaczej, wiara dzisiejszych chrześcijan nie byłaby apostołska, ponieważ za konieczną część wiary chrześcijańskiej uznawaliby oni przekonania, których apostołowie nie mieli, a zatem nie uważali za konieczne dla wiary.

Z drugiej strony, wyznanie nicejskie niewątpliwie zawiera zdania, których nie znajdziemy w kanonie Nowego Testamentu i które, jak można zasadnie przypuszczać, głęboko zdumiałyby apostołów – jak to, że Jezus jest „współ-istotny (homoousios) Ojcu”. Wprawdzie już Jan Ewangelista nauczał, że Jezus jest w pewnym sensie „jednym” z Ojcem, jednakże teza, że ousia Jezusa i ousia Ojca są tożsame, nie zaś tylko podobne, nie miałaby wiele sensu dla ówczesnych chrześcijan, którzy nie znali greckiej terminologii filozoficznej. Czy twierdzenie, że nauczanie Kościoła jest w całości apostołskie, można pogodzić z historycznym faktem, iż znacznej części jego późniejszego nauczania nie da się odnaleźć w tekstach kanonicznych, uznawanych za jedyne źródło pozwalające rozstrzygnąć, które doktryny faktycznie są apostołskie?

Zanim nastał historycznie usposobiony wiek dziewiętnasty, w odpowiedzi na to pytanie stwierdzano, że późniejsze nauczanie Kościoła wyjaśnia niejasności obecne w nauczaniu wcześniejszym lub, wyprowadzając logiczne wnioski, wypowiada wprost to, co pozostawało w nim domyślne. Newman i inni wykazali, że odpowiedź ta jest historycznie fałszywa. Doktryna głosząca, że ousia Jezusa jest tożsama z ousia Ojca, ani nie wyjaśnia niejasnego nauczania biblijnego, ani nie daje się wywieść logicznie, za pomocą uznanych metod, z domyślnego nauczania biblijnego. Tymczasem Kościół, deklarując, że jego nauczanie na przestrzeni dziejów ani nie dodaje nic do tego, co zostało

objawione apostołom, ani też nic z tego nie ujmuje, musi utrzymywać, że gdy wyraźnie naucza czegoś, czego nie nauczali apostołowie, nie „rozwija” tego, co zostało im objawione przez dodawanie czegokolwiek.

Chociaż żadna teoria rozwoju doktryny nie zyskała dotąd uznania chrześcijan, holistyczna koncepcja języka opracowana w ramach współczesnej filozofii analitycznej pozwala nam częściowo ten rozwój wyjaśnić. Za kluczową funkcję języka uznaje ona umożliwianie tworzenia złożonych wypowiedzi, których sens wskazuje, jakie warunki prawdziwości zostały spełnione. Osoby rozmawiające w jakimś języku osiągnęłyby pełne porozumienie w aspekcie tej kluczowej funkcji wtedy i tylko wtedy, gdyby w odbiorze każdej wypowiedzi każdej z tych osób mówiący jawił się słuchaczom jako przekonany, że spełnione są te same warunki prawdziwości, które jego zdaniem wypowiedź owa wyraża. Nie można jednak wskazać warunków prawdziwości żadnego wypowiedzianego zdania, jeśli oderwane jest ono od innych zdań. Najprostsze zdanie o najprostszymi przedmiotach fizycznych, nawet któreś ze zdań podawanych jako przykłady przez logików, choćby „śnieg jest biały”, pozostaje niezrozumiałe w oderwaniu od innych zdań dotyczących kolorów, pogody i tym podobnych. W związku z tym najprostsze zdanie sformułowane przez autora biblijnego, na przykład: „Gdy nadszedł szabat, [Jezus] zaczął nauczać w synagodze” (Mk 6,2), jest niezrozumiałe w oderwaniu od wielu innych zdań opisujących instytucje judaizmu rabinicznego. Jak wykazał Donald Davidson, o ile słuchacz nie połączy warunków prawdziwości wypowiedzianego zdania z warunkami prawdziwości wielu innych zdań, z którymi łączy je mówiący, a także w znacznym stopniu nie zgodzi się z mówiącym co do tego, czy owe warunki są, czy nie są spełnione, o tyle nie zrozumie jego wypowiedzi. Osoby żyjące w tym samym czasie i mówiące lub piszące w tym samym języku, z reguły łączą zdania w ten sam sposób i zgadzają się co do ich prawdziwości.

Inaczej ma się rzecz z komunikacją między osobami, które nie żyją w jednym czasie, nawet jeśli posługują się tym samym językiem. Na przykład w średniowieczu wykształceni Żydzi, chrześcijanie i muzułmanie wypowiadający w dowolnym języku zdanie, którego poprawnym angielskim odpowiednikiem jest „I see a red rose” [„Widzę czerwoną różę”], uznaliby je za fałszywe, gdyby powierzchnia płatków róży nie miała własności, które dzięki obecności światła zostały przekazane ich oczom tak, że odbiór tych własności byłby widzeniem przez nich czerwieni róży. W późniejszym okresie, od czasów Galileusza i Locke’a, wypowiadający to zdanie naukowo wykształceni przedstawiciele Zachodu uznaliby je za fałszywe, gdyby cząstki składające się na powierzchnię płatków róży nie miały własności kształtu, wielkości i ruchu pozwalających im odbijać cząstki czy fale światła emitowane przez świecące ciało i gdyby nie wywoływały w ten sposób ruchu cząstek składających się na centralny układ nerwowy tych osób, który to ruch byłby z kolei przyczyną tworzenia przez

ich umysł wzrokowej reprezentacji czerwonej róży. Dziś ludzie wykształceni mają jeszcze inne poglądy.

Czy wynika z tego, że średniowieczni arystotelicy i siedemnastowieczni zwolennicy Galileusza mieli na myśli różne rzeczy, gdy mówili, że róża, na którą patrzą, jest czerwona? Nie. Żaden z nich nie powiedziałby tego, co powiedział, gdyby jego zamiarem nie było wyrażenie przekonania, które – niezależnie od tego, czy zdawał sobie z tego sprawę, czy nie – ci drudzy uważali za fałszywe. Z drugiej strony, żaden z nich nie odwołałby swoich słów, gdyby przekonano go o prawdziwości teorii postrzegania kolorów przyjmowanej przez jego przeciwników. Nie ma znaczenia, czy wciąż uznając zdanie „Widzę czerwoną różę” za prawdziwe, zmieniliby sens, w jakim używali niektórych słów, czy tylko teoretyczne przekonania, które łączyli z wypowiedzianiem tego zdania. Liczy się to, że każdy z nich, mówiąc to, co mówi, uznaje za prawdziwą określoną teorię postrzegania kolorów i nie zmienia swoich słów, nawet jeśli zostanie przekonany do zmiany uznawanej teorii.

Filozofia i nauki przyrodnicze niesłychanie rozwinęły się od czasów, gdy – jak wierzą chrześcijanie – Bóg objawił się apostołom. Ponadto sami apostołowie nie przeczyli, że Grecy posiadli mądrość, której oni nie znali; apostołowie twierdzili jedynie, że część owej mądrości – ta, która wchodziła w konflikt z otrzymanym przez nich objawieniem – to mądrość pozorna. To też gdy członkowie wspólnoty chrześcijańskiej przyswoili sobie z mądrości greckiej to, co nie było fałszywe, nauczyli się stawiać nowe pytania dotyczące przekazanego przez Kościół depozytu wiary – na przykład pytanie, czy ousia jednorodzonego Syna Boga Ojca i samego Ojca są tożsame, czy tylko podobne. Przed udzieleniem definitywnej odpowiedzi Kościół musiał zdecydować, czy stosownie jest mówić o ousia Ojca i Syna, a gdy postanowiono, że nie ma w tym nic niewłaściwego, Kościół włączył do swego nauczania i to, że gdyby rozwijając się, filozofia wprowadziła udoskonalenia do teorii ousia, niezależnie od tego, jakich szczegółowych odpowiedzi na pytania o ousia Ojca i Syna udzieliłby Kościół, mogłyby one zostać przeformułowane zgodnie z tymi udoskonaleniami.

Gdy uznane przez Kościół za stosowne pytania teologiczne formułowane są za pomocą nieznanymi apostołom pojęć filozoficznych bądź naukowych, udzielane na nie odpowiedzi nie mogą być ani wyjaśnieniami kwestii, które w ujęciu apostołów pozostały niejasne, ani wnioskami wyprowadzonymi z tego, co pozostawili oni w domyśle. Są to pytania, na które Kościół – lud Boży – może dzięki depozytowi wiary odpowiedzieć precyzyjnie, nie może tego jednak uczynić ani przez wydobywanie elementów zrozumiałych ze zbioru tekstów niejasnych, z których każdy wyjaśnia coś, czego nie wyjaśniają inne, ani też przez logiczne wyprowadzenie ze zbioru tekstów czegoś, czego nie implikuje żaden z nich z osobna, lecz co implikują one wszystkie wzięte

razem. Można na te pytania odpowiedzieć, jedynie wykazując, że niektóre z możliwych odpowiedzi na pytania wypływające z nieznanych apostołom koncepcji naukowych czy filozoficznych nie wprost przeczą ich nauczaniu. Metodologiczna postać wypracowanego w ten sposób nauczania dogmatycznego będzie zawsze następująca: „Nie jest prawdą, że *p*, ponieważ *p*, z osobna lub wraz z innymi prawdziwymi sędami, implikuje, że pewien element nauczania apostolskiego – depozytu wiary – jest fałszywy”. Aby sprawdzić ten wniosek, weźmy pod uwagę dogmaty zaproponowane lub przyjęte w niektórych częściach Kościoła. Mogę uznać prawdziwość pobożnych przekonań, że Błogosławiona Dziewica została niepokalanie poczęta i pod koniec swego ziemskiego życia wraz z ciałem wzięta do nieba. Nie uznaję ich jednak za dogmaty, ponieważ moje wątpliwości budzi konkluzywność rozumowania, zgodnie z którym ich odrzucenie implikuje, że nie jest ona – wbrew jednoznacznemu przekazowi Ewangelii – matką Jezusa, który wedle nauczania Kościoła jest Bogiem.

Tak jak zasadny jest wniosek, że apostołowie nie pojmowali wielu spraw zawartych w udzielonym im objawieniu, tak zasadne jest też twierdzenie, że to, co chrześcijanie żyjący w wiekach czwartym lub szesnastym uznawali za dogmat w kontekście naukowych czy filozoficznych pojęć swoich czasów, nie tylko mogło być zawarte w objawieniu apostolskim, ale również może zostać przeformułowane – bez dodawania ani ujmowania znaczących elementów – w naukowym lub filozoficznym języku naszych czasów. Co więcej, zwykli wierni mogą szczerze wyznawać wiarę w dogmaty, które – jak są przekonani – należą do nauczania Kościoła, nawet jeśli tylko mgliście rozumieją ich wykładnię i sposób uzasadniania przedstawiany przez ortodoksyjnych teologów.

Zrozumienie nicejskiego Credo w stopniu pozwalającym złożyć je w dobrej wierze nie wymaga umiejętności zdania z niego teologicznego egzaminu. Rozważmy niektóre z zawartych w tym Credo głównych twierdzeń na temat Jezusa: został On „zrodzony z Ojca przed wszystkimi wiekami, Bóg z Boga, Światłość ze Światłości, Bóg prawdziwy z Boga prawdziwego, zrodzony a nie stworzony, współistotny Ojcu”. Gdyby przyszło im się zmierzyć z jakimś teologicznym Sokratesem, niewielu wiernych szczerze wypowiadających te słowa potrafiłoby odpowiedzieć na jego dociekliwe pytania teologiczne. Nie powinniśmy jednak wyciągać stąd wniosku podobnego do konkluzji sformułowanej przez Sokratesa, jakiego znamy z wczesnych sokratejskich dialogów Platona: że jego rozmówcy nie wiedzą, w co wierzą. Platon wykazał później w *Meno-nie*, że stosowana przez Sokratesa technika elenktyczna nie tylko opiera się na zdolności zrozumienia przez rozmówców większości jego pytań i udzielania na nie odpowiedzi, ale zależy również od tego, czy ich odpowiedzi, udzielone przy wsparciu intelektualnego akuszerza umiejętnie zadającego trafne pytania, pomagają rozwiązać problemy, które akuszer ów przed nimi stawia.

Przypuszczam, że osoby wierzące, lecz niewykształcone teologicznie, wypowiadając przytoczone powyżej twierdzenie trynitarnie na temat Jezusa, świetnie rozumieją, że mają na myśli to, iż Jezus pozostaje do Boga Ojca, stwórcy nieba i ziemi, w relacji, którą można metaforycznie opisać jako bycie przez niego zrodzonym – o ile pamięta się, że relacja ta zachodzi między dwiema jednostkami, które nie są niezależnymi substancjami czy bytami, a zatem że nie można mówić, iż jeden z nich jest, a drugi nie jest Bogiem, prawdziwym Bogiem, czy Światłem. Oczywiście niezyciwy teolog, chcąc udowodnić takiej osobie brak wiedzy teoretycznej, jaką niekiedy może ona chcieć sobie przypisać, nierzadko doprowadza ją do intelektualnego odrętwienia w kwestii jej wiary. Takie zastosowanie metody majeutycznej jest jednak jej złośliwym nadużyciem, co potwierdzał Platon, starając się pokazać, że Sokrates nie posługiwał się nią w ten sposób.

UWAGA O „DEMITOLOGIZACJI” DOGMATU

Przyznając, że zwyczajli wierni należący do ciała Chrystusa rozumieją swoją wiarę w sposób nieteoretyczny, niektórzy filozofowie pozostający pod wpływem Wittgensteinowskiego porównania języka do skrzynki z narzędziami o różnych zastosowaniach utrzymują, że wierni ci nie uważają wyznawania wiary za stwierdzanie faktów. Mówiąc o Jezusie, że „powtórnie przyjdzie w chwale sądzić żywych i umarłych, a Królestwu jego nie będzie końca”, wyrażają i konkretyzują „refleksję nad sensem życia i śmierci, bądź jego wizję”², nie przewidują jednak, „że zdarzą się określone rzeczy”³. Projekt „demitologizacji” wiary chrześcijańskiej i odczytania jej jako głoszenia Heideggerowskiej autentyczności, w oczywisty sposób przypomina projekt Wittgensteina. Czy takie analizy mogą uchwycić treść wiary zwykłego wyznawcy chrześcijaństwa wyrażonej w nicejskim Credo?

Odpowiedź nie jest tak oczywista, jak by się mogło wydawać. Sąd Ostateczny przedstawiano w malarstwie i rzeźbie na wiele sposobów i niektóre z nich wpłynęły na wyobraźnię większości chrześcijan. Liczne zgromadzenia protestanckie, choć usuwały takie przedstawienia ze swoich kościołów, przyzwały jednak na ich druk w książkach uważanych za budujące. Żaden w miarę wykształcony chrześcijanin nie utrzymywałby jednak, że któreś z tych przedstawień ukazuje Sąd Ostateczny takim, jaki on faktycznie będzie. Zapy-

² D.Z. Phillips, *Death and Immortality*, St. Martin's Press, New York 1970, s. 67; cyt. za: W.J. Wainwright, *Philosophy of Religion*, Wadsworth, Belmont 1988. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – J.K.T., M.I.

³ Tamże.

tany, jaką postać przyjmie powtórne przyjście Jezusa w chwale, chrześcijaninów wyraziłby jedynie przeświadczenie, że jest ono dla nas niewyobrażalne. Czy wynika z tego, że chrześcijanie nie wierzą, iż Jego przyjście jest pewne? Zgadzam się z D.Z. Phillipsem, że w większości istotnych aspektów stosunkowo prości ludzie, których życie inni chrześcijanie uważają za święte, rozumieją doktrynę Sądu Ostatecznego lepiej niż ja; zgadzam się również, że to, co owi święci ludzie mają do przekazania na ten temat – z wyjątkiem uwag praktycznych (o sposobie, w jaki ich przekaz może służyć zbudowaniu, nie zaś deprawacji) – przyjmuje przeważnie postać formuł biblijnych lub liturgicznych. Zaprzeczam jednak, że wynika z tego, iż owe formuły są jedynie metaforycznym wyrazem wizji sensu życia. Moje racje są dwojakiego rodzaju.

Już samo wyrażenie „sens życia” jest metaforyczne: życie jednostki zostaje w nim porównane do wypowiedzi ustnej lub pisemnej, która może mieć sens, ale go mieć nie musi, i jeśli w ogóle coś znaczy, to może to być pokrzepiające lub przynębiające. Jeśli chrześcijaństwo byłoby prawdziwe, to można by sensownie, choć metaforycznie powiedzieć, że w jego świetle każde indywidualne życie ludzkie ma sens. Sprowadzałoby się to do stwierdzenia, że życie ludzkie jest nie tylko zdarzeniem biologicznym (które kończy się tym, co w jednym z ostatnich swoich przemówień Martin Luther King nazwał „śmiercią fizyczną”), ale również drogą prowadzącą na sąd, a następnie do nieba lub piekła: nie przypomina więc bezsensownej bazgraniny, ale wypowiedź o budującym bądź niebudującym przesłaniu. Bez odniesienia do takiej szczegółowej doktryny dotyczącej życia ludzkiego (nie twierdzą, że chrześcijaństwo jest jedyną tego rodzaju doktryną) twierdzenie, iż ma ono sens, byłoby właściwie puste: stanowiłoby ekwiwalent stwierdzenia, że istnieje jakaś – nie wiadomo, jaka – prawda o ludzkim życiu i gdybyśmy ją znali, moglibyśmy porównać każde ludzkie życie do sensownej wypowiedzi ustnej lub pisemnej, nie zaś do wypowiedzi pozbawionej sensu. Nie wyjaśnimy zatem twierdzeń o Sądzie Ostatecznym zawartych w nicejskim Credo, utrzymując, że wyraża ono wizję sensu ludzkiego życia i śmierci, lecz przez odwołanie się do nicejskiego Credo możemy wyjaśnić figurę sensu życia

Moja druga trudność jest bardziej historyczna niż filozoficzna. Wprawdzie większość tego, co da się pożytecznie powiedzieć o doktrynie Sądu Ostatecznego, ma charakter praktyczny – zwłaszcza ze względu na straszne niegodziwości, do jakich doprowadziło błędne rozumienie tej nauki – ale żaden ze znanych mi autorów dzieł uznawanych w jakiejś wspólnotie chrześcijańskiej od dłuższego czasu na autorytatywne nie zaprzeczyłby, że praktyczne nauczanie, jakie można wywieść z doktryny Sądu Ostatecznego, jest z niej wyprowadzane, lecz nie jest z nią tożsame. Praktyczne postawy wobec życia, które można uznać za chrześcijańskie, wyrastają z chrześcijańskich przekonań o rzeczywistości.

NATURALIZM KULTURY POSTCHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Kultura w sensie, w jakim mówię o „kulturze postchrześcijańskiej”, to sposób życia, a zwłaszcza myślenia, przekazywany z jednego pokolenia społeczności ludzkiej na drugie. Od czasu nawrócenia Imperium Rzymskiego na chrześcijaństwo pod koniec czwartego wieku aż do końca wieku dziewiętnastego sposób myślenia o świecie i miejscu, jakie zajmuje w nim ludzkość, który przekazywano w Europie zachodniej oraz pozaeuropejskich koloniach i koloniach dawnych, był w dużym stopniu chrześcijański. Nauczanie nicejskiego Credo odegrało w tym procesie niebagatelną rolę.

Zasadniczą dla owego sposobu myślenia ideę wyraża pierwszy werset Księgi Rodzaju: świat przyrody (nazywany w wyznaniu nicejskim „niebem i ziemią” – przynajmniej w tym sensie, w jakim stanowią one część „wszystkiego, co widzialne”) został „stworzony” przez Boga, którego naturę opisuje dalej Credo. Idea ta nie była przesądem ludzi niewykształconych, lecz elementem koncepcji przyrody przyjmowanym za pewnik przez wielkich uczonych, twórców siedemnastowiecznej nowej fizyki (czy „filozofii naturalnej”, jak nazywał ją Newton). Idea ta łączyła Galileusza i inkwizytorów, którzy go potępili, Kartezjusza i Gassendiego, Newtona i Leibniza. Od tego kreacjonistycznego czy supranaturalistycznego konsensusu zdarzały się odstępstwa: zakwestionował go między innymi Spinoza. Korespondując z Oldenburgiem, przekonał się on jednak, że jego teza, zgodnie z którą to, co nazywał „mechanistyczną koncepcją przyrody”, pociąga za sobą samoistność natury, jej niezależność od nadprzyrodzonego stwórcy, przyjmowana jest nie tyle z niedowierzaniem, ile z niezrozumieniem. Odpowiedzi, jakich Oldenburg udzielił Spinozie, wydają się nam chybione, ponieważ poglądy Spinozy były Oldenburgowi tak obce, że odczytał je on błędnie, choć jak – jak sądzę – szczerze.

Pod koniec dziewiętnastego wieku warstwy wykształcone odrzuciły już kreacjonizm i supranaturalizm. Nie sugeruję, że w wykształconych społeczeństwach zachodnich całkowicie zanikły grupy kreacjonistów czy supranaturalistów, ani że nie istnieją one dzisiaj. Kościoły chrześcijańskie, podobnie jak ortodoksyjne wspólnoty żydowskie, wierzą w to, w co zawsze wierzyły i niezmiennie tego nauczają. W naukach przyrodniczych natomiast nie uczą się już – nawet w instytucjach najbardziej przywiązanych do dosłownej interpretacji Biblii – że przyroda została stworzona z niczego przez istotę nadprzyrodzoną. Przyrodę przedstawia się – przynajmniej w tych naukach – jako coś, czego istnienie nie wymaga wyjaśnienia. Przyjmuje się, że ich zadaniem nie jest wyjaśnienie, dlaczego świat przyrody istnieje, lecz tylko jak działa: jakie prawa rządzą podstawowymi dlań procesami i jak procesy te doprowadziły do przejścia od minionych stanów świata do stanu obecnego.

Dlaczego zmiana ta jest ważna? Czy nauki przyrodnicze nie mogą być autonomiczne, nawet jeśli naturalny świat zależy ontologicznie od nadprzyrodzonego stwórcy? Nie da się zaprzeczyć, że stwierdzana w naukach fizykalnych niezależność naturalna nie wyklucza zależności ontologicznej; mimo to przejście od kultury, w której świat przyrody uważa się za naukowo niezrozumiały bez odniesienia do jego nadprzyrodzonego stwórcy, do kultury, w której przekonanie to zanika, ma ogromną wagę. Nie sposób teraz ustalić, co dokładnie miał na myśli św. Paweł, stwierdzając, że „od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty [...] stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła” (Rz 1,20), nie wiemy bowiem, które z wyznawanych przez siebie zasad uważał za podzielane przez swoich rzymskich korespondentów. Gdyby zasady, które miał na myśli, dotyczyły rozumienia przyrody – jak zasada Kartezjańska, że podstawowe prawa fizyki zależą od natury Boga, albo zasada Newtonowska, że stabilność „systemu świata” musi mieć przyczynę i nie należy do empirycznie ustalonych matematycznych zasad fizyki – warunki prawdziwości jego wypowiedzi różniłyby się zasadniczo od warunków prawdziwości takiej samej wypowiedzi, gdyby miała ona dotyczyć zasad metafizycznych, na przykład zasady zależności ontologicznej, którą św. Tomaszowi z Akwinu podsunął namysł nad Arystotelesowską filozofią przyrody. Różnica ta miałaby niebagatelną konsekwencję: gdyby zasady należące do pierwszej wspomnianej grupy były prawdziwe, to przedstawiciele nauk przyrodniczych mylili by się, zaprzeczając nadprzyrodzonej interwencji w przyrodzie; gdyby prawdziwe były zasady z grupy drugiej, to mogliby oni – zgodnie z prawdą, na ile nauki przyrodnicze są ją w stanie ustalić – zanegować istnienie tego, co ponadnaturalne, a zatem również nadprzyrodzonego stwórcy.

Zanim prace Darwina i Wallace’a dały naukowcom pewność, że wielość gatunków biologicznych można w zasadzie wyjaśnić jako wynik procesów naturalnych – pewność, którą w kolejnym stuleciu potwierdziły jeszcze nauki biologiczne – niewielu z nich sądziło, że z koncepcji przyrody da się całkowicie wykluczyć odwołania do tego, co nadprzyrodzone. Skutki pełnej naturalizacji badań nad przyrodą dla apologetyki chrześcijańskiej przewidział w siedemnastym wieku Spinoza oraz, jak sądzę, Pascal, który wskazywał, że badanie człowieka również można włączyć w zakres nauk przyrodniczych, a religię chrześcijańską potraktować jako jedno ze zjawisk do wyjaśnienia. Już w wieku osiemnastym Gibbon, chociaż wykluczył początki chrześcijaństwa z zakresu swoich badań, w *Zmierzchu Cesarstwa Rzymskiego*⁴ zajął się jednak tym, co nazwał „triumfem barbarzyństwa i przesądu” (czyli chrześcijaństwa),

⁴ Zob. E. Gibbon, *Zmierzch Cesarstwa Rzymskiego*, tłum. Z. Kierszys, PIW 1975, t. 1-2 (przyp. tłum.).

oraz zaproponował jego wyjaśnienie bez odwoływania się do przyczyn nadprzyrodzonych.

Końcowy efekt tych zmian jest dobrze znany tym z nas, którzy pracują jako nauczyciele akademicki, i należy otwarcie uznać go za fakt. Polega on na tym, że członkowie wspólnoty uczonych, niezależnie od ich osobistego stosunku do chrześcijaństwa, przyjmują w swoich badaniach zasady naturalizmu, chyba że przedmiotem dyskusji jest treść chrześcijaństwa – co zdarza się tylko sporadycznie, nawet w instytucjach powołanych do prowadzenia edukacji religijnej. W konsekwencji przekonanie, że świat przyrody został stworzony przez nadprzyrodzonego Boga, nawet wśród tych, którzy je podzielają, jest (mówiąc żargonem socjologii) „marginalizowane”. Być może to miał na myśli Nietzsche, gdy stwierdził, że Bóg umarł, choć większość uczonych tego nie zauważyła.

Sytuacja ta stawia przed chrześcijanami problemy dwojakiego rodzaju: apologetyczne i pastoralne. Żadnego z nich nie rozumie się moim zdaniem tak jasno, jak by należało. Problem apologetyczny, któremu poświęcę pozostałą część tego eseju, dotyczy obrony tradycyjnego nauczania chrześcijańskiego w kontekście naturalistycznej, a więc postchrześcijańskiej kultury naukowej. O ile jeszcze dwa wieki temu w myśleniu naukowym zakładano, że świat przyrody zależy od nadprzyrodzonego stwórcy, obecnie sytuacja uległa zmianie. Problem pastoralny wyraża się z kolei w tym, że mimo ogromnych nakładów, jakie przeznaczają się w naszym społeczeństwie na edukację, nie udało się jak dotąd upowszechnić kultury naukowej. Gdy w społeczeństwie tym stykamy się z popularnymi oszustwami telewizyjnymi „uzdrowiaczami” i popytem na „National Inquirer”, trudno tego nie potępiać. Gdy jednak dowiadujemy się, że Związek Radziecki bardziej obawia się przywiezienia na jego terytorium egzemplarzy Biblii niż wirusa AIDS, dostrzegamy drugą stronę problemu. Należy ubolewać, że większość ludzi mało interesuje się prawdą naukową, o ile nie przyczynia się ona bezpośrednio do wygody ich życia – że są oni tak łatwowierni. Z drugiej strony, można mieć wątpliwości, czy należy ich winić za to, że nie wierzą, iż zrozumienie osiągnięć nauk przyrodniczych pozwoliłoby im żyć lepiej.

APOLOGETYKA A MATERIALIZM WSPÓŁCZESNEGO NATURALIZMU

Naturalizm może przybrać tyle form, ile jest koncepcji natury. Na przykład Spinoza uznał umysł wraz z materią (substancją jako rozciągłą) za jedną substancję, którą utożsamiał z przyrodą, i nie zredukował ani umysłu do materii, ani materii do umysłu. Ogólnie rzecz biorąc, natura to przedmiot nauk przyrodniczych, a koncepcja natury przyjęta w danej kulturze odzwierciedla

nauki, które uznaje się w niej za przyrodnicze. W świecie zachodnim w ciągu ostatniego półwiecza przyjęto powszechnie, że psychologia jest częścią biologii oraz że fizyka, chemia i biologia dotyczą różnych zjawisk należących do tego samego podstawowego obszaru – o ile starożytny termin „materia” ma jakiś sens naukowy, to odnosi się on do tej właśnie dziedziny. Przyjęto zatem również, że jeśli nie istnieje nic oprócz natury, to nie istnieje nic oprócz materii w czasoprzestrzeni. Naturalizm przekształcił się w materializm.

Skloniło to niektórych apologetów do obrony chrześcijaństwa przed naturalizmem przez wykazanie fałszywości jego współczesnej formy, czyli materializmu. Tak postąpił C.S. Lewis w serii debat: najpierw w dyskusjach z H.H. Pricem, który apelował o religię bez dogmatu, czyli o chrześcijaństwo liberalne, wyrzekające się tradycyjnej wiary wyrażonej w nicejskim Credo, przedstawił filozoficzną krytykę naturalizmu, a następnie bronił tej krytyki w dyskusjach z G.E.M. Anscombe. Gdy w roku 1951 przyjechałem do Oxfordu jako doktorant, dało się jeszcze słyszeć cichnące echa owych debat. Mimo upływu czasu z dyskusji tej można się wiele nauczyć o apologetyce współczesnej: o tym, czym powinna oraz czym nie powinna ona być.

Lewis z dużą pewnością siebie podjął próbę, na którą dziś poważałoby się niewielu, a mianowicie próbę wykazania, że jeśli uznamy poprawność znanego wnioskowania opartego na potocznej opinii dotyczącej natury stanu umysłu, jakim jest przekonanie, to materialistyczna wersja naturalizmu sama siebie podważa. Oto jak Lewis podsumowuje tę argumentację: „Każda konkretna myśl [...] jest nieodmiennie przez wszystkich odrzucana, gdy tylko uznają oni, że można ją w pełni wyjaśnić jako rezultat przyczyn irracjonalnych. Gdy wiemy, że słowa drugiej osoby są w całości wyrazem jej kompleksów albo skutkiem ucisku kości na mózg, przestajemy traktować je poważnie. Ale gdyby naturalizm był prawdziwy, to absolutnie wszystkie myśli byłyby skutkiem przyczyn irracjonalnych. Dlatego wszystkie myśli byłyby równie bezwartościowe. Zatem naturalizm jest bezwartościowy. Jeśli jest prawdziwy, to nie możemy znać żadnych prawd. Naturalizm sam podcina sobie gardło”⁵.

Lewis przychyła się tu milcząco do potocznej opinii, że godne uwagi przekonania uznawane są na podstawie przyjętych przez nas racji oraz że przekonania te oceniamy w zależności od trafności (bądź nietrafności) owych racji. Odrzucamy zatem współczesną odmianę naturalizmu, jaką jest materializm, ponieważ głosi ona, że przyczynami wszystkich bez wyjątku przekonań są zdarzenia fizyczne, co prowadzi do wniosku, że osoby żywiące te przekonania nie przyjmują ich na podstawie akceptowanych przez siebie racji.

⁵ C.S. Lewis, *Religion without Dogma?*, w: tenże, *The Great Miracle*, New York: Ballantine Books 1983, s. 94. Pierwodruk w: „Phoenix Quarterly” 1 (1946).

Rzeczywiście, jak zauważył Lewis, chrześcijaństwo zakłada przywołaną przez niego potoczną opinię na temat natury przekonań. Na przykład św. Paweł naucza, że zwyczajni ludzie mogą wytworzyć wystarczająco dużo prawdziwych opinii o sobie i swojej sytuacji, by zrozumieć prawo moralne (Rz 2,14-15), a to zakłada, że uważają oni, iż podstawą ich obowiązków moralnych są trafne racje, które przyjmują. Czy argument Lewisa jest poprawny przy założeniu, że ta potoczna opinia jest prawdziwa? Nie znam nikogo, kto przestudiowawszy zarzut Anscombe, odpowiedziałby na to pytanie twierdząco. Wskazany przez nią błąd polega na tym, że przyczyna uznania przez kogoś, że siedzi przed kominkiem (powiedzmy, że przyczynę tę stanowi nacisk jakiejś kości na mózg), nie jest koniecznie racją, na podstawie której uznaje on to przekonanie (powiedzmy, że widzi on swoje nogi wyciągnięte w stronę płonącego w kominku ognia w jego pracowni – i owo złudzenie wywołane przez nacisk kości stanowi przyjętą przez niego rację). To prawda, że odrzucamy przekonania, które powstają w nas wskutek złudzeń percepcyjnych wywoływanych przez zdarzenia naturalne. Gdy jednak ktoś, kto naprawdę widzi swoje nogi wyciągnięte w stronę płonącego w kominku ognia, podaje to jako swoją rację dla odpowiedniego przekonania, to fakt, że jego wolne od złudzeń postrzeżenie ma fizyczne (czyli irracjonalne) przyczyny, nie upoważnia nas do odrzucenia przywołanej przez niego racji.

Anscombe zdawała sobie jednak sprawę, że zarzut jej, choć trafny, nie zamyka dyskusji. We wprowadzeniu do drugiego tomu swoich *Collected Papers*, snując refleksje na temat wspomnianego epizodu i odnotowując, że Lewis sam uznał trafność jej zarzutu, chwali go za podniesienie trudności, której początkowo nie doceniała i która pozostaje nierozwiązana: „Jaki jest związek między podstawami a aktualnym wystąpieniem [jakiegoś – A.D.] przekonania?”⁶ Trudność ta łączy się z niewypowiedzianym wprost pytaniem platońskiego Sokratesa w *Fedonie*: Jaki związek zachodzi między fizycznymi przyczynami tego, że członki jego ciała siedzą w więzieniu, a jego wnioskiem, że lepiej było mu zaakceptować prawomocny wyrok, niż uciec? Nie znam żadnej, choćby częściowo zadowolającej materialistycznej odpowiedzi na któreś z tych pytań.

Najczęstsza odpowiedź głosi, że ktoś opiera jakieś swoje przekonanie na określonych podstawach, gdy zdarzenie fizyczne, które można funkcjonalnie opisać jako żywienie danego przekonania, zostaje spowodowane przez inne

⁶ G.E.M. Anscombe, *Collected Papers*, Minneapolis: University of Minnesota Press 1981, t. 2, s. ix-x. Wersja argumentu Lewisa krytykowana przez Anscombe pochodzi z trzeciego rozdziału pierwszego wydania jego książki *Miracles*, który w późniejszych wydaniach został przez Lewisa gruntownie przeredagowany. Zob. C.S. Lewis, *Miracles: A Preliminary Study*, Macmillan Co., New York 1947; zob. też: t e n ż e, *Cudy: Wprowadzenie ogólne*, tłum. S. Pacuła, Pax, Warszawa 1958 – przyp. red.

zdarzenie fizyczne, które można funkcjonalnie opisać jako przyjęcie owych podstaw. Zakłada się tu, że tak, jak funkcję zdarzenia fizycznego (na przykład aktywacji określonych neuronów w mózgu) można opisać za pomocą kategorii fizycznych (na przykład jako spowodowanie aktywacji pewnych innych neuronów), tak też funkcję tego zdarzenia można opisać w kategoriach intencjonalnych czy mentalnych (na przykład jako posiadanie przez osobę, w której mózgu zachodzi ta aktywność neuronów, przekonania, że widzi swoje nogi wyciągnięte w stronę kominka w swojej pracowni). Spotyka się to jednak z zarzutem, który nie został, o ile mi wiadomo, odparty, a mianowicie, że wobec braku analitycznej redukcji opisu funkcjonalnego w kategoriach intencjonalnych do jakiegoś opisu w kategoriach fizycznych nie ma podstaw, by sądzić, że te dwa opisy – fizyczny funkcjonalny i intencjonalny funkcjonalny – dotyczą tego samego zdarzenia. Jeśli opisu intencjonalnego zasadniczo nie da się analitycznie zredukować do opisu fizycznego, to opisy owe mogą, jak się wydaje, dotyczyć zdarzeń nietożsamyh, choć skorelowanych ze sobą.

Jeśli faktycznie nic nie dzieje się poza przyrodą, a wszystkie zachodzące w jej obrębie zdarzenia można wyjaśnić przyczynowo w języku nauk przyrodniczych, to każde realne zdarzenie, które da się funkcjonalnie opisać za pomocą kategorii intencjonalnych, musi być możliwe do wyjaśnienia przyczynowego w języku nauk przyrodniczych. Choć może się wydawać, że wynika z tego, iż każde zdarzenie, które można wyjaśnić przyczynowo w języku nauk przyrodniczych, musi być tożsame z jakimś zdarzeniem fizycznym, tak jednak nie jest. Wynika z tego jedynie, że wszystko, co zdarza się w przyrodzie, można przyczynowo wyjaśnić za pomocą kategorii *i d e a l n y c h* nauk przyrodniczych – nauk przyrodniczych w ich możliwej przyszłej postaci niedopuszczającej postępu ani zmiany, bo wskutek zakończenia wszystkich produktywnych badań pozostało jedynie przyswojenie sobie i przekazanie innym tego, co zostało już odkryte. Nikt nie sądzi, że nauki przyrodnicze w ich obecnej postaci osiągnęły ów idealny stan i wydaje się co najmniej wątpliwe, by ludzie, z ich fizycznymi i intelektualnymi ograniczeniami, zdołali w jakichkolwiek naturalnych warunkach do takiego stanu je doprowadzić. A zatem materializm rozumiany jako pogląd, że wszystkie zdarzenia można wyjaśnić przyczynowo w języku dzisiejszych nauk przyrodniczych, jest bez wątpienia fałszywy; jeśli natomiast uznamy materializm za pogląd, że wszystko, co się dzieje, można wyjaśnić przyczynowo w języku idealnych nauk przyrodniczych, to faktycznie nie wiemy, co ów pogląd oznacza.

Powszednich zjawisk – na które Lewis zwrócił uwagę – tworzenia i podtrzymywania przekonań na podstawie racji nie można wyjaśnić za pomocą kategorii pochodzących z nauk przyrodniczych w ich obecnym kształcie; w istocie zjawiska te nie są nawet w takim ujęciu zrozumiałe. Naturaliści twierdzą, że to ich nie zniechęca. Utrzymują, że w ostatnim półwieczu neuro-

fizjologia i badania nad sztuczną inteligencją dokonały niezwyklego postępu i z ufnością oczekują na rychły zanik dualizmu badań nad człowiekiem i nauk przyrodniczych. Tę kwestię możemy jednak pominąć. Dla apologetów chrześcijańskich znaczenie ma przede wszystkim to, że chrześcijaństwo zakłada, iż potoczne wyjaśnienia ludzkich działań (niekiedy drwiąco nazywane wyjaśnieniami w kategoriach „psychologii ludowej”) są często prawdziwe. Gdyby postęp biologii i neurofizjologii dowiódł czegoś przeciwnego, chrześcijaństwo mogłoby nie przetrwać.

Czy w takim razie ważnym zadaniem apologetyki chrześcijańskiej nie powinno być przedstawienie argumentacji lepszej niż błędna argumentacja Lewisa? Nie. Podejście takie pomija bowiem najważniejszą cechę sytuacji, w jakiej znajduje się obecnie apologetyka. Bardzo niewielu materialistów twierdzi, że dzisiejsze nauki przyrodnicze podają możliwe do przyjęcia wyjaśnienie zjawisk psychicznych wyższego rzędu, takich jak przekonania. Twierdzą oni jedynie, że dotychczasowy postęp daje podstawy, by oczekiwać takich wyjaśnień w przyszłości. Otwartą pozostawiają natomiast kwestię, jak dalece owe przyszłe wyjaśnienia wpłyną na powszechne przekonania dotyczące tego rodzaju zjawisk psychicznych czy na przekonania przedstawicieli nauk przyrodniczych dotyczące przedmiotu ich badań. Opowiadając się na obecnym etapie rozwoju nauk przyrodniczych za psychologią ludową, chrześcijanie z pewnością nie muszą zaprzeczać ani temu, że przyszłe postępy nauki mogą zrewidować tezy tej psychologii, ani temu, że w przyszłości nauki przyrodnicze mogą wesprzeć materializm i podać akceptowalne wyjaśnienie przyczynowe zjawisk psychicznych wyższego rzędu.

Jeśli filozofia w ogóle dostarcza jakichś *praeambula fidei*, to dotyczy to obszaru teorii działania ludzkiego, a zwłaszcza jej części określanej mianem „psychologii moralnej”. Pojmując ludzi jako istoty obdarzone nie tylko pragnieniami, ale również wolą, oraz odmawiając traktowania ich działań jako z góry zdeterminowanych skutków pragnień i przekonań, chrześcijaństwo stawia przed naturalizmem zadanie albo podania naturalistycznej koncepcji tak rozumianej woli, albo wykazania, że jest ona ułudą. Trzeba wyraźniej niż dotąd dostrzec ubóstwo istniejących naturalistycznych koncepcji ludzkiej psychiki, a szczególnie zjawisk, które najbardziej interesują chrześcijan – zjawisk związanych z wolą, która jest wolna (czyli w każdym indywidualnym wypadku istnieją opcje, między którymi może wybierać), lecz mimo to, jak można przewidzieć, nie zawsze dokonuje wyborów słusznych. Zjawiska te wskazują na wyjątkowy status ludzi wśród znanych nam zwierząt: tylko ludzie są w stanie dostrzec różnicę między dobrem a złem moralnym i na tej podstawie kierować swoim postępowaniem; równocześnie bywają też zmuszeni uznać siebie za złych ze względu na wybierane przez siebie sposoby działania. Zjawiska te nie dowodzą jednak fałszywości naturalizmu: to, że jak dotąd

brak użytecznego naturalistycznego ich wyjaśnienia, nie dowodzi, że kiedyś się ono nie pojawi.

Mimo precyzyjnego nauczania o naturze Boga i Jego działania wobec ludzkości, większość Kościołów chrześcijańskich zaprzecza, że przekazany im depozyt wiary obejmuje kontrowersyjne sądy na temat świata przyrody. Kościoły te znalazły już wspólny język z trzema bardzo różnymi filozoficznymi i naukowymi koncepcjami przyrody: neoplatońską, arystotelesowską i kopernikańsko-galileuszowsko-newtonowską. I jeśli Kościoły – a także świat – mają przed sobą jakąś dłuższą przyszłość, to można zasadnie podejrzewać, że dojdą one do jakiegoś porozumienia z powstającą obecnie kulturą filozoficzno-naukową, której treść równie trudno nam jeszcze przewidzieć, jak siedemnastowiecznym filozofom i naukowcom trudno było przewidzieć filozofię i naukę dwudziestego wieku.

Stając wobec współczesnego naturalizmu, chrześcijańscy apologety powinni najpierw odrzucić każdy pogląd na przyrodę inny niż ten, zgodnie z którym doktryna chrześcijańska, wyrażona w tradycyjnych wyznaniach wiary, takich jak Credo nicejskie, okaże się spójna z autentycznym postępem nauk przyrodniczych. Twierdzenie to nie jest puste, nie można bowiem logicznie wykluczyć, że przyszła psychologia naturalistyczna poda opis ludzkich zdolności, który pozbawi sensu przekonania przyjmowane na ich temat przez wiarę chrześcijańską. Apologety chrześcijańscy powinni uznać za intelektualne zło współczesną modę na zadręczanie się problemami filozoficznymi, których źródło stanowią fantazje dotyczące możliwości nauki. Powinni ograniczyć się do tradycyjnie i jednomyślnie uznawanej treści wiary (a zakres tej jednomyślności jest znacznie większy niż można by przypuszczać na podstawie przerażających dziejów nienawiści między wyznaniem chrześcijańskimi i wzajemnych prześladowań) oraz do dobrze potwierdzonych wyników badań naukowych. I w końcu – nie powinni się spieszyć.

Zasady te dobrze rozumiał kardynał Newman; wyłożył je, tłumacząc, jak należy odpowiedzieć na biologiczne odkrycia Darwina. „Nie przystoi mi obawa wobec prawdy jakiegokolwiek rodzaju i nie przystoi mi ganieńie tych, którzy wyszukują fakty świeckie przy pomocy rozumu danego im przez Boga dla swoich logicznych wniosków, ani też gniewanie się na wiedzę, gdyż religia obowiązkowo musi się zapoznać z jej nauczaniem [...] [Katolik] wnika oczywiście najgłębiej w uczucia [...] umysłów religijnych i szczerych, po prostu stropionych, przestraszonych lub zrozpaczonych, zależnie od wypadku – całkowitym zamętem, w jaki ostatnie odkrycia czy spekulacje wpędziły ich najbardziej elementarne idee religijne. [...] Jak często w jego sercu rodziło się pragnienie, żeby wystąpił ktoś spośród jego własnych ludzi jako szermierz objawionej prawdy przeciwko jej oponentom! [...] Miałem jednak kilka za silnych trudności na tej drodze. Jedną z największych jest to, że w danej chwili

tak trudno dokładnie przewidzieć, z czym należy się potykać i co burzyć. Daleki jestem od zaprzeczenia, że wiedza naukowa naprawdę wzrasta, ale dokonuje się to nierównymi skokami. Hipotezy powstają i upadają, trudno przewidzieć, która z nich się utrzyma i jaki będzie stan wiedzy w stosunku do nich z roku na rok. W tym stanie rzeczy wydawało mi się niegodnym katolika oddać się pracy polowania na to, co może się okazać zjawą”⁷.

Podejście Newmana do nauk przyrodniczych wydaje mi się wzorem do-brze pojętej wiary chrześcijańskiej. Milcząco przyznaje on, że odkrycia nauk przyrodniczych w zasadzie mogłyby okazać się niespójne z wiarą chrześcijańską, wykluczając wszystko, co nadprzyrodzone, a zatem że filozoficzne próby obalenia naturalizmu z konieczności są chybione. Zarazem jednak uznaje racjonalną prawomocność przyjmowania wiary chrześcijańskiej bez filozoficznego czy naukowego dowodu. Mieć tę wiarę to uznawać coś, co nie zostało dowiedzione ani filozoficznie, ani naukowo, i co w zasadzie mogłoby zostać naukowo (a więc i filozoficznie) obalone. Dlaczego zatem wierzyć?

DLACZEGO CHRZEŚCIJANIE WIERZĄ W NICEJSKIE CREDO?

Jeśli jakieś rozpowszechnione przekonanie, na przykład, że horoskop znacząco wpływa na bieg zdarzeń, przyjmowane jest głównie na podstawie niewłaściwych racji, a nie mamy do dyspozycji racji właściwych, to niemądrze byłoby ich szukać. Dlatego przypuszczam, że jeśli w kulturze postchrześcijańskiej istnieją dobre racje, by ludzie niewierzący uznali nicejskie Credo, to powinny być one dostępne na wyciągnięcie ręki – jako racje, które faktycznie przekonały wiele osób do przyjęcia tej wiary. Pojawia się tu jednak pewien problem. Rozmowa z wierzącymi (do których sam należę) na ten bądź co bądź delikatny temat wskazuje, że większości z nich, ku własnemu zakłopotaniu, trudno podać rację, którą sami uważaliby za coś więcej niż tylko racjonalizację – i to mało przekonującą. Niewątpliwie dokonał się w nich jakiś proces intelektualny i był on skomplikowany; trudno jednak powiedzieć, na czym polegał.

W wielu procesach intelektualnych, które doprowadziły do licznych nawróceń, da się jednak wyróżnić trzy elementy.

Chociaż wszystkie trzy są filozoficznie ciekawe, element ściśle filozoficzny można odnaleźć jedynie w nawróceniach konwertytów nawykłych do myślenia filozoficznego. Wyłania się on z rozważań nad naturalizmem jako filozofią i wyraża się spostrzeżeniem, że nauki przyrodnicze w ich obecnym stanie nie

⁷ J.H. Newman, *Apologia pro vita sua*, tłum. S. Gąsiorowski, Warszawa: Stowarzyszenie Kulturalne Fronda 2009, s. 380n.

potrafią wyjaśnić ludzkiego życia – takiego, jakim go faktycznie doświadczamy, a zwłaszcza naszej aktywności w zakresie badań naukowych. Być może w przyszłości nauki przyrodnicze będą w stanie je wyjaśnić, ale tego – wbrew domysłom niektórych zuchwałych filozofów – nie możemy przewidzieć. Jeśli przyjmiemy ten fakt, to musimy również przyznać, że wyjaśnienie części doświadczenia ludzkiego życia może znajdować się poza przyrodą.

Drugi czynnik w procesie przyjmowania chrześcijaństwa ma charakter etyczny: polega na rozpoznaniu, że nie tylko nasze życie, ale życie ludzkie w ogóle, niezależnie od cnót, jakie mogą się w nim przejawiać, jest radykalnie skażone złem. Ewangelie, w których czytamy, że drogę Jezusowi przygotowuje nawołujący do nawrócenia i zarazem uznający własną grzeszność Jan Chrzciciel, zdają się wskazywać, że element ten można znaleźć w każdym nawróceniu.

Razem wzięte, te dwa elementy wskazują, że remedium na czynione przez człowieka zło, o ile remedium takie istnieje, może znajdować się poza przyrodą; nie pozwalają one jednak stwierdzić, czy remedium owo istnieje ani – jeśli istnieje – czy ma charakter nadprzyrodzony. Również filozofia nie może tego rozstrzygnąć – jeśli prawdziwe są moje stwierdzenia o możliwej przyszłej postaci naturalizmu. Nasze obecne rozumienie przyrody jest zbyt ułomne, byśmy mogli rozstrzygnąć, czy spójny nieteistyczny naturalizm jest możliwy, czy nie. Nie możemy po prostu przyjąć współczesnych nauk przyrodniczych wraz z ich obecnymi interpretacjami filozoficznymi – tak jak średniowieczni scholastycy przyjęli trzynastowieczne nauki przyrodnicze z ich ówczesnymi interpretacjami filozoficznymi – i znaleźć w nich przekonujące dowody zależności świata przyrody od nadprzyrodzonego Boga. Do tego niezbędny jest trzeci, pozafilozoficzny element.

Można go odnaleźć w religijnych dziejach rodzaju ludzkiego. Wszystkie religie, o których mamy jakąkolwiek historyczną wiedzę i które przekroczyły granice kultury, w której powstały, dzielą się na dwie grupy: do pierwszej należy hinduizm oraz krytyczny wobec niego, choć z niego się wywodzący, buddyzm; do drugiej – judaizm oraz dwie religie, które uważają się za kontynuację żydowskiego objawienia: chrześcijaństwo i islam. Z pomieszczeniem właściwym naszym czasom, uważa się często, że nie można przyznać, z jednej strony, że każda z tych wielkich religii ma swoje specyficzne zalety i że powinniśmy, bez popadania w bałwochwalstwo, okazywać jej intelektualny i moralny szacunek, oraz – z drugiej strony – że co najwyżej jedna z nich może być prawdziwa. Doprowadza to do wniosku, że wszystkie religie świata stanowią aspekty jednej religii uniwersalnej. Pogląd ów jest przeciwieństwem tego, za co się sam podaje: zamiast wyrażać szacunek dla wielkich religii, żadnej z nich nie traktuje poważnie. Nie można bowiem poważnie traktować chrześcijaństwa czy, powiedzmy, hinduizmu, a zarazem głosić, że mogłyby one być równocześnie

prawdziwe. W każdej z tych religii znajdują się stwierdzenia, którym zaprzeczy każda z pozostałych, a odrzucić którekolwiek z tych stwierdzeń i zaprzeczeń to odrzucić religie, w ramach których są one formułowane.

Nie byłby wyznawcą chrześcijaństwa ktoś, kto by równocześnie przyjmował główne idee hinduizmu i buddyzmu, na przykład prawo karmy i doktrynę reinkarnacji. Filozoficznie usposobionym chrześcijanom wydają się one nie do przyjęcia. Judaizm i jego spadkobiercy nie budzą takiego rodzaju kontrowersji. Każdy, kto studiuje pisma judaizmu i dochodzi do wniosku, że stanowią one zapis wyjątkowej relacji między nadprzyrodzonym stwórcą świata a jednym z ludów ziemi, relacji, za pośrednictwem której wszystkie pozostałe ludy otrzymają kiedyś błogosławieństwo – a każdy mógłby, jak sądzę, zasadnie dojść do takiego wniosku – musi zapytać, czy w świetle dostępnych danych historycznych pisma chrześcijańskie przedstawiają zwieńczenie tej relacji. Oczywiście pisma chrześcijańskie znane łącznie jako Nowy Testament są wytworem Kościoła, nie zaś przeciwnie, ale wszystkie dzisiejsze odgałęzienia Kościoła uznają kanoniczne teksty Nowego Testamentu za jedyny zbiór świadectw mogących dostarczyć dowodów prawdziwości tej doktryny. Czy na podstawie rzetelnych badań historycznych tych tekstów można zasadnie dojść do wniosku, że Credo nicejskie jest prawdziwe?

Oczywisty argument przeciwko wyciągnięciu tego wniosku stanowi fakt, że wielu cenionych biblistów tego nie czyni. Myślę, że nie ja jeden przyswoiłem sobie jako student pogląd, że badania nad Biblią (których oczywiście faktycznie nie znałem) wykazały, iż kanon Nowego Testamentu to pochodzący z drugiego wieku, w dużym stopniu fikcyjny twór, który zachowuje jednak pewne autentyczne elementy źródłowego nauczania apostołów, oraz – choć w znacznie mniejszym stopniu – nauczania Jezusa, a mało budujące dzieje biblistyki od początku dziewiętnastego wieku i szkoły w Tybindze po Bultmanna dowiodły, że nie da się ustalić, jakie było wczesne nauczanie czy to Jezusa, czy to apostołów. Można natomiast z dużą dozą pewności stwierdzić, jakie ono nie było: na przykład, przed wkroczeniem do Jerozolimy Jezus nie przewidział swojej śmierci, nie nauczał swoich niczego niepojmujących uczniów, że będzie ona miała charakter ofiarny, i nie nakazał im sprawować Eucharystii jako – między innymi – wiecznej pamiątki tej śmierci. Dla wszystkich, z którymi miałem sposobność rozmawiać, przyjęcie wiary nicejskiej było w dużej mierze wyrazem krytycznej postawy wobec dużej części ustaleń biblistów.

Źródło takiej krytycznej postawy stanowi rozróżnienie, które rzuca się w oczy, gdy porównujemy badania nad niereligijnymi tekstami greckimi i łacińskimi z badaniami nad tekstami biblijnymi. Można przyjąć ogólną zasadę, że w zakresie, w jakim metody wszystkich tych rodzajów badań się pokrywają, badania biblijne są rzetelne, wartościowe i umiarkowane w swych twierdzeniach, kiedy natomiast podążają własną ścieżką, ich charakter zu-

pełnie się zmienia. Reguła ta jest tylko przybliżeniem, badania nad tekstami niereligijnymi spotykają się bowiem z własnymi wyzwaniem, które bywają pouczające również dla badań nad Biblią. Są dowody, że historycy rzymscy piszący krótko przed powstaniem tekstów zawartych w Nowym Testamencie oraz krótko po ich powstaniu korzystali ze źródeł pisanych, które się nie zachowały. Co zawierały? Różnice między najwcześniejszymi dostępnymi nam tekstami określonych autorów klasycznych można by wyjaśnić, przyjmując, że niektóre z nich pochodzą z zaginionych wydań z trzeciego i czwartego wieku. Co zawierały te wydania? Jeśli przyjmie się kilka śmiałych, ale słabo uzasadnionych hipotez, można na te pytania udzielić niezwykle odpowiedzi i przedstawić je jako owoc badań naukowych – bezbronna przeszłość nie może się poskarżyć. Naukowcy o pokojowym usposobieniu, którzy wiedzą swoje, zwykle pomijają tego typu prace milczeniem, ale na szczęście nie wszyscy dobrzy naukowcy mają takie usposobienie. Tym, którzy wątpią, że nonsens może zostać przedstawiony jako najnowsze osiągnięcie badań nad tekstami, polecam lekturę fragmentu przedmowy Alfreda E. Housmana do jego krytycznego wydania *Bellum civile* Lukana, rozpoczynającej się tak oto: „Jak mógłby powiedzieć Gibbon, z niechęcią obserwuję i niecierpliwie odpycham od siebie czczą i pretensjonalną grę, która bawi mniej poważnych krytyków Lukana, a którą nazywają oni «Überlieferungsgeschichte», ponieważ jest to nazwa dłuższa i szlachetniejsza niż «bzdury»”⁸.

Tymczasem to, co znajdujemy w studiach biblijnych, odsłania większą arogancję niż bzdury sporadycznie wkradające się do badań nad tekstami niereligijnym.

Nie można mieć uzasadnionych zastrzeżeń do prób określenia, jakie wnioski dotyczące początków chrześcijaństwa da się wyprowadzić z Nowego Testamentu, jeśli zakłada się wprost, że przyroda, tak jak pojmują ją współczesne nauki przyrodnicze, jest samowystarczalna, a zatem, że opowieści o zdarzeniach zachodzących wskutek nadprzyrodzonej interwencji w porządek przyrody, jak dziewicze narodziny Jezusa, Jego zmartwychwstanie czy dokonywane przezeń i przez apostołów cudowne uzdrowienia, są po prostu fałszywe. Wychoząc od naturalistycznych założeń Bultmanna, trudno kwestionować jego wniosek, że jedyną prawdziwą historią w Nowym Testamencie jest stwierdzenie samego faktu istnienia Jezusa i Jego śmierci przez ukrzyżowanie. Naukowa ostrożność Bultmanna pozostaje jednak wyjątkiem. Bez wahania twierdzono na przykład, że krytyczne badania nad Nowym Testamentem dowodzą, iż Jezus był przede wszystkim nauczycielem etyki (Harnack), że nie uważał się za Mesjasza (Wrede), że był szlachetnym, ale obłąkanym fanatykiem, który

⁸ A.E. H o u s m a n, *M. Annei Lucani Belli Civilis Libri Decem*, Blackwell, Oxford 1926, s. xii; por. też: tamże, s. xii-xviii.

nauczał o bliskim końcu świata i poszedł na śmierć w przekonaniu, że może do niego doprowadzić (Schweitzer). I tak dalej, i tak dalej.

Każdy, kto poważnie pyta o prawdziwość nicejskiego Credo – zanim przyjmie któryś z tych wniosków (jako że są one ze sobą sprzeczne, nie można przyjąć wszystkich naraz) – będzie chciał wiedzieć, dlaczego bibliści mieliby uznać, że nie może się w świecie zdarzyć nic, czego nie da się wyjaśnić, odwołując się do współczesnych nauk przyrodniczych. Wystarczy spędzić trochę czasu w dobrej bibliotece, by przekonać się, że teza, iż ewangeliczne opisy nadprzyrodzonych interwencji są fałszywe, przedstawiana jako wniosek z badań nad tekstem, prawie nigdy nie jest wnioskiem, lecz stanowi ich nieuzasadnione założenie. Niekiedy próbuje się to ukryć, na przykład przyjmując założenie, że autentycznym materiałem, na podstawie którego napisano – a dokładniej: sfabrykowano – Ewangelie, były krótsze perykopy, krążące we wspólnotach wczesnochrześcijańskich jako oddzielne całości. I tak Bultmann sprowadza te perykopy do pozbawionych kontekstu powiedzeń, co pozwala mu zaprzeczyć, że autorzy Ewangelii dysponowali jakimkolwiek materiałem wskazującym na wystąpienie interwencji nadprzyrodzonej, na który mogliby się powołać.

Jeśli osoba poszukująca odrzuci prace z zakresu krytyki biblijnej, które po prostu zakładają prawdziwość współczesnego naturalizmu i fałszywość chrześcijaństwa, to po co powinna sięgnąć? Pobożne wprowadzenia do studiowania Pisma również nie okażą się dla niej przydatne. Ja sam nie zostałem w odpowiedni sposób pokierowany, nie znalazłem też tego, czego szukałem; przystąpiłem więc do lektury samego Nowego Testamentu z pomocą pierwszego wydania (1968) *Jerome Biblical Commentary* (wybrałem wersję zaaprobowaną przez Kościół rzymski jako tę, w której najmniej prawdopodobne jest pomieszanie współczesnych założeń naturalistycznych z wynikami badań naukowych). Szczególną uwagę poświęciłem najwcześniejszym tekstom, a mianowicie pierwszym listom Pawła. Zadałem sobie pytanie, co można z nich wywnioskować na temat wierzeń i praktyk wczesnego Kościoła i czy jest to spójne z późniejszymi ewangelicznymi opisami życia i nauczania Jezusa. Szczególnie istotne wydały mi się dwie sprawy, które odkryłem: po pierwsze, wyrażona w pierwszym i drugim rozdziale listu do Galatów troska Pawła o jedność Kościoła i integralność jego doktryny, fakt, że spędził piętnaście dni z Piotrem, oraz uznanie Jakuba, Piotra i Jana za „filary”; po drugie, zawarty w pierwszym Liście do Koryntian (por. 1 Kor 11,23-29) opis Eucharystii nie tylko jako najważniejszego obrzędu chrześcijańskiego, ale jako obrzędu ustanowionego przez Jezusa w sposób wskazujący, że Jego śmierć będzie mieć charakter ofiary. Można zasadnie przyjąć, że oba listy zostały napisane w latach pięćdziesiątych pierwszego wieku, czyli niecałe trzydzieści lat po śmierci Jezusa.

Jak się wydaje, można też bezpiecznie wyciągnąć wniosek, że apostołowie uznani przez Pawła za filary już wkrótce po śmierci Jezusa nauczali, iż była ona ofiarą, oraz że Jezus zmartwychwstał i nakazał swoim uczniom sprawowanie Eucharystii na pamiątkę tej ofiary. Nauki te stanowią podstawę doktryny trynitarniej sformułowanej w Credo nicejskim i nie zostały sfabrykowane przez żyjących w drugim wieku nieznanych mistrzów propagandy. Pozostaje pytanie, czy są one prawdziwe?

Dlaczego przyjmują je nawracający się na chrześcijaństwo przedstawiciele kultur przedchrześcijańskich i pochrześcijańskich? Odpowiedź na to pytanie została już częściowo udzielona. Stykając się z przesłaniem chrześcijaństwa, uznają je oni – o ile jest prawdziwe – za remedium na ich stan. Porównując je z innymi opcjami, dochodzą do tego samego wniosku, do którego doszedł Piotr; na pytanie Jezusa: „Czy i ty chcesz odejść?”, odpowiedział: „Panie, do kogóż mam pójść? Ty masz słowa życia wiecznego” (por. J 6,67-68). Fikcja jednak, nawet nie zrównana, pozostaje tylko fikcją. Druga część odpowiedzi brzmi: konwertyci sądzą, niebezpiecznie, że pięćdziesiąt dni po domniemanym zajściu tych wydarzeń, apostołowie zaczęli głosić ofiarę śmierci i zmartwychwstanie Jezusa. O ile nie padli ofiarą szalonych złudzeń, mogli znać owe fakty i albo przedstawiać je prawdziwie, albo kłamać. W kontekście współczesnego naturalizmu trudno dać wiarę ich relacjom. W kontekście tym jednak większość poglądów, które zasadnie żywimy na swój temat, pozostaje bez wyjaśnienia, a na opłakany stan, w jakim znajdują się – we własnej ocenie – osoby poszukujące, nie ma lekarstwa. W takiej sytuacji wiara może się im wydać możliwa i nieirrationalna. A wówczas – w sposób, którego nie rozumiemy, a który Kościół przedstawia w swoim nauczaniu jako działanie łaski – wiara może stać się faktem.

Tłum. z języka angielskiego Joanna Klara Teske i Marcin Iwanicki

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Anscombe, G. E. M. *Collected Papers*. Vol 2. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981.
- Gibbon, Edward. *Zmierzch Cesarstwa Rzymskiego*. Vols. 1–2. Translated by Zofia Kierszys. Warszawa: PIW, 1975.
- Housman, Alfred E. *M. Annei Lucani Belli Civilis Libri Decem*. Oxford: Blackwell, 1926.
- Lewis, Clive S. *Cudy: Wprowadzenie ogólne*. Translated by Stanisław Pacuła. Pax: Warszawa, 1958.
- . *Miracles: A Preliminary Study*. New York, Macmillan Co., 1947.

- . “Religion without Dogma?” In Lewis, *The Great Miracle*. New York: Ballantine Books, 1983.
- Newman, John Henry. *Apologia pro vita sua*. Translated by Stanisław Gąsiorowski. Warszawa: Stowarzyszenie Kulturalne Fronda, 2009.
- . *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*. Translated by Jolanta W. Zielińska. Warszawa: Stowarzyszenie Kulturalne Fronda, 1999.
- Phillips, D. Z. *Death and Immortality*. New York: St. Martin’s Press, 1970.
- Wainwright, William J. *Philosophy of Religion*. Belmont: Wadsworth, 1988.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Alan DONAGAN – Czy w kulturze postchrześcijańskiej można racjonalnie wierzyć w nicejskie Credo? (tłum. J.K. Teske, M. Iwanicki)

DOI 10.12887/34-2021-2-134-05

Autor rozpatruje możliwość racjonalnego przyjęcia zawartych w nicejskim Credo artykułów wiary chrześcijańskiej dzisiaj, w kulturze, którą można określić jako naukową i w której dominuje filozofia naturalistyczna. Autor podejmuje szczegółowe problemy, przed jakimi stają współcześnie chrześcijanie, a także osoby poszukujące – problemy związane z rozwojem doktryny chrześcijańskiej, a także z postępowaniem w zakresie nauk przyrodniczych i biblistyki oraz z wiarygodnością niektórych twierdzeń historycznych głoszonych przez chrześcijaństwo. Na podstawie tych analiz konkluduje, że chociaż nauczanie przekazane przez apostołów wydaje się niewiarygodne z naturalistycznego punktu widzenia, nie ma podstaw odmawiania racjonalności wierze. W sytuacji, w której nauki przyrodnicze ani nie wyjaśniają wielu racjonalnych przekonań dotyczących człowieka, ani nie dostarczają remedium na nędzę kondycji ludzkiej, trwanie w wierze bądź decyzja o jej przyjęciu okazują się możliwe i nieirracjonalne. Autor przypomina jednak, że wiara jest ostatecznie skutkiem działania łaski.

Artykuł jest tłumaczeniem tekstu Alana Donagana *Can Anybody in a Post-Christian Culture Rationally Believe in the Nicene Creed?*, opublikowanego w tomie *Christian Philosophy* (red. T. Flint, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1990, s. 92-117). Copyright © 1990, University of Notre Dame Press. Reprinted with permission of University of Notre Dame Press.

Kontakt: Instytut Jana Pawła II, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II,
Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Tel. 81 4453117
www.ethos.lublin.pl

Alan DONAGAN, Can Anybody in a Post-Christian Culture Rationally Believe in the Nicene Creed? (trans. Joanna K. Teske and Marcin Iwanicki)

DOI 10.12887/34-2021-2-134-05

The author asks whether, in today's scientific culture which favors naturalist philosophy, one can rationally accept the Christian faith, as it is expressed in the Nicene Creed. Throughout the paper, three kinds of problems faced by Christian believers and inquirers are addressed, for instance (1) the development of the Christian doctrine in time, (2) the problems resulting from the ongoing progress of natural sciences and of biblical studies, and (3) the plausibility of certain historical claims made by Christianity. The author concludes that although what the Apostles taught seems incredible from the contemporary naturalist point of view, there are no sufficient grounds on which to deny the rationality of Christian faith. Since science cannot reasonably explain many beliefs concerning human beings or provide remedy for the misery of the human condition, decisions regarding issues such as whether to persist in faith or whether to embrace faith are by no means impossible or irrational. Yet, the author indicates, faith is ultimately a matter of grace.

Summarized by *Patrycja Mikulska*

The present article is a Polish translation of Alan Donagan's paper *Can Anybody in a Post-Christian Culture Rationally Believe in the Nicene Creed?*, published in *Christian Philosophy* (edited by T. Flint, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1990, s. 92-117). Copyright © 1990, University of Notre Dame Press. Reprinted with permission of University of Notre Dame Press.

Contact: Instytut Jana Pawła II, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II,
Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Phone: + 48 81 4453117
www.ethos.lublin.pl