

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
Wydział Filozofii Chrześcijańskiej

Joanna Skurzak

**Cielesność jako droga do transcendencji
w filozofii Yves Ledure’a**

Praca doktorska
napisana pod kierunkiem
ks. prof. UKSW dra hab. Macieja Bały

Warszawa 2020

Spis treści

SPIS TREŚCI	2
WYKAZ SKRÓTÓW	3
WSTĘP.....	4
ROZDZIAŁ I RELIGIA W CZASACH SEKULARNYCH.....	12
1.1. DEFINICJA RELIGII	20
1.2. ZERWANIE	27
1.3. SEKULARYZACJA	58
1.4. TEOLOGIA I FILOZOFIA	69
ROZDZIAŁ II RELIGIA WOBEC PRZEMIAN NOWOCZESNOŚCI.....	77
2.1. POWRÓT DO TRADYCJI.....	77
2.1.1. Klasyczna metafizyki	78
2.1.2. Radykalna ortodoksja	87
2.2. OTWARTA RELIGIA	93
2.2.1. T. Halik	93
2.2.2. Ch. Taylor.....	108
2.3. DUCHOWOŚĆ NIERELIGIJNA	113
ROZDZIAŁ III TRANSCENDENCJA W CIELESNOŚCI.....	133
3.1. PARADYGMAT METAFIZYCZNY CIAŁA	134
3.2. PARADYGMAT NOWOŻYTNY CIAŁA.....	141
3.3. FILOZOFICZNA INTERPRETACJA WCIELENIENIA	149
3.4. PRAGNIENIE BOGA	161
3.5. ABSOLUT NEGATYWNY I POZYTYWNY	171
3.5.1. Feminizacja dyskursu	179
3.5.2. Mistycyzm	182
3.5.3. Wymiar społeczny religii	184
ZAKOŃCZENIE.....	191
BIBLIOGRAFIA:	198

Wykaz skrótów

Si Dieu s'efface – SD

Lecture 'chrétiennes' de Nietzsche – LN

Transcendances – TR

La christianisme en refondation – CR

La Rupture – RU

Sécularisation et spiritualité - SS

Wstęp

W pierwszej części powieści M. Prousta *W poszukiwaniu straconego czasu* można przeczytać następujący dialog między ciotką narratora a służącą Franciszką: „Już po błogosławieństwie! Eulalia nie przyjdzie już – wzdychała ciotka – musiała się złąknąć deszczu. Ale nie ma piątej, proszę pani, jest dopiero wpół. Dopiero wpół? A ja musiałam podnieść firaneczki, żeby mieć bodaj odrobinę światła. O wpół do piątej! Na tydzień przed dniami krzyżowymi! Och, moja dobra Franciszko, musi widać Bóg bardzo być na nas pogniewany. Bo też dzisiejszy świat za wiele sobie pozwala. Jak powiadał mój biedny Oktaw, zanadto zapomniano o Panu Bogu i on się mści”¹. Jest to mój ulubiony przykład literacki na to, jak wielki wpływ miała dawniej religia na codzienność. Dni krzyżowe, to oczywiście wrześnieowy czas związany ze świętem Podwyższenia Krzyża, a to, co zwraca uwagę w podejściu ciotki Oktawowej to, z jednej strony, zwrócenie uwagi na konieczność pamiętania o Bogu, bo inaczej się zemści, a z drugiej czas liczony kalendarzem liturgicznym. Religijność, ale prymitywna, Proust świetnie to pokazał nie tylko w tym fragmencie. To naturalne, że ludzie wiedli dawniej tryb życia uregulowany zjawiskami takimi jak wschód czy zachód słońca. Jednak tutaj w tekście, następuje odwołanie nie tylko do natury, to przede wszystkim święta religijne regulują poczucie czasu i pory roku. Jeśli porównamy tę scenę z życiem współcześnie, to widać, że zaszła w naszym społeczeństwie wielka zmiana, i nie wynika ona wcale z rozwoju elektryczności, która uniezależniła człowieka i jego sposób życia od natury. Różnica jaka zaszła, to zmiana stosunku do religii, jej pozycji w społeczeństwie i wpływu jaki może wywierać na ludzi i ich życie. Dzisiaj religia nie jest już człowiekowi potrzebna,

¹ M. Proust, *W stronę Swana*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 2013, wersja e-book, loc. 1900.

a obawy, jak te w wypowiedzi ciotki Oktawowej, mogą wydawać się jedynie dziecinne, gdyż nikt nie będzie twierdził, że Bóg, w którego wierzy jest mściwy.

Zmiany te, są obiektem analiz Yves Ledure'a, ponieważ twórczość francuskiego filozofa koncentruje się zasadniczo wokół jednego pytania: czy we współczesności jest jeszcze miejsce dla religii? Czy jest ona reliktem przeszłości, tak samo jak wspomniany u Prousta kalendarz liturgiczny? A może jednak religia jest w stanie podjąć dialog z nowoczesnością i odnaleźć się w nowej, często niezyczliwej jej rzeczywistości. Warto na początku odpowiedzieć na pytanie: kim jest Yves Ledure, ponieważ jego prace i twórczość są w Polsce całkowicie nieznane.

Yves Ledure urodził się w 1934 roku. Obecnie jest emerytowanym profesorem Instytutu Katolickiego w Paryżu i Uniwersytetu w Metz. Jest autorem wielu książek i artykułów.

Jego twórczość oscyluje wokół dwóch biegunów. Pierwszy z nich, typowo filozoficzny, skoncentrowany jest wokół myśli F. Nietzschego, zwraca uwagę na kontekst nowoczesności, na konieczną rehabilitację ciała, która nie może ignorować śmierci. Drugi biegun, koncentruje się wokół duchowości ojca Dehona, założyciela Zgromadzenia Księża Najświętszego Serca Jezusowego. Ledure stara się ukazać zalety, ale także ryzyko tej duchowości. Ale przede wszystkim francuski myśliciel stawia pytanie o status religii w nowoczesności, biorąc pod uwagę specyfikę chrześcijańską i poszukując roli, jaką ma ona dzisiaj do odegrania w społeczeństwie.

Analizując twórczość Ledure'a należy zauważyć, że uprzywilejowane miejsce zajmuje myśl F. Nietzschego. Francuski filozof bada relacje między Nietzschem a religią niewiary, taki też jest tytuł jego pierwszej publikacji: *Nietzsche et la religion de l'incroyance*, Paris 1973. Jaka będzie reakcja myśli chrześcijańskiej na radykalną krytykę? Jeśli Bóg został wykluczony z metafizyki, czy pojawił się gdzie indziej? To temat drugiego podstawowego dzieła Y. Ledure'a *Si Dieu s'efface. La corporéité comme lieu d'une affirmation de Dieu*, Paris 1975. Platońskiemu dualizmowi, który twierdzi, że dusza ma przewagę nad ciałem, sprzeciwia się Nietzsche, wskazując na konieczność refleksji nad ciałem. To ono

jest miejscem, w którym człowiek doświadcza życia. Podkreślając współczesną afirmację ciała, francuski filozof zastanawia się czy możliwe jest odniesienie, pragnienia życia z ciała, do Boga. Ponieważ Bóg jest życiem to zachodzi pewne podobieństwo, współudział między nim a człowiekiem. Ta kwestia podjęta jest także w późniejszym jego dziele: *Transcendances - Essai sur Dieu et le corps*, Paris 1989. Rehabilitacja ciała, do której przyczyniło się Oświecenie, prowadzi do potwierdzenia ludzkiej autonomii, oderwania się od transcendencji; religia musi być rozważana w odniesieniu do człowieka. Droga do Boga prowadzi także przez człowieka, takie wnioski między innymi pojawiają się w pracy *Transcendances - Essai sur Dieu et le corps*. Filozofia ciała otworzyła drogę do refleksji na temat śmierci, ponieważ jedynym absolutem jakiegoś człowieka doświadcza bezpośrednio jest jego śmiertelność. Ale absolut ten, sam w sobie nie do pomyślenia – śmierć wpisana w nasze geny – jest przebudzeniem do życia. Dzięki śmierci rodzi się tęsknota za Absolutem, który zapewni inne życie.

Interesującym przykładem konfrontacji chrześcijaństwa z myślą Nietzschego jest praca Ledure'a pt. *Lectures « chrétiennes » de Nietzsche - Maurras, Papini, Scheler, de Lubac, Marcel, Mounier*, Paris 1984. Szczególną cechą tego studium jest fakt, że ukazuje różną interpretację tego samego dzieła, dokonaną wydawałoby się z podobnej perspektywy – chrześcijańskiej. Jeśli Maurras w Nietzsche szuka wsparcia, aby oskarżyć niegodziwość niemieckiej kultury, to Papini zwraca się przeciwko niemu, ponieważ głoszona przez niego siła życia podważa sens chrześcijaństwa. M. Scheler, H. de Lubac, G. Marcel lub E. Mounier, w interpretacji Ledure'a, starają się nakreślić linię zerwania między Nietzsche a chrześcijaństwem, niezależnie od tego, czy chodzi o wartości, miłość, duchowy wymiar człowieka, czy tragizm.

Kolejnym ważnym obszarem badań Ledure'a jest zagadnienie sekularyzacji, a zwieńczeniem tych prac są jego publikacje: *La rupture. Christianisme et modernité*, Paris 2010 i *Sécularisation et spiritualité. Approche anthropologique du christianisme*, Bruxelles 2014. Idea nowoczesności, według francuskiego myśliciela jest ściśle powiązana z procesami sekularyzacji. Człowiek nowoczesny angażuje się w swoje stawanie się, domagając się całkowitej

autonomii, która oddziela go od założycielskiej transcendencji i czyni antropologię kryterium oceny religii. Zwycięstwo rozumu kończy się sprzeciwem wobec religii, aby zrobić miejsce dla woli życia, woli władzy, popędu i ciągłego poszukiwania siebie. Pojawia się nowy rodzaj humanizmu, który identyfikuje transcendencję w samym człowieku. Chrześcijański humanizm powinien przemyśleć ponowne odkrycie Boga, ale musi się to dokonać jako proces wolny i autonomiczny.

Drugim biegunem twórczości Ledure'a, który z racji filozoficznego charakteru rozprawy świadomie pomijam, jest analiza duchowości założyciela Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusa ojca Leona Dehona: *Petite Vie de Léon Dehon*, Paris 1993, *Le code du Royaume. Léon Dehon et la spiritualité du cœur de Jésus*, Luxembourg 2001. Duchowość Serca Jezusa jest najpierw przeżywana w głębi serca, promuje samoświadomość i otwiera ją na nieskończony wymiar. Według Ledure'a pojawia się różnica pomiędzy duchowością, zgodnie z konsekracją religijną, a oddaniem. Taka postawa została spopularyzowana przez Marguerite-Marie Alacoque i zaowocowała zbiorem przejawów pobożności z emocjonalną konotacją – serce, służące jako organ spotkania człowieka z Bogiem, aż do pewnego rodzaju podwojenia osoby Chrystusa.

Podsumowując krótką prezentację prac Yves Ledure'a, widać jasno dwa zasadnicze problemy, które intelektualnie go zaangażowały. Pierwszy, filozoficzny, to konieczność odniesienia się religii do nowoczesności, która daje dzisiaj nowe podstawy antropologiczne, demokratyczne, a także ateistyczne. Drugi problem jest na poziomie osobistym, duchowym. Jest raczej pytaniem, dotyczącym powołania i misji, które pogodzi nowoczesność z wymiarem religijnym i chrześcijańskim. O ile tradycyjna religijność może wywołać odruch samoobrony ze strony nowoczesności, o tyle wymiar religijny, który uwzględnia zachodzące zmiany, ma do odegrania w tym społeczeństwie rolę wyzwalającą. Człowiek w swojej cielesności, a po części nawet dzięki niej, może dostrzec inny horyzont swojej egzystencji niż tylko bezpośredniość i tymczasowość. Ledure przedstawia religię jako troskę o to, co słowami Tillicha ostatecznie wyzwala od

śmierci. Jeśli śmierć jako przedmiot myśli jest destruktywna dla myśli, to religia pozwala nam przezwyciężyć poczucie uogólnionej nieistotności poprzez postulowanie istnienia poza śmiercią. Przekroczenie teraźniejszości dokonuje się przez wiarę.

Celem mojej rozprawy jest odpowiedź na pytanie, odwołując się do myśli Y. Ledure'a: czy jest możliwe pogodzenie religii, a dokładniej chrześcijaństwa z przemianami, które charakteryzują nowoczesność, a zwłaszcza z jej krytyką, czy wręcz odrzuceniem wymiaru religijnego człowieka? Pragnę przeanalizować możliwe odpowiedzi na tak postawione pytanie, a mianowicie: 1) odcięcie się religii od nowoczesności (fundamentalizm religijny); 2) wchłonięcie religii przez nowoczesność (duchowość ateistyczna); 3) wewnętrzne przemiany religii, uwzględniające wiele postulatów nowoczesności (np. docenienie roli cielesności). Konkretna hipoteza badawcza, którą pragnę zweryfikować, dotyczy odwołania się do cielesności człowieka, jako jednego z ważnych elementów nowoczesności. Czy cielesność jest możliwym miejscem poszukiwania Transcendencji? Czy jest możliwy dowód na istnienie Boga, który uwzględnia ten wymiar człowieczeństwa?

Kluczowy dla rozważań Yves Ledure'a jest termin *modernité*, który tłumaczy się na polski jako „nowoczesność”. Jest to termin, który powstał niedawno, jego autorstwo przypisuje się Théophilowi Gautier. W tym rozumieniu nowoczesność oznacza wszelką przemianę zachodzącą w historii, polegającą na porzucaniu tradycyjnych wartości, a przyjmowaniu nowych. Zdaniem Ledure'a nowoczesność jest uświadomieniem sobie, nieustającego postępu, na który skazany jest człowiek. Z tego punktu widzenia zasada nowoczesności, to dynamiczne napięcie wewnątrz samej kultury. Cechą charakterystyczną nowoczesności współczesnej jest zerwanie z fundamentem religijnym, który był obecny we wszystkich poprzednich tradycjach w dziejach człowieka². Dla W. Welscha, z kolei, najważniejszą cechą nowoczesności jest pluralizm³. Mowa o nowoczesności współczesnej, ponieważ sam termin ‘nowoczesność’ nie musi

² Por. TR, s. 51-52.

³ Por. W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, tłum. R. Kubicki, A. Seidler-Janiszewska, Warszawa 1998, s. 110.

odnosić się jedynie do czasów współczesnych, do XX czy XXI wieku. We współczesnej świadomości społecznej pojęcie *nowoczesność* wiąże się przede wszystkim z pominięciem lub wręcz zaprzeczeniem transcendencji. W ten sposób pojawiło się zjawisko niekompatybilności egzystencjalnej, którą współcześni wierzący muszą, czasem boleśnie, znosić. Czasem odrzucają „nowoczesne myślenie” (*penser moderne*), aby zachować swoją wiarę religijną, w ten sposób ważne staje się przede wszystkim doświadczenie religijne. Ledure uważa, że taka postawa wiąże się z zagrożeniami na przyszłość. Dystansując się od pytań jakie stawia teraźniejszość, można całkiem utracić wiarygodność⁴. W tej refleksji Ledure’a, termin nowoczesność będzie symbolizował zerwanie, które obecnie przeżywamy. Nie tyle chodzi o stan, co o dynamikę, która zastępuje dawne znaczenia i tradycyjne zachowania cywilizacji zachodniej. Nowoczesność oznacza także obecną niepewność, która stoi w opozycji do dawnej stabilności i spójności⁵.

W języku polskim niestety nie ma żadnych publikacji poświęconych temu myślicielowi, ale także w języku francuskim jest zaledwie kilka artykułów poświęconych jego myśli: G. Rémy *L’apport d’Yves Ledure*, „Revue des Sciences Religieuses” 84 (2010) 3, s. 289-296, czy I. Jonveaux, *Yves Ledure, La rupture. Christianisme et modernité*, „Archives de sciences sociales des religions” 156 (2011). Z pewnością wynika to z faktu, że z jednej strony Ledure postrzegany jest jako myśliciel typowo chrześcijański, z drugiej strony, że dopiero niedawno francuski filozof zakończył swój proces twórczy i publikowanie dzieł.

Do realizacji postawionego celu pracy i weryfikacji hipotez badawczych, konieczne jest przeprowadzenie krytycznej analizy tekstów. Posłużę się metodą analizy, jako najbardziej uzasadnionej przy tego rodzaju projekcie badawczym. Szczególną rolę będzie tu odgrywać analiza pojęciowa, której celem jest skierowanie uwagi na elementy treściowe, określonych pojęć i teorii, aby zdobyć

⁴ Por. TR, s. 52-53.

⁵ Por. TR, s. 53.

podstawy dla krytycznej akceptacji lub odrzucenia filozoficznych poglądów omawianego filozofa.

Podstawowymi tekstami źródłowymi są naturalnie pisma Y. Ledure'a, których pełen wykaz znajduje się w bibliografii. Wszystkie cytaty zostały przetłumaczone przez autorkę rozprawy.

Główny problem spróbuję rozwiązać w trzech rozdziałach. W pierwszym rozdziale pracy zostanie dokonana analiza samej definicji religii oraz najważniejszego nowoczesnego procesu dla Ledure'a, jakim było „zerwanie” (*la repture*). Aby móc zrozumieć jego stanowisko, trzeba dostrzec procesy, które doprowadziły kulturę i filozofię do dzisiejszego stanu. Dlatego idąc za tokiem myśli Ledure'a, trzeba wrócić nawet do starożytności, do Sokratesa, aby następnie prześledzić jakie zmiany spowodowały negację transcendencji w Oświeceniu, a później w nowoczesności. Te zmiany Ledure opisuje właśnie pojęciem „zerwanie”. To współczesne zerwanie (*la rupture*), wymaga też inwencji i kreatywności. Nie wystarczy stwierdzić, że pewien dyskurs nie może być dłużej kontynuowany, lub że pewne zachowania etyczne nie są dłużej możliwe. „Ta świadomość 'niemożliwości' wymaga odwagi pomysłowości i tworzenia”⁶. A także wiąże się z ryzykiem, ponieważ z punktu widzenia teraźniejszości, przyszłość nie rysuje się jeszcze zbyt jasno. Niebezpieczeństwem, na jakie wskazuje Ledure, jest nihilizm. Konsekwencją zerwania jest 1) wymazanie metafizyki z głównego nurtu debaty nad kulturą, a przede wszystkim religii, a co za tym idzie 2) zwrot antropologiczny, który całkowicie odmienił rozumienie człowieka, a w związku z tym także religii i Boga, 3) procesy sekurytyzacyjne 4) nowa relacja pomiędzy filozofia a teologią.

Dlatego zmiany, których można dzisiaj wyraźnie doświadczyć, jeśli chodzi o religię, zaczęły się wraz z Oświeceniem. Michel Foucault właśnie w wieku XVIII upatruje narodzin nowoczesności, a tym samym antropologii⁷. Człowiek współczesny uwolnił się od Transcendencji, którą zaczął postrzegać jako przymuszającą. W konsekwencji zaistniała w człowieku potrzeba poznania i

⁶ TR, s. 53.

⁷ SD, s. 19.

zdefiniowania siebie, wychodząc jedynie od swoich korzeni antropologicznych⁸. Najważniejsze pytanie jakie stawia Ledure brzmi: czy współczesna antropologia jest całkowicie zamknięta na problematykę religijną, czy może się jednak otworzyć na transcendencję, która mogłaby być alternatywą dla śmierci?⁹. To zestawienie współczesnej antropologii, skoncentrowanej jedynie na świecie materialnym, nie wychodzącym poza niego, z religią, prowadzi do dysonansu.

Drugi rozdział jest prezentacją możliwych odpowiedzi na przemiany związane z nowoczesnością. Ma na celu pokazanie podstawowych rozwiązań problematycznej dla religii sytuacji, jakie można znaleźć u wybranych filozofów. Odpowiedzi zostały podzielone na trzy możliwe stanowiska. Pierwsze rozwiązanie to analiza poglądów myślicieli, którzy w swojej propozycji chcą przywrócić religii dawne znaczenie, znaleźć dla niej miejsce w kulturze, pomimo zerwania, jakie nastąpiło w XVIII wieku. Druga grupa myślicieli uważa religię za relikwiny dawnego czasu i opowiada się zdecydowanie za nowym dyskursem religijnym. W pracy przeanalizowałam poglądy T. Halika oraz Ch. Taylora. Trzecia z kolei grupa stanowisk to myśliciele, którzy proponują duchowość ateistyczną, zwłaszcza z kręgu myślicieli francuskich, ponieważ do nich odwołuje się także Y. Ledure.

Trzeci rozdział przedstawia rozwiązanie jakie zaproponował Ledure, a także przedstawia wątpliwości i krytyczną analizę jego propozycji. Najważniejsze pytanie jakie stawia Ledure brzmi: czy współczesna antropologia jest całkowicie zamknięta na problematykę religijną, czy może się jednak otworzyć na transcendencję, która mogłaby być alternatywą dla śmierci?¹⁰. Punktem wyjścia rozważań Ledure'a, dotyczących możliwości odnalezienia się religii we współczesnym świecie, jest akceptacja „zwrotu antropologicznego”, a dokładniej roli cielesności jaką powinna ona odgrywać w rozumieniu zarówno człowieka, jak i Transcendencji. Dla człowieka cielesność, jest jedyną przestrzenią, w jakiej może istnieć. Życia nie da się oddzielić od ciała. Dla Ledure'a człowiek nabiera

⁸ TR, s. 10.

⁹ TR, s. 11.

¹⁰ Tamże.

pełnego sensu dopiero w ciele, poprzez ciało. I także ciało może stanowić nową drogę do Transcendencji.

Rozdział I Religia w czasach sekularnych

Zasadniczym problemem jaki podejmuje Yves Ledure w swojej refleksji filozoficznej jest problem religii w dzisiejszym świecie. Jakie jest jej miejsce w przestrzeni publicznej? Czy religia powinna być ograniczona tylko do przestrzeni prywatnej? Czy religia chrześcijańska jest w stanie podjąć dialog z nowoczesnością, z dziedzictwem oświeceniowym, a dzisiaj przede wszystkim technicznym i naukowym? Czy język religii jest w stanie podjąć dialog ze współczesną kulturą?

Co do diagnozy obecnego stanu, Ledure przyjmuje założenie niestety dość bezkrytycznie, uważa że w dzisiejszym świecie religia została zepchnięta na margines życia społecznego i nie odgrywa już takiej roli w życiu społeczeństwa, jak kiedyś. Punktem zwrotnym, jego zdaniem, było Oświecenie. To przedstawiciele Oświecenia uznali Boga za zbędnego w życiu człowieka, ponieważ zaczęto tłumaczyć zjawiska, wcześniej niezrozumiałe dla ludzi, poprzez odkrycia naukowe, poprzez światło rozumu, bez odwołań do wpływu na świat Boga. Religię zaczęto postrzegać jako etap dziecięcy ludzkości, coś bez czego dotąd człowiek, nie potrafił sobie dać rady w niezrozumiałym dla siebie świecie. W czasach Oświecenia religia zaczynała być coraz bardziej zbędna, pełna zabobonów, stała się przeszkodą do osiągnięcia pełnej dojrzałości ludzkości. Jest to stwierdzenie upraszczające, ponieważ można wskazać dużo więcej przyczyn marginalizacji religii, jakie współcześnie obserwujemy, podobnie jak można wskazać na procesy, które obecnie pozwalają wręcz mówić o epoce postsekularnej, co dokładniej zostanie przeanalizowane w drugim rozdziale.

Warto tutaj podkreślić, co zresztą jest jasne dla Ledure'a, że postawienie takiego problemu, dotyczącego religii i tego typu analizy, jakie będą zaprezentowane w tej pracy, są możliwe jedynie na gruncie kultury zachodniej. Zjawisko to nie dotyczy, jak słusznie zauważa Ledure, dynamicznie rozwijającej się religii w Afryce czy Ameryce Łacińskiej – jeśli chodzi o chrześcijaństwo i całego Bliskiego Wschodu – gdy pod uwagę weźmiemy islam. Warto też wspomnieć, że Weberowska teza o „odczarowaniu” świata poprzez technikę, naukę, dynamiczny wzrost dobrobytu, na co wskazał chociażby Ch. Taylor, także nie jest do utrzymania. Przykład Stanów Zjednoczonych, szczegółowo przeanalizowany w *A Secular Age* wyraźnie przeczy temu schematowi sekularyzacji¹¹. Ledure koncentruje się więc na społeczeństwie zachodnim, wręcz tylko europejskim, w którym zapomnienie o Bogu, przybierające niejednokrotnie kształt Nietzscheańskiej śmierci Boga, gdzie człowiek „zabija” Boga, jest wyraźne i nie wolno go w żadnym wypadku pominąć¹².

Należy wziąć pod uwagę, że prace Ledure'a powstały trzydzieści lat temu, stąd zasadnicze pytanie dotyczy ich aktualności, a zwłaszcza opisu roli religii we współczesnym świecie. Zmiany w kulturze następują szybko, a szczególnie koniec XX wieku i początek XXI były bogate w wydarzenia związane z religiami. Trzeba odnieść się do tezy, według której sekularyzm powoli jest wypierany przez religie, które odzyskują we współczesnym świecie swoje dawne miejsce, jakie zajmowały przed Oświeceniem. Ale czy rzeczywiście jest to, to samo miejsce?

Można tutaj nawiązać chociażby do głośnej pracy G. Kepela *Zemsta Boga*¹³, w której autor, na konkretnych historycznych przykładach, pokazuje w jaki sposób religie (chrześcijaństwo, judaizm i islam) walczą z nowoczesnym światem, chcąc przywrócić dawny porządek. Pomimo tego, że cała praca może być odebrana jako zbyt upraszczająca, pewne opisy niewątpliwie słusznie przedstawiają zmiany, które rzeczywiście zachodzą. Uproszczenie polega między innymi na tym, że autor analizuje poszczególne religie przez pryzmat

¹¹ Ch. Taylor, *A Secular Age*, Harvard 2007, s. 2.

¹² SS, s. 44.

¹³ Zob. G. Kepel, *Zemsta Boga*, tłum. A. Adamczak, Warszawa 2010.

pojedynczych odłamów, czy oddolnych ruchów, albo wypowiedzi hierarchów, które jednak nie stanowią całościowego obrazu danej religii, a jedynie mogą być ilustracją tego, jak trudno poszczególnym osobom czy grupom religijnym znaleźć dla siebie miejsce w nowoczesnym świecie, a szczególnie jak trudno wyznawcom tych religii przyjąć spójną wizję rzeczywistości, pozostając zarazem gorliwymi wyznawcami chrześcijaństwa, islamu czy judaizmu. Warto w tym miejscu przytoczyć słowa A. Bielik-Robson z posłowania, które znalazło się w polskim wydaniu wyżej wspomnianej książki: „Tak czy siak – w nowoczesności umiera Bóg klasycznej teodycei. Nie Bóg w ogóle, jakby sugerował w *Wiedzy radosnej* Nietzsche, lecz Bóg Stworzyciel i Władca świata, żydowski *bore olam*, Pan Prawa, którego trzeba błogosławić także w bólu i cierpieniu; Bóg, który daje i zabiera, i któremu chwała za to. W nowoczesności przeżywa i dobrze się ma wiele innych boskich aspektów, i to nawet niespecjalnie zsekularyzowanych – ale jeden istotnie, nie przeżywa. Straszny, miotający błyskawicami Pantokrator, zasiadający na kamiennym Tronie Sprawiedliwości, zostaje w powszechnym głosowaniu skazany na śmierć. A ponieważ jest istotą nieśmiertelną, niestety, wyrok śmierci zamienia się w wygnanie, które, jak każde wygnanie, okazuje się tylko tymczasowe. Bóg, który dziś mówi przez swych proroków: od Jerry’ego Falwella i George’a Busha po Ahmadineżada, to powracający Bóg teodycei, którego pozbył się był XVIII-wieczny ‘świecki humanizm’”¹⁴. Bielik-Robson wyjaśnia dalej, że frazę „świecki humanizm” celowo pisze w cudzysłowie, ponieważ jest on zbyt niejednoznaczny i wykorzystywany w różnym znaczeniu: „Nawet bowiem jeśli humanizm ten był istotnie ‘świecki’ to samo pojęcie ‘świeckości’ zawiera w sobie interesującą komplikację, która sprawia, że nie jest ono tak świeckie, jak się z pozoru wydaje. Skalpel, którym cięła nowoczesność zanim stała się ‘młotem na bogów’ walczącego ateizmu, był subtelniejszy: najpierw, kantowskim ostrzem, ciął w ‘duchowe kierownictwo’, czyli zasadę zależności, wpisującą jednostkę w gotowy porządek, zarządzany bez reszty przez Boga i jego ziemskiego reprezentanta, Kościół; potem ostrzem

¹⁴ A. Bielik-Robson, *Pusty tron miłosierdzia. Zemsta Boga Gilles’a Kepela w perspektywie postsekularnej*, w: G. Kepel, *Zemsta Boga*, dz. cyt., s. 281-282.

wolteriańskim, uderzył w zasadę teodycei, ulegle przyjmującej każdy wyrok boży jako absolutnie sprawiedliwy; a na sam koniec ciął brzytwą Marksa, który pozostawił miejsce dla hiobowej religii cierpiących jako ‘serca w świecie bez serca’, zarazem bezlitośnie atakując religię jako ideologię władzy. W wieku XX subtelność tego innego, bardziej wybiórczego Oświecenia najwspanialej wcieliła się w wielką postać żydowskiej haskali, Hermanna Cohena, wybitnego kantysty, którego nauka w dużej mierze zapłodniła postsekularne analizy wczesnej szkoły frankfurckiej między innymi *Dialektykę oświecenia* Horkheimera i Adorno. Cohen, przekonany, że wyobrażenie Boga Karzącego należy do mitycznej sfery religii archaicznej, bez żalu przyjmował jego śmierć, wierząc jednocześnie, że to, co najcenniejsze w synajskim objawieniu, przeżyło w kantowskiej nauce prawa moralnego”¹⁵.

Powołując się na dziennik, prowadzony tuż przed wojną przez Franza Rosenzweiga, ucznia Cohena, Bielik-Robson przytacza anegdotę, jak to profesor Cohen któregoś dnia wyszedł na ulice Marburga i zawędrował do żydowskiej dzielnicy, gdzie spotkał ortodoksyjnego Żyda, z którym zapragnął wdać się w dyskusję teologiczną. Po wysłuchaniu w milczeniu wypowiedzi Cohena na temat jego oświeconego judeo-kantyzmu, Żyd odpowiedział pytaniem: „Ale gdzie tu miejsce na *bore olam* (Stwórcę Świata)?”. Gdzie w tej wizji świata mieści się Pan Stworzenia, który odpowiada za cierpienie człowieka, a jednocześnie temu cierpieniu nadaje sens? Według notatek Rosenzweiga, Cohen nie znalazł żadnej, przekonującej odpowiedzi i po prostu wybuchnął płaczem. „Anegdota ta zawiera w miniaturze wszystko, co chcielibyśmy wiedzieć o tak zwanej religii oświeconej, ale o co z wielu słusznych powodów boimy się zapytać: oświecenie, nawet to subtelniejsze, niewojujące z religią *en masse*, pozbyło się Boga teodycei, pozostawiając puste miejsce w postaci kategorii stworzenia. Teodycea, choć obarczona poważnymi wadami, odpowiadała jednak na odwieczne pytanie *unde malum*; Oświecenie, także w swej religijnej postaci, znalazło się w

¹⁵ Tamże, s. 282-283.

kłopotcie, nie potrafiąc udzielić odpowiedzi na problem pochodzenia i sensu zła”¹⁶.

Ciekawym aspektem analiz Kepela jest to, że pokazują one, iż to właśnie „mściwy Bóg” powraca we współczesnych fundamentalizmach. Wynika z tego, że ważne jest zadanie pytania, czy to na pewno metafizyka, jak to wielokrotnie podkreśla Ledure w swoich pracach, stanowi problem pogodzenia religii z nowoczesnością, czy nie jest to bardziej opisywany przez Bielik-Robson problem teodycei. Niestety zagadnienie *unde malum* i zmaganie się z nim odpowiedzi religijnych jest właściwie nieobecne w twórczości Ledure’a, który za największy problem obecności religii w świecie uważa dziedzictwo onto-teologiczne.

Oczywiście przesadą i nadużyciem ze strony Kepela jest powiedzenie, że w tym objawia się powrót religii, i współczesny fundamentalizm religijny jest jedyną, czy nawet wiodącą formą życia religijnego współczesnego człowieka. „Kepel twierdzi, że wykwit fundamentalizmu to rezultat załamania się wiary w postęp, potężna reakcja antymodernizacyjna, która na cel wzięła świecką cywilizację zachodnią, źródło progresywnego zła – i ma rację, tyle że problem jest głębszy. Sama bowiem cywilizacja zachodnia, nie obsadzając żadnego kandydata w tradycyjnej roli teodycei, pozostawiając pusty Tron Sprawiedliwości i w duchu szczególnie naiwnego mesjanizmu licząc na to, że wszelkie zło jest pochodzenia społecznego, da się je więc uleczyć drogą albo reformy, albo rewolucji – uczyniła się osobliwie nieodporna na powrót kwestii *unde malum*? Nic więc dziwnego, że teodycea, wyparta jako forma tłumaczenia nielicująca z wymogami cywilizacji, powróciła w postaci agresywnej i prymitywnej – jako najprostsza, najbardziej archaiczna religia retribucyjna, religia zemsty i kary. Wszędzie – w islamie, w judaizmie i w chrześcijaństwie – powrócił ‘nie-ludzki Bóg’. Który przynajmniej ma tę zaletę, że wyraźnie wskazuje źródło zła: upadłą dżahiliję, w której pograżyli się na swą zgubę zdezorientowani muzułmanie; świecki syjonizm, który doprowadził do

¹⁶ Tamże, s. 284.

powstania bezbożnego „państwa Izrael”, i materialistyczny ateizm, w którym bezsensownie żyją i umierają „ostatni ludzie” Zachodu”¹⁷.

Kolejny cytat z posłowiecia Bielik-Robson wydaje się dobrze ilustrować problem, jak ma się dogadać postświeceniowa nowoczesność z religijną wizją świata: „Cywilizacja Oświecenia, która w odruchu cywilizacyjnym wyparła problem zła – sama w ten sposób staje się źródłem zła. W krzywym zwierciadle monoteistycznych fundamentalizmów jej pragnienie, by uwolnić pojedyncze ludzkie życie od brzemienia grzechu pierworodnego, karanego w planie metafizycznym śmiercią, jawi się teraz jako odruch życia negujący, właściwy ‘cywilizacji śmierci’. Jej wiara w postęp, oferujący szczęście doczesne, jawi się już tylko jako nihilizm, który oderwał ludzką egzystencję od jedyne go życiodajnego źródła, pana Życia i Śmierci. W fundamentalistycznym wyobrażeniu „dobrego życia”, które jest częścią pewnej stabilnej całości (tak stworzenia, jak wspólnoty wiernych) i którego czystość polega na podążaniu ‘prostą drogą (ortodoxa) wyznaczoną przez tradycję, ujawnia się paniczny lęk przed nowoczesnym życiem wykołowanym’ (jak mawiał Hamlet, *out of joint*), pozbawionym wzorca, zindywidualizowanym, wydanym na pastwę nieustannego kryzysu legitymacji. Z punktu widzenia fundamentalisty nowoczesne życie jest więc w istocie synonimem śmierci: heterodoksją, grzechem, perwersją, zboczeniem z drogi i odpadnięciem od życiodajnej, nadającej sens całości.

W ten sposób całe zło, które wydarzyło się w nowoczesności, a więc to nieokreślone coś, co Oświecenie, ustami Maksa Webera, eufemistycznie i unikowo nazwało ‘niechcianymi konsekwencjami’, a co liczy się już w setki milionów ofiar – od rewolucji purytańskiej po francuską i sowiecką, a w końcu Holocaust – odsłania swoje głębsze znaczenie jako kara za grzech pychy, perwersji i odstępstwa. Podobnie u zarania dziejów mściwy Bóg ukarał budowniczych wieży Babel. Rozbijając w proch ich sztuczną konstrukcję, w której ruinach zginęli. Dziś, tak samo, drżący z apokaliptycznej niecierpliwości fundamentalizm czeka, jak tylko legnie w gruzach Kryształowy Pałac, grzebiąc w swym luksusowym wnętrzu śmiercionośną cywilizację apostatów. Wola sensu,

¹⁷ Tamże, s. 285-286.

nawet jeśli nie jest on specjalnie wyrafinowany, okazuje się silniejsza od sensotwórczej niemocy Oświecenia”¹⁸.

Na inny aspekt obecności religii we współczesnej kulturze zwraca uwagę J. Sochoń. Jego zdaniem, znaczącą rolę w ukształtowaniu się ponowoczesnego oblicza religii odegrały nurty filozofii pokartezjańskiej, które doprowadziły do stanu, w którym religia, aby pozostać częścią kultury, powinna ograniczyć się tylko do sfery prywatnej albo stać się świecką religią ludzkości zrównaną z moralnością. Do zrównania religii z moralnością doprowadziła przede wszystkim krytyka Immanuela Kanta, który przekreślił możliwość racjonalnego poznania Boga. Alternatywą pozostaje iść za głosem imperatywu kategorycznego i postępować tak, jakby Bóg rzeczywiście istniał. Tradycyjna metafizyka nie ma dostępu do rzeczywistości Boskiej, ponieważ jest ona niepoznawalna. Zdaniem Kanta, nasze czynności poznawcze w tej kwestii raczej zamazują wszelki dostęp do Boga, aniżeli jednoczą się z Nim w duchowej unii. Kant ostatecznie sprowadza religię do ekspresji moralności, odrzucając tym samym potrzebę kultu czy osobistego zaangażowania duchowego¹⁹.

W celu zarysowania tła rozważań Ledure’a, warto jeszcze odwołać się do myśli T. Halika, bo z pewnością jego rozważania korespondują z wieloma tezami francuskiego myśliciela. Czeski filozof podkreśla fakt, że silne procesy sekularyzacyjne, połączone ze współczesnymi problemami cywilizacyjnymi, ekonomicznymi i społecznymi wywołały w wielu rejonach świata reakcję całkowicie przeciwną do oczekiwanych rezultatów sekularyzacji. Nastąpiła wręcz religijna mobilizacja i polityzacja tradycyjnych religii. Halik jako przykład odwołuje się do analiz Kepela i zgadza się, że w ostatnim ćwierćwieczu XX wieku nastąpił masowy powrót religii monoteistycznych do życia publicznego i do polityki. Dotyczy to nie tylko islamu, ale również Kościołów ewangelikalnych w USA oraz chrześcijańskich grup dysydenckich w Europie Środkowo-Wschodniej. Nastąpił swoisty koniec ery sekularyzacji. Także upadek komunizmu, który w wielu krajach był oparty na światopoglądzie naukowym,

¹⁸Tamże, s. 286.

¹⁹Por. J. Sochoń, *Ponowoczesne losy religii*, Warszawa 2004, s. 16.

wykluczającym obecność religii, potwierdził że religia, przetrwała pomimo silnych procesów sekurytyzacyjnych czy wręcz ateizujących.

W związku z zasługami papieża Jana Pawła II, Kościoła i poszczególnych chrześcijan w obaleniu totalitarnych rządów komunizmu oraz w trakcie przechodzenia od reżimów autorytarnych do demokracji, stary argument ateizmu przeciwko religiom, jako notorycznym sprzymierzeńcom ciemżycieli, wrogom wolności i postępu, stracił swą wiarygodność.

Halik konkluduje: „wydaje się, że epokę postmodernistycznej cywilizacji globalnej można uznać za epokę postsekularną. Dla ludzi pragmatycznie myślących zaczęło być jasne, że rozwiązanie wielkich problemów, przed którymi stoi ‘globalna wioska’, wymaga współdziałania ponad wszelkimi granicami światopoglądowymi i wielkimi wspólnotami religijnymi – a Kościoły jako ważni ‘globalni gracze’ nie mogą być z tego dialogu wyłączone. Dialog partnerski zaczął się także pomiędzy teologią a naukami przyrodniczymi. Konflikty ze szczytowego okresu epoki nowożytnej, a także późniejszy strach przed kontaktem nauki z religią zostały po obu stronach wielokrotnie przezwyciężone, a bariery przełamane. Nauka, na którą powoływał się pozytywistyczny i marksistowski ateizm w walce z religią, nauczyła się uznawać granice swojej kompetencji w interpretowaniu rzeczywistości. Naukowcom byłoby dziś niezręcznie przyznawać się do wojującego ateizmu, który towarzyszył mechanistycznemu pojmowaniu przyrody i kosmosu. Nauka jest skromniejsza i bardziej samokrytyczna, a z drugiej strony Kościół katolicki zdystansował się wobec prymitywnego, ‘dosłownego’ traktowania tekstu Biblii. W obliczu postmodernistycznych skłonności do irracjonalizmu papież i jego najbliżsi współpracownicy mówią o potrzebie nowego aliansu między wiarą, nauką a filozofią: wiara bez myślenia i racjonalizm bez wiary mogą być destrukcyjne”²⁰.

Prace Y. Ledure’a włączają się do długiej dyskusji na temat obecności religii w świecie współczesnym. Przede wszystkim pada pytanie: jakie jest jej miejsce, a dokładniej, jak chrześcijaństwo powinno się zmienić w niektórych aspektach

²⁰ T. Halik, *Wzywany czy niewzywany Bóg się tutaj zjawi. Europejskie wykłady z filozofii i socjologii dziejów chrześcijaństwa*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2006, s.81-82.

swojej doktryny, aby znalazło wspólny język ze współczesnym światem? Już teraz warto zasygnalizować, że propozycja Ledure'a, z jednej strony, dostrzega konieczność obecności religii w kulturze, ale z drugiej strony zwraca uwagę, że nie do zaakceptowania są wszelkie tendencje fundamentalistyczne, w takim rozumieniu, że antropologia i metafizyka, do której religia chrześcijańska się odwołuje, pozostaje niezmieniona.

1.1. Definicja religii

Analizy Ledure'a trzeba rozpocząć od próby odtworzenia tego, co on rozumie pod pojęciem religia. Jak wiadomo, jest to fenomen bardzo trudny do zdefiniowania²¹. Trudność polega przede wszystkim na tym, że religia jest zjawiskiem tak złożonym, że istnieje duże niebezpieczeństwo sprowadzenia jej do jednego wymiaru i pominięcia pozostałych, co mogłoby spowodować błędne wskazanie na istotę religii. Częstym zagrożeniem jest eurocentryczność, czyli interpretowanie fenomenu religii przez pryzmat religii monoteistycznych, a zwłaszcza chrześcijaństwa i judaizmu.

Dla Ledure'a religia zawsze była przedmiotem refleksji, zarówno filozoficznej, jak i wewnątrzkonfesyjnej, ponieważ religia stanowi integralną część historii człowieka, a zwłaszcza każdej kultury. Francuski filozof wprost konstatuje, że religia „weszła w dziedzictwo kulturowe cywilizacji zachodniej jako element niezwykle ważny i istotny”²². Dla niego religia nie jest system metafizycznym, czy moralnością, lecz zawsze „prowadzi do osobistego przyłgnięcia do religijnych wizji, której skutkiem jest dynamizm etyczny przejawiający się w konkretnym życiu”²³. Od razu pojawia się pierwsze pytanie badacza fenomenu religii, a związane jest ono z obiektywnością tych badań. Czy aby zdefiniować, zrozumieć, uchwycić sens czym jest religia, trzeba być konfesyjnie zaangażowanym w system religijny? Ledure twierdzi, że badacz

²¹ Zob. A. Bronk, *Podstawy nauk o religii*, Lublin 2003², s. 104.

²² TR, s. 16.

²³ Tamże.

religii musi zachować dystans do osobistych przekonań religijnych, co stara się sam robić, ponieważ analiza dzieł Ledure'a, ukazująca niejednokrotnie bardzo krytyczny stosunek do dziedzictwa religii chrześcijańskiej wskazuje, że potrafi łączyć pracę filozoficzną z byciem księdzem katolickim. Ale z drugiej strony, bez zanurzenia się w rzeczywistość religijną nie będziemy w stanie uchwycić jej istoty.

Zasadnicze pytanie dotyka jednak samej definicji religii, czym ona jest? Trzeba podjąć próbę określenia czym jest religia, zanim rozpocznie się rozważania na jej temat. Ledure zwraca uwagę, że „jeśli religia ma mieć tematyczną zawartość, swój właściwy przedmiot, to zawiera także w sobie wymiar egzystencjalny (...). Poszukiwanie definicji religii nie może zatem polegać na znalezieniu pewnego sposobu klasyfikacji, mniej lub bardziej arbitralnej, albo poprzez wyznaczenie granic, które będą zbyt hipotetyczne. W takim wypadku nie będzie tam miejsca dla subiektywnej zewnętrżności fenomenu religijnego. Podmiot, który pyta jest zaangażowany w pytanie, które sam sobie zadaje. Definiowanie religii będzie zatem polegało na wejściu w fenomen religijny, aby go opracować koncepcyjnie i przeżyć egzystencjalnie”²⁴.

Taka perspektywa jednak czyni rozważania na temat fenomenu religii jeszcze trudniejszymi. Pojawiają się problemy związane z tym, czy religia nie wymyka się obiektywizacji i czy nie jest możliwa do opisanie tylko na poziomie subiektywnych przeżyć religijnych, a w konsekwencji czy nie oznacza to, że człowiek stworzył sobie bóstwo na swój obraz?

Ledure kontynuuje, że w obliczu takiej trudności i tak trzeba przyjąć, że „religia jest fundamentalnie ukierunkowana na transcendencję. Jeśli to ukierunkowanie jest ostateczne to należy z niego wywnioskować, że odnosi się do niego konieczność obiektywizacji (...). Transcendencja, w tej perspektywie, determinuje proces oczyszczenia (*katharsis*) tego wszystkiego, co człowiek mówi o boskości. Umieszcza ona w sercu fenomenu religijnego, napięcie pomiędzy ukierunkowaniem [na Transcendencję], a wyobrażeniami na jej temat, które człowiek sobie tworzy. Transcendencja jest kontestacją zarówno

²⁴ Tamże, s. 25-26.

wszystkich obiektywizacji teoretycznych religijności (fenomenowi religijnemu), jak i ich przeżywania egzystencjalnego. To napięcie skazuje w pewien sposób wszystkie wyobrażenia religijne na to, że stają się herezją wobec transcendencji i domaga się nowego sformułowania i odnowionej praktyki. Transcendencja narzuca proces nieustannego przekraczania wszystkich twierdzeń i każdej praktyki religijnej, gdyż nie stają one na wysokości tego, ku czemu są ukierunkowane”²⁵. Trudność zdefiniowania religii tkwi więc w samej naturze religii, która ze swej natury związana jest z Transcendencją. To, co boskie nigdy w sposób pełny nie zostanie wypowiedziane w języku ludzkim. Ledure zwraca uwagę, że interpretacja fenomenu religii powinna być dokonywana przez różne nauki, nie tylko poprzez samą religię. Pozytywnie wypowiada się na temat badań socjologicznych, psychologicznych, bo każda z tych dyscyplin, badając religię właściwymi sobie metodami, pozwala lepiej ją zrozumieć i opisać.

Zasadnicza jest jednak rola filozofii i teologii. Wspomniana powyżej relacja pomiędzy rozumowymi interpretacjami Transcendencji i subiektywnym przeżywaniem tego, co boskie wskazuje na konieczność przekroczenia opisów dostarczanych przez nauki społeczne, humanistyczne i ścisłe. Jak twierdzi Ledure to właśnie „do filozofii i teologii powraca głównie zadanie wzięcia pod uwagę tego *nexus*, które stawia człowieka wobec tajemnicy, która go w tę tajemnicę włącza. Każda dyscyplina [naukowa] to czyni według swojej własnej logiki. Jednakże to do filozofii religii należy połączenie tych różnych problematyk, aby ukazać uwarunkowanie rozumienia boskości. Pozycja taka jest o tyle trudna, że wtedy właśnie ujawnia się najintensywniej napięcie, o którym mówiliśmy wcześniej”²⁶.

Ledure podkreśla także bogactwo fenomenów religijnych, jest to zjawisko niezwykle bogate w formy jak i w obecne w nich treści. Religia nieustannie szuka nowych form wyrazu, ale, jak zauważył Ledure, jest jeden warunek: różnorodność podejść, nie ma sensu inaczej niż w relacji do przekraczania. Chodzi tutaj o założenie, że nigdy nie da się w jednej formie całkowicie wyrazić

²⁵ Tamże. 26-27.

²⁶ Tamże, s. 27-28.

transcendencji. Proponując jedną formę jej rozumienia, trzeba być świadomym jej ograniczeń i już szukać nowych pojęć, przekraczając stare. Ta wstępna zasada jest warunkiem jej autentyczności i wątkiem każdego studium fenomenu religijnego.

Francuski myśliciel uważa, że jest możliwe zajmowanie się religią, zaczynając od różnych manifestacji jej fenomenów, przyglądając się różnym religiom, ale ważniejsze jest podkreślanie w nich tego, do czego dążą. Nauki socjologiczne, religioznawcze, historyczne poświęcają wiele miejsca na opisy manifestacji religijnych różnych społeczeństw ludzkich, z kolei psychologia i fenomenologia badają intencjonalność, będącą u początków aktu wierzącego. Wszystkie te nauki opisowe, podkreśla Ledure, pokazują niezwykle złożoność fenomenu religijnego, zarówno na poziomie jego reprezentacji, jak i na poziomie jego przeżywania. Wskazują one wręcz na fakt, że religia dotyczy całego obszaru życia ludzkiego. Sugerują one, że fenomen religijny „pokrywa się” z człowiekiem, że jest aktywny w całym człowieku, zarówno w jego historii, jak też i w jego zachowaniach, w jego pytaniach i w jego poszukiwaniu sensu²⁷.

Religia jest przedmiotem analiz zarówno teologii jak i filozofii religii, jednak te dwie dyscypliny różni metodologia. Filozofia religii jest wolna od przedzałożeń, na których bazuje teologia. Pytania jakie stawiają pokrywają się, jednak teologia szukając na nie odpowiedzi, korzysta z Objawienia²⁸. Ledure podkreśla mocno, że filozofia religii, ze względu na swoją problematykę filozoficzną, jest jednocześnie naznaczona tym, co boskie i dystansem do boskiego, jednocześnie uznaniem i krytyką boskiego. Sytuacja badacza fenomenu religii jest więc bardzo specyficzna, jest jakby na skrzyżowaniu, gdzie, jak pisze Ledure, „wszystko jest przeżywane jako konflikt i napięcie”²⁹. Chociażby z tej racji, że z jednej strony religia nie może funkcjonować bez wolności, a z drugiej strony objawienie ma sens tylko wtedy, gdy jest przyjęte jako ostateczne słowo Boga. W religii łączy się wszystko, duch, natura, wolność, determinizm. Ledure mocno akcentuje fakt, że, religia dotyczy całego człowieka,

²⁷ Por. Tamże, s. 28.

²⁸ Por. Tamże.

²⁹ Por. Tamże, s. 30

nie jest więc uzasadnione spychanie jej na margines, jakby była czymś wykraczającym poza normalność, lub obsesją, jak chciał Freud. Jeśli mamy do czynienia z niepewnością, to dotyczy ona całego człowieka w jego odniesieniu do przeznaczenia, do tego co ostateczne. W tym sensie religia stanowi całość z człowiekiem, a zwłaszcza w jego pytaniach, dotyczących śmierci. Człowiek jest religijny, ponieważ jest śmiertelny. Ze wszystkich stworzeń tylko człowiek wie o śmiertelności³⁰. Człowiek zadaje bardzo różne pytania dotyczące jego samego, ale pytanie o śmiertelność jest jednym z fundamentalnych i trudnym do uniknięcia. Ono samo w sobie zawiera już wymiar religijny. Jak pisze Ledure „żadne inne pytania nie tłumaczą tego nieugiętego żądania ostatecznego sensu, z powodu nie-oczywistości drogi egzystencji człowieka, niemożliwości spójności człowieka z nim samym, kiedy staje wobec faktu, że umiera. Poszukuje pewnej więzi, relacji z czymś niewzruszonym, skąd mógłby czerpać pewność i stałość. Religia dysponuje takim związkiem. Ona go proponuje”³¹.

Francuski filozof, powołując się na L. Kołakowskiego, odrzuca takie rozumienia religii, które sprowadzają jej istotę do wymiaru czysto antropologicznego. Religia jest bowiem relacją do tego co nieskończone, a nie do jakiegoś wymiaru ludzkiego. „Stawiając człowieka w relacji do transcendencji, religia oferuje mu możliwość wyjścia z tego cyklu narodzin i śmierci. Łącząc absolut śmierci z absolutem boskim, religia otwiera się ostatecznie na eschatologię”³². Przedmiotem religii jest boskość, transcendencja, która może być różnie rozumiana, ale to powoduje, że fenomen religijny nie może być rozumiany czysto antropologicznie jako wytwór ludzkiej wyobraźni czy innych mechanizmów psychicznych.

Z. Zdybicka analizując definicję religii, także mocno akcentuje sam fakt zachodzenia relacji człowieka do Transcendencji, relacji, która ma charakter powinnościowy i dynamiczny. „Wychodząc od stwierdzenia danych w doświadczeniu faktów religijnych, ujmuje się je jakościowo uniwersalnie, a nie istnieniowo – transcendentalnie. Intelktualne ujęcie tego, co konieczne w

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże.

³² Tamże, s. 36.

faktach religijnych i transcendentalizacja ich są istotne dla tego rodzaju realistycznej filozofii religii”³³. Podobnie jak u Ledure’a, filozofia religii za punkt wyjścia, według Zdybickiej, obiera „własne fakty”, przez co chce dotrzeć do postawy religijnej najbardziej konstytutywnej, ujętej w możliwie najbardziej naturalny sposób. Zdybicka zwraca jednocześnie uwagę na obecny w fenomenie religii element zmienności i trwałości: „czym jest i dlaczego istnieje religia; jakie są ostateczne ontyczne racje tego, że religia towarzyszy człowiekowi na wszystkich szerokościach geograficznych i we wszystkich czasach, mimo że zmieniają się pewne formy życia religijnego? Skoro formy zmieniają się, a sam fakt religii trwa, to musi być coś, co nie jest uwarunkowane tylko społecznie i kulturowo. Punkt widzenia dociekań filozofii religii można więc określić jako ogólnoegzystencjalno-ostateczny”³⁴.

Do tak rozumianego przedmiotu filozofia religii dochodzi dwójako: albo „przez bezpośrednie dotarcie do egzystencjalnej, pierwotnej sytuacji człowieka, albo przez analizę aktów, stanów, przeżyć religijnych, które pośrednio wskazują na ich podstawę ontyczną (podmiot-przedmiot-relację)”³⁵. Zdybicka w swoich rozważaniach wykorzystuje obydwie z tych dróg. W przeciwieństwie do Ledure’a, Zdybicka dostrzega wiele trudności w dotarciu do tych faktów. Polegają one chociażby na tym, że doświadczenie nie prezentuje czystych faktów, zawsze występują one w kontekście teoretycznym, ponieważ opisywane są w konkretnym języku. Należy więc odróżnić pierwotne fakty od ich filozoficznych interpretacji³⁶.

Filozofia nie ma na celu opisywania przeżyć religijnych ani sposobów ich wyrażania, interesuje ją przede wszystkim fakt religijny dany empirycznie jako realny. Oznacza to, że jest on ujmowany od strony istnienia, które wskazuje na istnienie relacji człowieka z transcendentnym, mocnym „Ty”. Relacja ta ma charakter powinnościowy i dynamiczny³⁷.

³³ Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1984, s. 109.

³⁴ Tamże, s. 119.

³⁵ Tamże, s. 121.

³⁶ R. T. Ptaszek, *Filozofia religii Zofii J. Zdybickiej*, w: *Od myślenia religijnego do filozofii. Polacy o religii*, red. J. Barcik, G. Chrzanowski, Kraków 2005, s. 258.

³⁷ Por. Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, dz. cyt., s. 146-147.

Filozofia religii nie zajmuje się opisem poszczególnych religii ani ich obrzędów czy tradycji, ale mimo to musi odwoływać się do opisów innych nauk o religii, religioznawstwa w szczególności, które dostarczają potrzebnych w tym miejscu danych. W ten sposób będzie można poddać je filozoficznej interpretacji, która uogólnia te dane empiryczne. Trudność polega jedynie na tym, że religia jest zjawiskiem tak złożonym, co wielokrotnie podkreśla Ledure, że istnieje duże niebezpieczeństwo sprowadzenia jej tylko do jednego wymiaru i pominięcia pozostałych, co mogłoby spowodować błędne wskazanie racji uniesprzeczniających religię, pominięcie lub mylne określenie elementów ją konstytuujących.

Porównując stanowisko Zdybickiej i Ledure'a widać jednak zasadnicze różnice. Zdybicka jasno stawia cel filozofii religii, jakim według niej jest rozstrzygające rozpoznanie danego empirycznie i ujętego ogólnoegzystencjalnie faktu religii. Dlatego też pytanie, jakie stawia się pod adresem fenomenu religii, dotyczy samego faktu istnienia religii – dlaczego religia w ogóle istnieje, jakie są racje podmiotowe i przedmiotowe tego zjawiska? Filozofia stara się wyjaśnić religię za pomocą ostatecznych pryncypiów bytu (w sensie wyjaśnienia struktury zarówno wewnątrzbytowej, jak i międzybytowej). Filozoficzne poznanie fenomenu religii zmierza „do uzasadnionej odpowiedzi na pytanie: jak ostatecznie tłumaczy się fakt religii pod względem ogólnoegzystencjalnym? Dzięki czemu taki ludzki fakt indywidualny i kulturowy, jakim jest religia, istnieje? Chodzi o wskazanie ontycznych, bytowych podstaw faktu religii”³⁸. Charakterystyczną cechą zaproponowanej przez Zdybicką filozofii religii jest całościowe wyjaśnienie fenomenu religii, czyli realności relacji religijnej, co obejmuje uzasadnienie obu członów relacji i podstawy religijnej, relacji zarówno człowieka, jak i Absolutu. Zasadniczą kwestią jest więc wskazanie na konieczność drugiego członu relacji religijnej (przedmiotu religijnego), co jest o tyle trudne, że nie jest on dany poznawczo w sposób bezpośredni. Można opisywać ludzkie intuicje dotyczące istnienia Boga, ale, co wielokrotnie podkreśla Zdybicka, dane związane z doświadczeniem bezpośrednim nigdy nie

³⁸ Tamże, s. 109-110.

rozstrzygnąć, czy przedmiot ten nie jest tylko projekcją ludzkich cech, tworzącą absolutne „Ty” na wzór ludzkiego „ja”. Na terenie nauk szczegółowych o religii, ani na terenie fenomenologii czy pokantowskiej filozofii religii, nie można rozstrzygnąć tezy o realnym istnieniu czy nieistnieniu przedmiotu religijnego. Tylko filozofia powiązana z metafizyką dysponuje odpowiednimi narzędziami poznawczymi, by rozstrzygnąć, czy przedmiot odniesienia religijnego istnieje obiektywnie, czy jest tylko tworem ludzkiej świadomości. Co więcej, poznanie takie ma charakter klasycznie prawdziwościowy oraz koniecznościowy, tzn. tezy sformułowane w tym paradygmacie, dotyczące zarówno istnienia członów religijnej relacji, jak i ich ontycznych podstaw, mają charakter zdań koniecznych i dotyczą stanów realnych³⁹.

Dla Ledure’a kwestia uzasadnienia istnienia Absolutu, jako koniecznego członu relacji religijnej, nie ma takiego znaczenia i to z dwóch powodów. Po pierwsze odrzuca jakąkolwiek możliwość metafizycznego poznania Absolutu, a po drugie religia zakłada odniesienie do transcendencji i badacz tego fenomenu powinien to przyjąć bez prób udawadniania istnienia Boga.

Religia dla Ledure’a jest fenomenem, który po pierwsze istnieje, po drugie oznacza odniesienie się człowieka do transcendencji, a po trzecie może być przedmiotem badań filozoficznych. O wiele istotniejszy problem, który stara się przedstawić, dotyczy nie tyle samego rozumienia religii, ale jej obecności w kulturze współczesnej i przemian jakie ją dotykają.

1.2. Zerwanie

W swoich publikacjach Ledure wielokrotnie wraca do fundamentalnego zagadnienia jakim jest dla niego „zerwanie”, które dotyczy przemian jakie zaszły na płaszczyźnie relacji pomiędzy religią a światem. Początkiem tych przemian było Oświecenie. Fakt sekularyzacji, opisywany dzisiaj językiem

³⁹ Tamże, s. 110.

socjologicznym, jest jedną z widocznych konsekwencji tego zerwania, ale trzeba sięgnąć do samych przyczyn.

Chrześcijaństwo, podobnie jak większość tradycyjnych religii, zмага się z problemami, ponieważ koegzystencja ze współczesnością sprawia dużo kłopotów. Zdaniem Ledure'a chrześcijaństwo nie potrafi do końca określić jasno swojej postawy wobec niektórych zagadnień współczesnej kultury. Ledure stwierdza nawet, że w ogóle nie odpowiedziało jeszcze na to pytanie. Taka refleksja nad obopólną relacją jest dzisiaj koniecznością. Autor *La rupture* próbuje znaleźć i opisać te miejsca, gdzie zachodzi konflikt pomiędzy tradycją chrześcijańską, bogatą w swoją ponad dwutysiącletnią historię, a współczesnością, która jest kreatywna, ale rozwija się według swojej własnej logiki, bez odniesienia do religii⁴⁰. Ledure nazywa te obszary zerwaniem (*la rupture*) i stwierdza, że jest ono znamienne dla społeczeństwa żyjącego na początku XXI wieku. Pojęcie zerwania tłumaczy, zdaniem Ledure'a, głębię postawy współczesnych ludzi wobec rzeczywistości, zwłaszcza religijnej. „Zerwanie” jest dla Ledure'a terminem technicznym. Pociąga ono za sobą rozpad, rozłam, złamanie: „odślania rozziw między przeszłością a teraźniejszością, i to nie tylko w porządku dokonanym, ale jako coś co winno się dopełnić kulturowo i egzystencjalnie”⁴¹.

Jak już wspomniałam, należy wskazać na Oświecenie jako punkt wyjścia dla fundamentalnych zmian, jakie zaszły w kulturze, co dla Ledure'a oznacza, że problem zerwania przekracza obszar religii. Zasadniczym elementem przemian są narodziny wolnego człowieka, autonomicznego podmiotu, który chce być odpowiedzialny za swoje przeznaczenie⁴². Takie rozumienie podmiotu automatycznie osłabiło pozycję religii, która zawsze wiązała człowieka z Bogiem rozumianym jako początek i cel życia. Nadejście człowieka Oświecenia spowodowało załamanie się podstaw, na których opierały się wyznania religijne. Podstawą była bowiem zawsze zależność od Stwórcy⁴³.

⁴⁰ Por. RU, s. 9.

⁴¹ Tamże, s. 10.

⁴² Por. Tamże, s. 17.

⁴³ Por. Tamże.

Zgodnie z wyrażeniem Diderota, człowiek stał się „centrum” i to on, stał się paradygmatem wszelkich interpretacji. Ten człowiek, którego ukształtowało Oświecenie, a który ma te same cechy, co człowiek współczesny, stał się nieporównywalny z człowiekiem starożytnym. Ten ostatni jest niezmienny, zależny, porównywany przez Arystotelesa do bytu najwyższego, a przez Biblię określany jako stworzony na obraz i podobieństwo Boga. Człowiek Oświecenia wprost przeciwnie: nie jest on już abstrakcyjnym, uniwersalnym bytem, ale jednostką historyczną, która samą siebie określa i determinuje w odniesieniu do swojego przeznaczenia⁴⁴. To, co definiuje człowieka, to nie „zewnętrzność”, ale on sam i jego indywidualność. Takie rozumienie człowieka ma oczywiście konsekwencje także teologiczne. Punktem wyjścia nie jest już statyczna metafizyka, gdzie cel życia jest z góry określony. Dzięki nowej antropologii Oświecenia podmiot ma w końcu poczucie, że może zadecydować o swoim przeznaczeniu⁴⁵. Słusznie zauważa M. Szulakiewicz, że jeśli dzisiaj „ktoś usiłuje mówić o Bogu współczesnemu człowiekowi tak, jak czyniło się to dawniej (o Bogu jako Nadprzyrodzoności obok świata, wymagającego dowodu istnienia), do ludzi, którzy tak bardzo wrosli w te ukazane wyżej procesy kultury współczesnej, ten odczuje wkrótce, że odważa się mówić o czymś, co często jest im obce i co najwyżej może dziwić. Alarmująco wzrasta dysonans między językiem kultu, doktryn religijnych, a tym, że świadomość człowieka współczesnego nie może sobie poradzić z taką Nadprzyrodzonością”⁴⁶.

Ledure stawia dość oryginalną tezę, że zerwanie jakie dokonało się pomiędzy religią a światem wynika przede wszystkim z poważnego błędu antropologicznego popełnionego przez religię, oczywiście przede wszystkim chrześcijańską, polegającego na odrzuceniu cielesności.

Najważniejsza zmiana w podejściu do ciała ludzkiego nastąpiła w czasach nowożytnych, a w pełni została rozwinięta i ugruntowana we współczesności.

⁴⁴ Por. Tamże, s. 24.

⁴⁵ Por. Tamże, s. 25.

⁴⁶ M. Szulakiewicz, *Poszukiwania metafizyczne*, Toruń 2014, s. 161.

Dla Ledure'a punktem wyjścia nie jest filozofia Kartezjusza⁴⁷, bo jego filozofia nadal jest myśleniem dualistycznym, lecz filozofia Feuerbacha i Nietzschego. Dla obydwu filozofów ciało jest zasadniczym, czy wręcz jedynym sposobem rozumienia człowieka. Pominięcie cielesności wypacza istotę człowieka.

Ledure uważa, że analizy Feuerbacha w *O istocie chrześcijaństwa* doprowadziły do redukcji fenomenu religii do relacji ludzko-ludzkiej, gdzie boskie *finalité* jest pozorne. Z tego założenia wypływa czysto antropologiczna lektura świata i przeznaczenia człowieka⁴⁸. Jest to podstawowe i fundamentalne dzieło dla zrozumienia epoki zerwania. Albowiem dopiero wraz z publikacją *O istocie chrześcijaństwa* Feuerbach dokonuje prawdziwego zerwania epistemologicznego, ponieważ prowadzi do krytyki teologicznego – nieautentycznego rozumienia istoty religii. „Dekonstrukcja tego, co Feuerbach nazywa spekulatywnym chrześcijaństwem, jest, jego zdaniem, niezbędna, aby umożliwić realizację celów *Aufklärung*”⁴⁹. Religia musi być rozumiana w kontekście człowieka jako system semantyczny ludzko-ludzki. *Znaczącym* faktu religijnego jest człowiek, a nie Bóg. Sekret teologii w koncepcji Feuerbacha jest więc antropologia, a nie metafizyka. Według Ledure'a analizy Feuerbacha stały się głównym wątkiem późniejszych wszystkich debat na temat religii. „One wyrażają reguły gramatyczne nowego rozumienia świata i definiują specyficzną pozycję człowieka w świecie. Ta antropologiczna metodologia interpretuje fenomen religijny jako relację człowieka do niego samego, do jego przeznaczenia. Chrześcijaństwo, naznaczone przedstawieniem metafizycznym, odrzuca ten epistemologiczny przewrót i odmawia wejścia w nowożytność”⁵⁰.

Ledure uważa, że teraz nastał czas, aby przeformułować semantyczny aparat chrześcijaństwa, ponieważ w tej chwili znajduje się ono na marginesie nowoczesności. Pozostawanie w dyskursie metafizycznym, w diagnozie Ledure'a, uniemożliwia chrześcijaństwu zrozumienie dzisiejszej epoki. Trzeba na nowo podjąć tematy związane z religią, które wydawały się już dawno

⁴⁷ Zob. na temat filozofii ciała u Kartezjusza, M. Drwięga, *Ciało człowieka. Studium z antropologii filozoficznej*, Kraków 2005, s. 13-44.

⁴⁸ Por. TR, s. 51.

⁴⁹ Por. CR, s. 19.

⁵⁰ CR, s. 20.

zamknięte. To jest właśnie zasługa, osiągnięcie nowoczesności, że proponuje nowe rozumienia i, jak pisze Ledure, wymyśla znaczenia. Niezbędna jest ponowna debata, dekonstrukcja, która przypomina inwestowanie w przyszłość. Co więcej, debata winna być otwarta wręcz niekończąca się, aby nie dążyć do uzgodnienia wszystkiego na wzór heglowskiej dialektyki⁵¹.

Otwarcie tej debaty dokonało się dzięki Feuerbachowi w jego dziele *O istocie chrześcijaństwa*, gdzie została użyta ta podwójna pragmatyka chrześcijaństwa: teologiczna i antropologiczna. Ludwik Feuerbach stał się w ten sposób prekursorem sprzeciwu wobec czysto spekulatywnej koncepcji religii, czyli takiej, jaką rozwijał między innymi Hegel, a współcześnie Michel Henry. Feuerbach pokazał kompleksowość i specyfikę faktu religijnego, zwracając uwagę na jego podwójną artykulację: ludzką i boską. Kompleksowość polega na tym, że fakt religijny zawiera w sobie zarazem aspekt boski i ludzki, które nie są identyczne, a specyfika polega na tym, że rozpoznając wymiar antropologiczny fenomenu religijnego, Feuerbach oddzielił teologię od tradycyjnie związanej z nią problematyki metafizycznej. To oddzielenie stało się wstępem dla faktu religijnego do procesów antropologicznych i usprawiedliwieniem jego obecności w nowoczesności⁵².

Błędem jaki popełnił w swojej pracy Feuerbach, twierdzi Ledure, jest przeciwstawienie sobie antropologii i teologii. Uznał on, że „autentyczność”, jak sam to określa, fenomenu religijnego opiera się wyłącznie na antropologii. Wymiar teologiczny jest według niego alienujący, czy „nieautentyczny”, a teologia w swej istocie metafizyczna, a więc całkowicie niezdolna, aby mówić o człowieku. Na tej opozycji skoncentrowała się refleksja filozoficzna w XIX i XX wieku. Problem polega na tym, że jest ona zbyt upraszczająca i ciężko z jej perspektywy rzetelnie analizować problem fenomenu religijnego, ponieważ prowadzi np. do tego, że – jak w przypadku Feuerbacha – usuwa się tę część fenomenu religijnego, która jest związana z boskością, aby móc odrzucić wszelkie rozważania spekulatywne na temat religii. W ten sposób dla wielu także

⁵¹ Por. CR, s. 20-21.

⁵² CR, s. 59.

po Feuerbachu, fenomen religijny został zredukowany do procesu jedynie ludzko-ludzkiego⁵³.

Do czasów Feuerbacha, kontynuuje swoje analizy Ledure, zawsze można było przyznać religii kulturową funkcję przekraczania ludzkości w tym sensie, w jakim Pascal mówił, że człowiek przekracza człowieka. Przekraczając skończoność człowieka, transcendencja przenosi swój punkt ciężkości w ten sposób, że umiejscawia go poza tym, co ludzkie. Transcendencja proponuje boskość, jako warunek, zrealizowania tego, co ludzkie.⁵⁴ W XIX wieku taka interpretacja, jak ta przedstawiona wyżej, zaczęła być negowana. Myśl nowoczesna koncentrowała swoją krytykę przede wszystkim na dwóch elementach: rzeczywistości transcendentnej i jej zdolności do zagwarantowania człowiekowi spełnienia. Rozpoczęła się debata dotycząca religijno-historycznych dziejów ludzkości, która podważyła fakt, że religia jest autentyczną drogą humanizacji człowieka, że jest w stanie ofiarować człowiekowi środek przekroczenia jego moralności⁵⁵.

Dzieło Feuerbacha nie tylko było pierwszym, dojrzałym głosem w tej dyskusji, ale zaważyło ono na dalszej myśli ateistycznej. Argumentacja Feuerbachowska kieruje się przewodnią ideą, która mówi, że transcendencja, zarówno w wersji religijnej jak i metafizycznej, nie dotyczy żadnej rzeczywistości autonomicznej. Według niemieckiego filozofa, religia miałaby być zdeterminowana przez procesy psychologiczne, poprzez które człowiek odnajduje w sobie rzeczywistość ponadzmysłową. Ich natura, jak i natura religii jest w istocie antropologiczna. Przyczyną religii jest więc jedynie człowiek. Feuerbach konkluduje pierwszą część *Istoty chrześcijaństwa* w następujących słowach: „człowiek jest początkiem religii, jej punktem środkowym, i jej końcem”⁵⁶.

Oryginalność propozycji Feuerbacha i jego najbardziej radykalnej z krytyk religii polega przede wszystkim na tym, że nie neguje on istnienia fenomenu

⁵³ CR, s. 59-60.

⁵⁴ Por, TR, s. 40.

⁵⁵ Por. Tamże.

⁵⁶ L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1959, s. 307.

religijnego jako faktu kulturowego, ale oddziela go od wszelkiej transcendencji. Sprowadza go do elementu antropologicznego, którego wartość jest mierzona jedynie w parametrach ludzkich. Według Ledure'a ta zmiana zaważyła w istocie na całym późniejszym nowożytnym podejściu do religii. Dlatego też dla lepszego zrozumienia debaty współczesnej, trzeba studiować myśl Feuerbacha, ale nie, jak to się często dzieje, w kontekście Marksa. Ledure uważa, że to właśnie myśl Feuerbacha jest uprzednia do wszelkich późniejszych krytyk religii. Analizując religię jako relację człowieka do człowieka, Feuerbach wymazał wszelki horyzont ponadzmysłowy. Zarówno Marks jak i Nietzsche po prostu przyjęli to założenie od Feuerbacha i przedstawili dalsze, bardziej radykalne konsekwencje takiego podejścia⁵⁷.

Najprawdopodobniej nie jest przypadkiem, że ta, jak ją Ledure nazywa, *detranscendentalizacja* pojawiła się właśnie w początkach XIX wieku. Zbiegła się ona z rozwojem nauk, które zaczęły dawać człowiekowi poczucie władania przyrodą, jego niezależności. Ten proces urzeczywistnił autonomię człowieka, którą od strony teoretycznej głosiło Oświecenie. Człowiek odkrył mechanizmy funkcjonowania porządku naturalnego i w ten sposób zaczął wykorzystywać swoje możliwości na swój użytek, odwracając w ten sposób swoją relację do natury⁵⁸. Dla Feuerbacha i jego następców religia zaczęła oznaczać stan zależności i poddaństwa człowieka od natury. Prawo boskie to dla nich wewnętrzny przejaw niemocy w stosunku do natury, która zdominowała człowieka. W momencie, kiedy człowiek dostarczył dowodów na jego zdolność do rządzenia, mechanizm natury, jakim jest wszechmocne bóstwo, okazał się prowizoryczny, relatywny do rozwoju naukowego⁵⁹.

Ledure uważa, iż interpretacja jaką Feuerbach nadaje religii opiera się na lekturze historycznej, która wpisuje się w perspektywę rozwijaną przez Lessinga i Augusta Comte'a. Historia ludzkości jest rozumiana jako powolny proces rozwoju możliwości i zdolności wewnętrznych człowieka. Człowiek ma w ten sposób nabrać swojego rzeczywistego wymiaru autonomii, który czyni go

⁵⁷ Por, TR, s. 41.

⁵⁸ Por, Tamże.

⁵⁹ Por. Tamże, s. 42.

jedynym panem i odpowiedzialnym za swoje przeznaczenie⁶⁰. W takiej interpretacji historycznej, era religijna przedstawia początek ludzkości, jej stadium dziecięce. Religia pełni tu funkcje pedagogiczne i dlatego jest niezbędna człowiekowi i ludzkości. Jednak jej potrzeba jest prowizoryczna, powinna przeminąć wraz z dorastaniem⁶¹.

Dla Lessinga i Comte'a ten proces dorastania ludzkości jest zakończony, ponieważ, ich zdaniem, osiągnęła ona stan autonomii rozumu, dzięki czemu człowiek może myśleć samodzielnie. Teraz każdy człowiek indywidualnie powinien osiągnąć stan niezależności wobec nakazów religii i określić siebie w odniesieniu do wymagań rozumu.⁶²

Obecnie jesteśmy świadomi, że ten sposób myślenia był utopią, bo nawet współczesna nauka wskazuje, że człowiek nie kieruje się w życiu tylko i wyłącznie wskazaniem rozumu. To, co nieświadome i podświadome także odgrywa pewną rolę. Ale tamto myślenie, na wzór Voltaire'a czy Fryderyka II (tylko nieoświecony lud potrzebuje religii) nadal jest obecne, chociaż przybiera postać fascynacji techniką⁶³.

Feuerbach wpisuje się we wspomnianą wyżej problematykę historyczności religii, aby wyciągnąć z niej skrajne konsekwencje, czyli *detranscendentalizacji* fenomenu religijności. W ten sposób, interpretacja stricte historyczna prowadzi do usunięcia tego, co boskie ze sfery religii. Ten proces redukcji jest przedłożeniem teorii historycznej. Według Ledure'a „każda analiza religii o charakterze czysto fenomenalnym, albo taka, która nie bierze pod uwagę aspektów historycznych, kulturalnych i socjologicznych, jest zależna, czy tego się chce czy też nie, od tego redukcyjnego warunku wstępnego.”⁶⁴ Jak to zauważył wcześniej Schleiermacher, istota religii, którą nazywał nieskończonym *uniwersum* lub Bogiem, wymyka się historyczności. Religia nie ukazuje się

⁶⁰ Por Tamże.

⁶¹ Por. Tamże.

⁶² Por. Tamże, s. 43.

⁶³ Por, Tamże.

⁶⁴ Tamże, s. 44.

nigdy w postaci czystej, żadna religia nie osiąga tej miary, co boskość. Dlatego wychodząc od historii nie da się odkryć istoty fenomenu religijnego⁶⁵.

Pozostając przy analizach Feuerbacha można dojść jedynie do odrzucenia religii. Jest ona, w tej interpretacji, jedynie odbiciem dysfunkcji człowieka, wyraża jego nędzę, jest alienacją. Transcendencja postrzegana tutaj jako rezultat rozpadu człowieka, nie może ubiegać się o doprowadzenie człowieka do doskonałości. Przeciwnie, jest jego przegraną wraz z nierealnym wyobrażeniem. Zadaniem filozofii jest zatrzymanie ludzkości w jej drodze ku odczłowieczeniu, zwrócenie człowieka ku niemu samemu. Feuerbach uważał, że czasy nowożytne powinny uczłowieczyć Boga i przekształcić teologię w antropologię, ponieważ „religia jest relacją człowieka do jego własnej istoty”⁶⁶.

Ta perspektywa rozważań na temat religii, która chce ją sprowadzić do kwestii antropologicznych, zdaniem Ledure’a, jest podstawową treścią debaty nowoczesności na ten temat. Religia zajmuje się bardziej człowiekiem niż Bogiem, który uosabia w nim jedynie projekt odczłowieczenia człowieka, jedynie negatywną stronę człowieka.

Jest to odwrócenie tradycyjnej problematyki, która rozważała człowieka, wychodząc od ontologii i transcendencji. Obecnie pierwszy jest człowiek, a antropologia zdeterminowała problematykę myśli nowożytnej. Skoro fundamentalnym tematem nowożytności stał się człowiek i jego afirmacja, to Bóg przestał być namiętnością człowieka. Stał się bezużyteczny, a wszelkie zwracanie się do Niego, to dla nowożytnego człowieka odwrócenie się od samego siebie, od swojej tożsamości i realności, alienacja⁶⁷. W tym sensie należy rozumieć odpowiedź jakiej Sartre udzielił Rogerowi Troisfontaines: „Myli się pan oskarżając mnie o bycie *przeciw* Bogu – jak mógłbym być przeciw temu, czego nie ma? Jestem *bez* Boga i jestem z tego dumny”⁶⁸.

W tej perspektywie, jak zauważa Ledure, „dyskursu o Bogu nie można sformułować inaczej jak według i w relacji do tego początkowego celu. Nie

⁶⁵ Por. Tamże.

⁶⁶ Por. Tamże, s. 45.

⁶⁷ Por. Tamże, s. 46-47.

⁶⁸ Cyt. za: TR, s. 47, tłum. JS.

pojawia się on inaczej jak wtedy, gdy Bóg jest postrzegany jako to, co uniemożliwia człowiekowi samoafirmację i samorealizację. Od początku, dyskurs krytyczny dotyczący Boga ma być pozytywny i konstruktywny. Zajmuje się afirmowaniem człowieka, a nie odrzucaniem Boga. Jego jedyna walka, to człowiek, który się zaakceptował ze względu na niego samego.”⁶⁹

We wstępie z 1843 r. do swojej pracy *O istocie chrześcijaństwa* Feuerbach, odpowiada swoim krytykom, określając cel swojego dzieła. Jego książka chce być niczym więcej niż analizą empiryczno-historyczno-filozoficzną i rozwiązaniem zagadki religii chrześcijańskiej. W jego oczach autentyczne podejście chrześcijańskie do religii polega na zrównaniu człowieka z samym sobą, ale poprzez odrzucenie tego, co go alienuje. W akcie religijnym człowiek przenosi swoją esencję na tę drugą istotę, którą jest Bóg. W tym sensie proces religijny prowadzi do zawłaszczenia siebie, przy czym Bóg jest „produktem” tej operacji. Religia tworzy w człowieku rozłam, który rodzi fikcyjną istotę, która żyje tylko z wyobcowanej esencji człowieka. Używając języka św. Pawła, kontynuuje Ledure, moglibyśmy powiedzieć, że jesteśmy tutaj w procesie kenozy: człowiek opróżnia się ze swojej substancji, swojej tożsamości na rzecz wymagowanego Boga. Taka byłaby dla Feuerbacha tajemnica chrześcijaństwa. W chrześcijaństwie rzeczywiście można mówić o kenozie, ale zgodnie z tekstami Pawłowymi dotyczy ona boskości, a nie – jak twierdzi Feuerbach – antropologii. To boskość zostaje unicestwiona, jest w jakiś sposób wyczerpana w Jezusie z Nazaretu. Traci wszechmoc, która tradycyjnie jest zasadniczą cechą boskości. Przyjmując ludzką twarz, Bóg porzuca moc rozpoznawaną przez ludzi. Staje się Bogiem zainteresowanym człowiekiem. Zatem ruch kenozy jawi się jako „depotencjalizacja” boskości. Dlatego to nie człowiek, który w procesie chrześcijańskim jest wyobcowany, okaleczony, ale boskość, która traci moc, jest przejawem kenozy. Człowiek dzięki tej boskiej kenozie może odnaleźć swoją pełnię. Bóg traci moc i potęgę, która była zawsze sekretnym źródłem innych religii. Poprzez kenozę zmienia się sposób objawiania się Transcendencji, odtąd Bóg objawia się człowiekowi w dynamice ducha. I w

⁶⁹ TR, s. 47.

konsekwencji człowiek może związać się z tym Bogiem w duchowej relacji, która jest aktem wolności, a nie gestem zależności.

Według Ledure'a Feuerbach nie wprowadza żadnej istotnej innowacji, odwraca jedynie porządek, istniejący w chrześcijaństwie. Przenosi na człowieka to, co tak naprawdę dotyczy boskości. Jego odwrócenie nie jest w żaden sposób także dialektyczne. Mówienie o ludzkiej kenozie zdaniem Ledure'a mija się z celem. Człowiek nawet intuicyjnie wie, o co chodzi, kiedy mówi się o boskiej kenozie, o boskiej pustce w Jezusie, który stał się człowiekiem. Ale co tak naprawdę może znaczyć kenozą antropologiczną? Gdyby człowiek został unicestwiony w człowieku religijnym, co pozostałoby z tego ostatniego?

Ostatecznie Ledure uważa, że analiza Feuerbacha, która budzi ateistyczną myśl w dziewiętnastym i dwudziestym wieku, oparta jest na deistycznej, metafizycznej interpretacji chrześcijaństwa. Ignoruje historyczne wydarzenie chrześcijaństwa, jego specyfikę historyczno-antropologiczną. Rozumowanie opiera się na pewnej idei Boga, podczas gdy początkowym chrześcijaninem jest Jezus z Nazaretu, objawienie Boga. I to objawienie polega właśnie na pokazaniu, że chrześcijański Bóg nie pojmuje siebie jako samego w sobie, jako przedmiotu spekulacji na temat absolutu. Daje się, jest „widziany” w historycznym przyjściu Jezusa. Jego życie, wcielenie jest manifestacją boskości, jest wydarzeniem, a nie wynikiem spekulatywnych poszukiwań człowieka. To z antropologii Chrystusa wcielonego rodzi się teologia, a nie odwrotnie, jak twierdził Feuerbach. On, pisze Ledure, dostrzegał istotę chrześcijaństwa tam, gdzie jej nie ma. Istoty religii chrześcijańskiej należy szukać w tajemnicy Jezusa z Nazaretu i z pewnością powinno być to podejście antropologiczne, a nie metafizyczne. Chrześcijaństwo jest pamięcią Jezusa, a nie spekulacją na temat istoty świata, jak uważa metafizyka⁷⁰.

Drugimi niezwykle ważnym myślicielem w kontekście zerwania, według Ledure'a jest Fryderyk Nietzsche. Dla wielu ten niemiecki filozof symbolizuje nowoczesność. Jest przywoływany jako prorok nowego, lub dla oceniających nowoczesność negatywnie, jako ten, z winy którego dokonało się zerwanie

⁷⁰ Por. CR, s.135-138.

opisywane przez Ledure'a. Nietzsche, jest bowiem dla „nowoczesności tym, kim Sokrates dla zachodniej starożytności. Jeden i drugi wciela nowość kulturalną, której nie jest jedynym aktorem, ale którą symbolizuje w oczach potomnych”⁷¹.

Dla Sokratesa rozum odróżnił człowieka od innych istot i stał się instancją oceniającą zmysły. Poprzez tak pojęty rozum człowiek zyskał wieczne przeznaczenie. „Nieśmiertelność duszy jest kamieniem węgielnym, na którym nadbudowały się wszystkie wartości tradycji zachodniej”⁷². Nietzsche się temu przeciwstawił i odwrócił argumenty Sokratesa. Już nie rozum, a instynkty i popędy stały się tym, co tworzy człowieka. W ten sposób Nietzsche odrzucił kulturę przeszłości, nie zdołał jednak zdefiniować jeszcze przyszłości. Nastął czas niepewności, kiedy człowiek nie utożsamia się już z kulturą, czy imperatywami etycznymi, które otrzymał od historii. Ledure nazywa czas w jakim właśnie się znajdujemy, czasem bez tożsamości, porównując tę sytuację do ugoru czekającego na nowy siew. Przyczynę tego kryzysu Nietzsche widzi w chrześcijaństwie i platonizmie. Swoją filozofię porównuje do dynamitu i uważa, że przyspieszyła ona wydobywanie nowej przestrzeni antropologicznej⁷³. Uważa, że jego filozofia nie tyle spowodowała, co ujawniła kryzys. W *Ecce homo* pisał tak: „Znam swój los. Kiedyś z moim nazwiskiem zwiąże się wspomnienie czegoś potwornego – kryzysu, jakiego jeszcze na ziemi nie było, najgłębszego konfliktu sumień, rozstrzygnięcia przeciw wszystkiemu, w co dotąd wierzone, co popierano, święcono. Nie człowiek ze mnie, lecz dynamit. Przy wszystkim tym nie ma we mnie nic z założyciela religii – religie są sprawą motłochu, po zetknięciu się z ludźmi religijnymi muszę umyć ręce”⁷⁴. Jeśli Nietzsche symbolizuje nowoczesność, kontynuuje Ledure, to dlatego, że jego refleksja ukazuje jej problematykę i definiuje jej wyzwania”⁷⁵.

Analizując dzieła Nietzschego można dostrzec ogrom „zerwania” na polu kultury i etyki. Ważna część tych dzieł atakuje chrześcijaństwo, jednak obecnie

⁷¹ TR, s. 53-54.

⁷² Tamże, s. 54.

⁷³ Por. Tamże.

⁷⁴ F. Nietzsche, *Ecce Homo. Jak się staje, czym się jest*, tłum. B. Baran, Kraków 1996, s. 125.

⁷⁵ TR, s. 55.

nie sposób już przeprowadzić refleksji nad fenomenem religii we współczesnej kulturze, bez odwołania się do nich⁷⁶.

Ledure zwraca uwagę, że zerwanie w dziedzinie kultury opiera się na tym, że chrześcijaństwo przestało być jedynym odniesieniem dla wartości. Dlatego nie mogą przynieść żadnego skutku dyskusje z krytyką, którą dokonuje Nietzsche na zasadzie odpierania *a priori* jego zarzutów, ponieważ w ten sposób nie ma miejsca na zmierzenie się z jego problematyką, którą można by zanegować, ale jedynie dochodzi do szyderczego odrzucenia jego filozofii i próby pokazania, że jest bez znaczenia. Aby sensownie bronić chrześcijaństwa jako prawdziwego ideału dla człowieka, trzeba wziąć pod uwagę zarzuty strony przeciwnej⁷⁷.

Na początku trzeba zauważyć, że Nietzsche, poprzez swoją historię życiową, poznał bardzo dokładnie religię chrześcijańską. Znał Biblię, na której bazuje zarówno chrześcijaństwo, jak i judaizm. Jego zarzuty nie są tylko powierzchowne i nie koncentrują się na drobnych elementach, ale uderzają w istotę: roszczenie, aby dać człowiekowi zbawienie w Jezusie Chrystusie⁷⁸.

Ledure przywołuje interpretacje Maxa Schelera, który słusznie wskazał, że Nietzsche interpretuje chrześcijaństwo przez pryzmat starożytnej religii greckiej, w której połączenie tego, co boskie z tym, co ludzkie, prowadziło do nonsensu. Boskość nie mogła łączyć się z ludźmi, ponieważ przez zbyt ni kontakt z człowiekiem mogła się jedynie skazić, a więc doprowadzić do swojej zguby. Kierunek ruchu w religii antycznej jest jedynie wzrastający, może biec od człowieka do boskości, bez szans na wzajemność. W tym kontekście Nietzsche nie mógł ani zrozumieć, ani dopuścić tego, co w religii chrześcijańskiej jest najbardziej specyficzne, czyli fenomenu Wcielenia⁷⁹. Warto tu przytoczyć fragment analiz S. Judyckiego, dotyczący Wcielenia i specyfiki pojmowania go przez chrześcijaństwo w stosunku do koncepcji starożytnych. Judycki powołuje się konkretnie na Platónską koncepcję partycypacji, „zgodnie z którą rzeczy niedoskonałe są tym, czym są, dlatego, że partycypują w bycie idealnym (w

⁷⁶ Tamże.

⁷⁷ Por, Tamże.

⁷⁸ Por, Tamże, s. 56.

⁷⁹ Por. Tamże.

ideach). Platonowi, który był filozofem przedchrześcijańskim, nie mogło przyjść do głowy, iż trzeba to uzupełnić w odwrotnym kierunku: prawdziwa doskonałość jest w stanie brać udział w tym, co niedoskonałe. Platoński kierunek partycypacji został w filozofii chrześcijańskiej wprawdzie zachowany, bo nadal rzeczy stworzone istnieją tylko dlatego, że biorą udział w swoich wzorach, w umyśle Boga, lecz został istotnie uzupełniony: nieskończony Bóg dlatego jest doskonały, ponieważ bierze udział w tym, co skończone i to bierze udział rzeczywiście, przez absolutną bliskość ze skończonością, a tą bliskością jest cierpienie.”⁸⁰

Kolejna uwaga, jaką czyni Ledure, analizując myśl niemieckiego myśliciela, odnosi się do stosunku Nietzschego do współczesnych mu ateistów. Odcinał się on od „wolnych myślicieli – ducha wolności” swoich czasów, ponieważ uważał, że pozostali oni w gruncie wierzący. Na przykład Feuerbach, postulując, iż miejsce absolutu zajmuje człowiek, właśnie z człowieka uczynił punkt odniesienia, którym dawniej był Bóg. Zdaniem Nietzschego „śmierć Boga” nie polega na tym, że Jego miejsce zastąpi człowiek, ale powinna być zaprzeczeniem wszelkiego absolutu, wszystkiego, co nieuwarunkowane. Duch wolności ostatecznie doprowadza do wyzbycia się wszelkich imperatywów, co prowadzi do manifestacji życia. Analizy Nietzschego odwracają więc perspektywę, to nie człowiek, ale życie staje się fundamentem egzystencjalnym wszelkiego tworzenia⁸¹. W podobnym duchu dzisiaj wypowiada się M. Onfray, który twierdzi, że współczesny ateizm jest ciągle za mało ateistyczny. Większość ateistów, to nadal ludzie krypto-wierzący⁸².

U Nietzschego odrzucenie wszelkiego absolutu, zarówno boskiego jak i ludzkiego, prowadzi do problematyki nadczłowieka, która wymaga od człowieka przekroczenia wszelkich swoich realizacji, aby życie mogło się wydarzać. Trzeba zauważyć, że pojawienie się nadczłowieka nie oznacza powrotu do modelu antropologicznego jak u Feuerbacha, jest jednak tak samo zredukowaniem absolutu – u Feuerbacha nastąpiła redukcja boskości do człowieka, u

⁸⁰ S. Judycki, *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*, Poznań 2010, s. 77.

⁸¹ Por, TR, s. 57.

⁸² Zob. M. Onfray, *Traktat ateologiczny. Fizyka metafizyki*, tłum. M. Kwaterko, Warszawa 2008.

Nietzschego redukcja człowieka do życia. Figurą przedstawiającą wszechświat nie jest już piramida, w której człowiek jest wierzchołkiem, ale koło, które zapewnia wieczny ruch bez celu i końca⁸³.

Kolejna interpretacja Ledure'a dotyczy „śmierci Boga”, a dokładniej Boga chrześcijan. Dla Nietzschego Bóg nie jest rzeczywistością realną, a jedynie przypuszczeniem, nierealnością, postulowaną przez człowieka. Nietzsche porównuje go do cienia: Bóg, definiuje pochodzenie cywilizacji zachodniej w tej mierze, w jakiej przyjmuje się, że Sokrates, czyniąc z duszy istotę boskości, nadał jej fundamentalną zasadę, czyli nieśmiertelność. Dla Nietzschego podstawą nihilizmu jest wiara w Boga, ponieważ opiera się ona, w jego mniemaniu na przypuszczeniu, czyli na „niczym”, a ogłoszenie, że „Bóg umarł”, czyli że jest „niczym”, oznacza dla niemieckiego filozofa rozpoznanie źródła nihilizmu w naszej cywilizacji.⁸⁴

„Śmierć Boga” ma być więc aktem, uwalniającym od nihilistycznych konsekwencji wszelkiej wiary w absolut, czy to boski, czy ludzki, a także ma uwalniać w człowieku wszystkie siły witalne ograniczane przez ideały moralne. Człowiek wchodzi w ten sposób w nową erę historyczną, której najważniejszą zasadą jest wielopostaciowa moc twórcza życia.

Najważniejsza teraz jest siła kreatywna życia. Jest to nowa era, w której króluje witalizm. Nowa wizja estetyczna pomija pewne regulacje etyczne, za wyjątkiem tego, że każdy powinien działać zgodnie ze swoją naturą. Estetyka narzuca regulację indywidualną, nie ma zasad uniwersalnych, ma rządzić jednostką, a nie w społeczeństwie⁸⁵.

Według Ledure'a filozofia Nietzschego to religijna koncepcja życia. „Nietzsche nie odrzuca tylko całej transcendencji zewnętrznej człowieka, on umieszcza życie na pozycji przekraczającej człowieka”⁸⁶. Uświęcenie życia symbolizuje w myśli Nietzschego Dionizos, który staje się tutaj antytezą Chrystusa-Zbawcy. Mamy więc do czynienia z dwoma podejściami do tego, co

⁸³ Por, TR, s. 57.

⁸⁴ Por. Tamże, s. 58.

⁸⁵ Por. Tamże.

⁸⁶ Tamże, s. 58-59.

boskie i z dwoma przeciwnymi koncepcjami człowieka. Z jednej strony koncepcja chrześcijańska, a z drugiej, jej zupełne zaprzeczenie: religijność Nietzschego, która świętuje życie w wiecznej metamorfozie samego życia, które dla Nietzschego jest święte, to znaczy pełne. Jednak nie chodzi o życie indywidualne, które jest zdeterminowane śmiertelnością. Nietzscheańska świętość celebrytuje niezdeterminowaną witalność, ale porzuca jednostkę, pozbawioną nadziei przez swoją śmiertelność⁸⁷.

Z drugiej strony znajduje się właśnie chrześcijaństwo, w którym Bóg jest w swej istocie osobowy, a więc jest pełnią indywidualnego istnienia. Osobowy Bóg wchodzi w relacje z jednostką, co dla Nietzschego jest problematyczne, ponieważ zgodnie z jego myślą nie można przyjąć, że jednostkowy człowiek dotknięty przez zło i śmierć może mieć wieczne przeznaczenie. Świętość Nietzscheańska wrzuca to, co ludzkie w niezdeterminowane życie, a chrześcijaństwo, doceniając nieusuwalne bycie osobą w człowieku, czyni z człowieka byt jednostkowy i nieredukowalny. W ten sposób Nietzsche kontynuuje swoją krytykę chrześcijaństwa, demaskując w nim to, co nazwał *resentymentem*⁸⁸.

Nowatorstwo dzieł Nietzschego, według Ledure'a, ma polegać na tym, że odkrył on ukrytą motywację chrześcijańskiej moralności, jaką miałyby być chęć zanegowania życia. Z tego powodu chrześcijaństwo, w jego myśli, nie może być zbawieniem i proklamacją człowieka. Niemiecki filozof mimo, że nie utożsamia się z ateizmem swoich czasów, nazywając siebie pierwszym immoralistą, w gruncie rzeczy wpisuje się w tę samą logikę co Feuerbach. Opiera się ona na tej samej zasadzie hermeneutycznej, która widzi w religii tylko to, co ludzkie, czy jak określa to Nietzsche, *arcyludzkie*. Człowiek religijny pozbywa się swojej popędowości, siły życiowej i przemienia ją w Boga. Nietzsche niszczy religię, aby stworzyć antropologię, która byłaby autonomiczna. Chce zwrócić człowieka człowiekowi i przez to, zanegować jakiejkolwiek odniesienie do transcendencji. Nie pozostaje jednak w ramach jedynie wolnej myśli, lecz kontynuuje swoje

⁸⁷ Por. Tamże.

⁸⁸ Por. Tamże, s. 59.

analizy aby doprowadzić je do ostatecznych konsekwencji: podważenia samego statusu człowieka. Z tego powodu ten niemiecki filozof stał się świadkiem *par excellence* nowoczesności⁸⁹.

Ateistyczni myśliciele XIX wieku zamierzali zbudować projekt antropologiczny, na jedynym fundamencie, jakim miała być autonomiczna rozumność. Oznaczało to zanegowanie wszelkiego odniesienia do transcendentnego logosu, ponieważ jeżeli Bóg jest uważany za źródło rozumu, człowiek nie może być uważany za zasadę rozumności. Afirmacja autonomicznego, odpowiedzialnego za siebie człowieka wymaga zanegowania Boga, który mógłby być tylko odwróconym obrazem człowieka⁹⁰.

Współcześni Nietzschego myśliciele uważali, że negacja Boga spowoduje afirmację człowieka, co dla Nietzschego było nie do przyjęcia. Jego zdaniem takie stwierdzenie nie wychodzi poza metafizykę chrześcijańską, ponieważ zrównuje te dwie tezy: afirmację człowieka i negację Boga, odwołując się w ten sposób do jedynej gramatyki bytu, która jest zasadą transcendencji w filozofii klasycznej. W ten sposób wolna myśl pozostała zależna od tego, co jest fundamentem wszelkich wierzeń. To nie jest jeszcze ateizm, ponieważ cały czas posługuje się ontologią, a nie fenomenalnością i przyjmuje cały czas metafizyczne przedzałożenia, według których definiuje człowieka, wychodząc od racjonalności, z zasady transcendentnej, przyznając jej wartość absolutną. „To, co zmysłowe, życie, to, co Nietzsche nazywa cielesnością, nie jest wolne od tego, co je determinuje, nie wyznaczają tego, co ludzkie”⁹¹.

Nietzsche zarzuca wolnej myśli, że pozostała w gruncie rzeczy wierząca i teologiczna, ponieważ samo zanegowanie Boga nie wystarcza, jeżeli ta myśl pozostaje na płaszczyźnie transcendencji. Nie da się zanegować Boga, zachowując jednocześnie antropologię, odnoszącą się do racjonalności, która czyni człowieka istotą ponadzmysłową. Takie podejście nie wychodzi poza metodologię metafizyki, a fenomenalność pozostaje zdewaluowana.

⁸⁹ Por. Tamże.

⁹⁰ Por. Tamże, s. 60.

⁹¹ Tamże, s. 61.

Ponadzmysłowy absolut ciągle narzuca życiu swoje zasady moralne i w ten sposób życie nie może się zmanifestować.⁹²

Ta problematyka zdaniem Nietzschego jest w istocie nihilistyczna, ponieważ chęć odniesienia do tego, co ponadmysłowe, czy to do boskości, czy do racjonalności, to budowanie antropologii na niczym, na wyobrażeniu. Nietzsche chce zdemaskować tę pustkę i nierealność tego podejścia. Nazywa ją bajką, ale niebezpieczną bajką, ponieważ poprzez narzucenie wartości, chce ona uniemożliwić życiu stanie się jedynym odniesieniem dla człowieka⁹³. Myśl Nietzschego, twierdzi Ledure, rozpoznaje zatem podwójny wymiar nihilizmu. Postuluje nierealność i nadaje jej moc waloryzującą, która, w jego oczach, przynależy życiu. Jest zatem procesem dekadencji; tłamsi witalność i pozbawia ją jej mocy twórczej.”⁹⁴

Nihilizm jest tym, na czym koncentruje się myśl Nietzschego i to w podwójnym aspekcie. Po pierwsze jako na tym, co jest nierealne, ponadmysłowe, a w konsekwencji destabilizujące, jedyną instancję twórczą, czyli życie. A po drugie, nihilizm przez to, staje się tym, co koniecznie trzeba przekroczyć, aby zachować życie i nadać doniosłość jego żywotności twórczej. W myśli Nietzschego nihilizm zyskuje podwójną wymowę. „Gdyż jest ścisła wzajemność pomiędzy dwoma momentami, które tworzą nierozłączną całość i nie pozwalają nihilizmowi zdegenerować się w fatalizm, co dostrzegamy, u Schopenhauera. Analiza nihilizmu nie jest podobna do szkolnego ćwiczenia jakim mogłaby być teoretyczna dysputa. Analiza ta rodzi bowiem egzystencjalną konieczność witalizacji życia, aby uciec przed brakiem w pustce ponadmysłowej. ‘Śmierć Boga’ nie niesie ze sobą znaczenia inaczej jak w relacji do zagadnienia nadczłowieka, które jest u zarania nowej typologii antropologicznej. Podkreślenie tych dwóch momentów jest determinantą w oczach Nietzschego. Koherencja i oryginalność jego myśli wypływa z tego koniecznego zaakcentowania”⁹⁵.

⁹² Por. Tamże.

⁹³ Por. Tamże.

⁹⁴ Tamże, s. 61-62.

⁹⁵ Tamże, s. 62.

Ledure zauważa, że wielu komentatorów Nietzschego nie zdołało wyjść poza odrzucenie Boga i poza logikę wolnej myśli. Nie zdołali oni dostrzec dynamiki myśli Nietzschego. Zauważył to Gabriel Marcel, który zarzucał Camusowi i Sartre'owi ograniczenie się jedynie do odrzucenia transcendencji, bez zwrócenia uwagi na to, że negacja nie jest jedynym elementem nowej antropologii⁹⁶.

Nietzsche interpretuje historię filozofii zachodniej jako proces dekadencji. Analizy te mają jednak dla niego aspekt pozytywny w tym sensie, że demaskują nihilistyczne źródło zachodniej filozofii, która sprowadziła człowieka w pustkę swoich wyobrażeń, poprzez usytuowanie w przestrzeni pozazmysłowej tego, co najważniejsze i co stanowi źródło wymagań etycznych. Nie używa on jednak słowa „nic”, ponieważ słowo „pustka” jest bardziej adekwatne, ponieważ chodzi głównie o pustkę sensu⁹⁷.

Ponieważ dla Nietzschego transcendencja jest „niczym”, w takim razie wszelkie interpretacje, które wychodzą od tej „nicości”, prowadzą do nihilizmu. Chcąc nadać człowiekowi znaczenie, odnosząc go do „nicości”, można opracować jedynie dekadentcki i negatywny dyskurs na temat człowieka⁹⁸.

Postulat „śmierci Boga” nie jest wojującym ateizmem, lecz jedynie stwierdzeniem, że nie ma absolutu, a jeżeli coś miałoby być nazwane absolutem, to jedynie śmierć, w tym sensie, że jedynie ona transcenduje człowieka. W obliczu absolutu śmierci pozostaje tylko jeden wymiar człowieka, jego zmysłowość. Wobec śmierci człowiek odkrywa znaczenie życia⁹⁹.

Refleksja Nietzschego nie zajmuje się odpowiedzią na pytanie czy Bóg istnieje, czy nie. Tym pytaniem zajmuje się metafizyka. Jedyna dopuszczalna transcendencja musi być związana ze śmiertelnością i samym życiem. Z perspektywy Nietzscheańskiej koncepcja śmierci Boga nie wynika z dekonstrukcji metafizycznej świata, lecz z uznania jedynego wymiaru zmysłowego. To przekonanie wyraża na przykład zawołanie Zaratustry, wzywające do pozostania wiernym wymiarowi ziemskiemu.

⁹⁶ Por. Tamże.

⁹⁷ Por. Tamże, s. 63.

⁹⁸ Por. Tamże.

⁹⁹ Por. Tamże, s. 64.

Zdaniem Nietzschego metafizyka zawsze jest dualistyczna, ponieważ odwołuje się do wymiaru tego, co widzialne i niewidzialne. Ten dualizm dzieli całą rzeczywistość, każdy obszar zawiera w sobie parę przeciwieństw: ludzkie/boskie, skończone/nieskończone, stawanie się/bycie, śmiertelny/nieśmiertelny, zmysłowe/ponadzmysłowe. Tak samo człowiek poprzez zestawienie ciało/dusza, jest przeniknięty tą logiką negacji. Nietzsche odrzuca taką negatywną logikę metafizyki, a w konsekwencji wszystko, co ponadzmysłowe. Błąd tej logiki polega na tym, że z porządku sądów przechodzi się do rzeczywistości. Krytykował to już Kant. Chodzi o to, że Nietzsche uważa, że metafizyka poprzez zanegowanie np. zmysłowego ponadzmysłowym, czy skończonego, tym co nieskończone, wyciąga wniosek, że skoro istnieje pierwszy człon tej relacji, to musi istnieć też drugi. Jednak metafizyka swoje wnioski buduje na innego typu refleksji, co zostanie rozwinięte później.

Dla Nietzschego odwoływanie się do ponadzmysłowego absolutu, alienuje człowieka (na wzór Feuerbachowski) z jego istoty, jaką jest samo stawanie się życia. W tym sensie nihilizm, właściwy filozofii zachodniej, oddala człowieka od niebezpieczeństwa jakim jest porzucenie życia¹⁰⁰.

W tej samej perspektywie antropologicznej Nietzsche krytykuje religię. Odrzuca chrześcijaństwo, ponieważ jest fałszywym ideałem człowieka. Zadaniem filozofii jest zdemaskowanie nihilizmu teologicznego, ponieważ jest nihilizmem zmysłowym, a następnie powrót do prawdziwej antropologii¹⁰¹.

Nietzsche nie chce jednak pozostać tylko na płaszczyźnie nihilizmu i negacji, ale uważa, że ma on doprowadzić do nowej antropologii. Definiując człowieka nie wychodzi od racjonalności, ale od życia, które jest instynktowne i popędowe, jest ono fundamentem i celem człowieka. W konsekwencji, w filozofii Nietzschego nie można już definiować człowieka jako bytu rozumnego, ponieważ to oznacza odniesienie do wymiaru transcendentnego. Status człowieka definiuje się jedynie w relacji do życia, a nie rozumu¹⁰².

¹⁰⁰ Por. Tamże, s. 65.

¹⁰¹ Por. Tamże, s. 66-67.

¹⁰² Por. Tamże, s. 68.

Racjonalność nie jest tym, co determinuje człowieka, lecz sama jest determinowana przez życie. Jest to najistotniejsza konsekwencja detranscendalizacji człowieka¹⁰³.

Ledure zwraca uwagę, że Nietzsche chciał się odciąć od współczesnych mu filozofów, nawet od tych, których myśl wydawałaby się zbieżna, jeśli chodzi o poglądy ateistyczne. Jednak dla Nietzschego, ich sposób myślenia nie różnił się, od sposobu myślenia ludzi wierzących. Pozostawali oni cały czas na płaszczyźnie metafizyki. Przykładem może być nawet Feuerbach. Zdaniem Nietzschego jego krytyka religii prowadzi do tego, że na miejscu absolutu, które dawniej zajmował Bóg, zostaje postawiony człowiek. Od tego momentu wszystko zaczyna się odnosić do człowieka. Nietzscheańska śmierć Boga ma oznaczać przekreślenie wszelkich absolutów, wszystkiego co nieuwarunkowane. „Analiza Nietzschego prowadzi w ten sposób do odwrócenia perspektyw. To nie człowiek, ale życie jest cokołem egzystencjalnym wszelkiej kreatywności”¹⁰⁴. Odrzucenie wszelkiego absolutu, czy to boskiego czy ludzkiego doprowadza do problematyki nadczłowieka, która „wymaga od człowieka przekroczenia bez wahania wszystkich jego realizacji, aby życie mogło bez ustanku się wydarzać”¹⁰⁵. Postulat śmierci Boga, a w szczególności Boga chrześcijańskiego, ma wyzwolić od konsekwencji nihilistycznych wszelkiej wiary w absolut religijny lub antropologiczny. Ma wyzwolić także wszystkie siły witalne w człowieku, które są tłumione przez ideały moralne. Nietzsche niszczy religię, aby stworzyć autonomiczną antropologię, chce odrzucić jakiekolwiek odniesienie do tego co transcendentne.

Zdaniem Ledure’a Nietzsche potępił już pseudo-alternatywę „albo człowiek, albo Bóg”, którą Jean-Paul Sartre promował w swojej filozofii. Nietzsche, odmawiając wolnym myślicielom prawa do wyzwolenia się, pod pretekstem, że odrzucili Boga, wyraźnie oznacza, że negacja tego, co religijne nie jest pewną

¹⁰³ Por. Tamże, s. 69.

¹⁰⁴ Tamże, s. 57.

¹⁰⁵ Tamże.

obietnicą antropologicznego wyzwolenia. Odrzucenie Boga nie jest procesem, który można uznać za alienujący z natury¹⁰⁶.

Ledure kontynuuje analizy, stwierdzając, że postulat śmierci Boga nie jest dla Nietzschego rozumiany jako wojujący ateizm, a jedynie jest chęcią zaznaczenia, że nie ma absolutu, a jeżeli jest coś, co transcenduje człowieka, to jest to śmierć. Ledure odwraca postulat Nietzschego *l'absoluestmort* (Absolut umarł) na *la mortestabsolu* (śmierć jest absolutem). Śmierć jest zawsze transcendentna wobec człowieka. Refleksja nietzscheańska nie zajmuje się problemem istnienia lub nie istnienia Boga, ponieważ taka problematyka może być analizowana tylko na płaszczyźnie metafizyki. Nietzsche poprzez tę zmianę sposobu myślenia chce dojść do nowej antropologii, w której definicja człowieka nie wychodzi od racjonalności, ale od życia, które jest instynktowne i popędowe, jest ono też fundamentem i celowością człowieka. Kontynuując swoje analizy i chęć zaprzeczenia wszelkiej absolutności, Nietzsche musi dojść do podważenia statusu samego człowieka. Nietzsche stwierdza, że ponieważ negacja Boga nie wystarcza, trzeba zanegować także człowieka racjonalnego. To prowadzi go do koncepcji nadczłowieka, który zanurza się w życiu. Przedstawione powyżej analizy prowadzą Ledure'a do próby odpowiedzi na pytanie: o relację religii do cielesności człowieka.

Nietzsche oczywiście wpisuje się w Schopenhauerowską irracjonalność świata, ale w przeciwieństwie do tego drugiego, nadaje mu wymiar pozytywny. W jego filozofii życie nie jest celem pragnienia, ale pragnieniem samym w sobie. Życie jest afirmacją własnej mocy, jest pożądaniem, które wprowadza wszystko w ruch. Sam świat nie jest już pragnieniem życia, którego nie da się zaspokoić, lecz samym życiem, pragnieniem mocy.

Zadaniem człowieka jest pozytywnie odpowiedzieć na to wezwanie życia. Człowiek nie jest celem samym w sobie, jego zdanie polega na afirmacji życia, ma pozwolić, aby ono realizowało się w nim samym. Stąd też definicja człowieka jako tego, który przekracza samego siebie w stronę tego, co jeszcze bardziej będzie manifestacją samego życia. Moc życia chce tylko jednego,

¹⁰⁶ CR, s. 29.

jeszcze więcej mocy życia i nie ma tu żadnego głębszego sensu. Racjonalność człowieka nie jest stwórcza, a jest jedynie produktem życia. Rozpoznanie tej prawdy jest celem człowieka, twierdzi Nietzsche¹⁰⁷.

„Moją formułą na wielkość w człowieku jest *amor fati*: nie chcieć niczego innego, ani w przód, ani wstecz, ani na całą wieczność. To, co konieczne, nie tyle po prostu znosić, tym mniej zakrywać – wszelki idealizm jest zakłamaniem w obliczu tego, co konieczne – lecz kochać...”¹⁰⁸. To jest pesymizm silnych – *amor fati*¹⁰⁹.

W ten sposób następuje odrzucenie Transcendencji. Skoro człowiek jest zanurzony w życiu, jest jego produktem, to nie potrzeba żadnej transcendencji do wyjaśnienia kim jest. Jedyną specyfiką człowieka to jego racjonalność, pozwalająca zrozumieć, że jest funkcjonalną świadomością tego, co nieświadome. Nasze „ja” nie definiuje człowieka, jest bardziej powierzchowne niż się dotychczas wydawało. Nie mamy dążyć do tego, co jest ponad życiem, lecz w nim się w pełni zanurzyć i tak realizować swoje przeznaczenie. W tej koncepcji pojawia się radykalnie nowa myśl antropologiczna¹¹⁰. Jak pisał Nietzsche: „Istnienie jest takie, jakie jest, pozbawione sensu i celu, ale nieuchronnie powtarza się, bez końca w nicości: wieczny powrót”¹¹¹. Człowiek ma tylko zanurzyć się w życiu, na tym polega całe jego zadanie, nawet jak nie widać w tym bezpośredniego sensu.

Czy jednak taka koncepcja mówiąca, że nie ma innego horyzontu niż brak sensu, jest w stanie zapewnić przyszłość człowiekowi? Czy rzeczywiście inteligencja, której zadaniem jest poszukiwanie sensu może zaakceptować, że tego sensu po prostu nie ma? Kim stałby się człowiek?

Taka dekonstrukcja człowieka kończy się tym, że człowiek staje się jedynie bytem cielesnym, świadomym swojej cielesności. Nietzsche wręcz stwierdza, że ciało jest prawdziwym podmiotem człowieka: „«Ja», mówisz, i dumny jesteś z

¹⁰⁷ Por. Tamże, s. 77.

¹⁰⁸ F. Nietzsche, *Ecce homo. Jak się staje, czym się jest*, dz. cyt., s. 56.

¹⁰⁹ TR, s. 78.

¹¹⁰ Por. Tamże.

¹¹¹ F. Nietzsche, *Fragments posthumes*, XII, dz. cyt., s. 213, cyt. za: TR, s. 79.

tego słowa. Ale czymś większym jest to, w co nie chcesz wierzyć – twoje ciało i jego wielki rozum; on nie mówi Ja, lecz czyni Ja.”¹¹²

Ledure w swojej pracy *Si Deus 'efface* analizował ową kwestię u Nietzschego. Nie należy traktować „ja” i ciała jako odrębne rzeczywistości, jak robiła to metafizyka. Według Nietzschego, człowieka trzeba traktować tylko przez pryzmat cielesności. Jakakolwiek ucieczka w stronę tego, co przekracza cielesność nie jest możliwa.

Oczywiście cielesność nie jest tutaj rozumiana tylko w sensie fizyczności, trzeba się tutaj odnieść do zasadniczego rozróżnienia obecnego w języku niemieckim na *Leib* i *Körper*.¹¹³

Człowiek jest ciałem, ale nie zredukowanym do ciała w sensie biologicznym. Nietzsche nieustannie podkreśla, że człowiek jest wynikiem życia, i stąd nie jest konieczna żadna transcendencja. To pozwala ostatecznie zrozumieć cały proces zerwania związany z nowoczesnością. To właśnie relacja człowieka do cielesności określa zasadnicze granice naszej epoki. Rewolucja kultury i społeczeństwa otwiera swoją drogę poprzez rewolucję cielesną, choć najczęściej traktują ją jako prostą drogę do czerpania przyjemności¹¹⁴. Dlatego jeśli prawdą jest, że relacja do ciała determinuje całą naszą współczesną antropologię, to trudno nie przyjąć, że zmienia ona też podejście do fenomenu religijności. Wszelka refleksja nad religijnością musi więc rozpocząć się od analizy cielesności (bo dotychczasowe rozumienie jej z perspektywy religijnej zawsze było rozumieniem metafizycznym)¹¹⁵.

Ledure skoncentrował się na przyczynach zerwania, odwołując się do dwóch, jego zdaniem, najważniejszych myślicieli Feuerbacha i Nietzschego, wskazując na te elementy ich filozofii, które doprowadziły do podważania religijności jako istotnej wartości dla człowieka i kultury. Czy jednak są to jedyne przyczyny? Interesujące zestawienie przyczyn pojawiania się ateizmu, w czasach nowożytnych i współczesnych, proponuje francuski filozofa Ph. Nemo. Jego

¹¹² F. Nietzsche, *To rzekł Zaratustra*, tłum. S. Lisiecka, Z. Jaskuła, Warszawa 1999, s. 40.

¹¹³ Por. TR, s. 80.

¹¹⁴ G. Balandier, *Le détournement*, Paris 1985, s. 43-44, cyt. za: TR, s. 81.

¹¹⁵ Por. TR, s. 82.

zdaniem można wskazać na kilka kontekstów, które doprowadziły do tej sytuacji, a nie zawsze zostały one dostrzeżone przez Y. Ledure'a.

Jednym z powodów „zerwania”, używając terminu Ledure'a, był rodzący się scjentyzm. Poglądy scjentyistyczne zyskały na popularności szczególnie w XIX wieku. Wręcz religijne posłannictwo przypisywał im Comte, a za nim Renan i do tego procesu Ledure, niejednokrotnie nawiązuje w swoich pracach.

Drugą przyczynę „zerwania” Ph. Nemo upatruje w podejściu historyczno-krytycznym do Objawienia judeo-chrześcijańskiego. Metoda historyczno-krytyczna usiłuje ukazać procesy historyczne powstawania tekstów biblijnych, które niekiedy były bardzo złożone i długotrwałe. W zależności od poszczególnych etapów swego powstawania, teksty biblijne były adresowane do różnych kategorii słuchaczy lub czytelników, znajdujących się w całkiem odmiennych sytuacjach przestrzenno-czasowych. „Krytyczność” metody polega na odwoływaniu się do kryteriów obiektywnych, o ile to tylko jest możliwe na poszczególnych etapach jej stosowania (od krytyki tekstu poczynając, a na krytyce redakcji kończąc), powoduje to jednak, że teksty religijne zostały zredukowane do dzieł czysto ludzkich, tracąc swój sakralny wymiar. Postać np. Jezusa zostaje sprowadzona do roli reformatora ówczesnego życia religijnego. Chrześcijaństwo, jak też inne religie odwołujące się do świętych ksiąg, tracą całą swoją specyfikę.

Trzecia przyczyna, także wielokrotnie opisywana przez Ledure'a, to zerwanie jakie dokonało się na płaszczyźnie filozoficznej, zwłaszcza poprzez krytykę metafizyki (Kant) czy onto-teologii (Heidegger). Współczesna filozofia, oczywiście z licznym wyjątkami, jest filozofią agnostyczną w kwestii absolutu. Można w niej spotkać liczne poszukiwania sacrum czy odkrywania religijności, ale metafizyczna argumentacja, prowadząca do przyjęcia bytu koniecznego, jako bytu uniesprzeczniającego rzeczywistość, nie jest powszechnie akceptowana.

Kolejną przyczyną zerwania jest idea pluralizmu religijnego, która ostatecznie prowadzi do podważania prawdziwości każdej religii. Skoro nie można w żaden sposób rozstrzygnąć, która religia jest prawdziwa, bo wszystkie wydają się być tak samo oddalone od prawdy o rzeczywistości, to najlepszym rozwiązaniem jest

obojętność religijna lub ateizm. Pluralizm religijny to stanowisko, według którego w obrębie poszczególnych dróg kulturowych człowieka zachodzi ewidentna przemiana ludzkiego istnienia, od egocentryzmu do skoncentrowania się na tym, co Rzeczywiste lub Ostateczne.

Podsumowując problematykę zerwania, Ledure stwierdza, że chrześcijaństwo przyjęło niewłaściwą postawę w stosunku do współczesności. Błąd polega na tym, że dla religii chrześcijańskiej głównym problem stał się ateizm. Francuski filozof uważa, że chrześcijańska interpretacja współczesnego humanizmu jest zależna od debaty z ateizmem. Twierdzi, że takie stanowisko przyjmuje H. de Lubac w *Dramacie humanizmu ateistycznego*, pisząc, że „nie jest prawdą, że człowiek, jak to niektórzy zdają się mówić, nie może urządzić ziemi bez Boga. Prawda jest taka, że bez Boga może on tylko, koniec końców, urządzić ją przeciw człowiekowi. Humanizm wyłączony jest humanizmem nieludzkim”¹¹⁶. To samo dotyczy encyklik papieskich: Pawła VI *Populorum Progressio* i Benedykta XVI *Caritas in veritate*. Paweł VI pisze: „Człowiek może oczywiście urządzać rzeczy ziemskie bez Boga, ale odrzuciwszy Boga, może je skierować tylko przeciw człowiekowi. Dlatego humanizm, odłączony od wszystkich innych rzeczy, z całą pewnością staje się nieludzki”¹¹⁷. Benedykt XVI w tym samym tonie stwierdza, że: „Humanizm wykluczający Boga jest humanizmem nieludzkim. Jedynie humanizm otwarty na Absolut może nam przewodzić w krzewieniu i realizacji form życia społecznego i obywatelskiego”¹¹⁸.

Zdaniem Ledure’a takie stwierdzenia *a priori*, że humanizm bez Boga prowadzi do inhumanizmu, bez podania przekonywającej dla ateisty argumentacji, może prowadzić do szybkiego odrzucenia. Przede wszystkim stwierdzenie takie przeczy potocznej obserwacji, że znaczna część ludzkości, nie wierząc w Boga, nie staje się nieludzka. Po drugie, zdaniem Ledure’a przeczy to również postanowieniom Soboru Watykańskiego II w temacie wolności religijnej. Skoro postawa „bez Boga” prowadzi do inhumanizmu, to Kościół nie

¹¹⁶ H. de Lubac, *Dramat humanizmu ateistycznego*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 2004, s. 28.

¹¹⁷ Paweł VI, *Populorum Progressio*, 42.

¹¹⁸ Benedykt XVI, *Caritas in veritate*, 157.

powinien się nigdy godzić na możliwość niewiary w Boga. Mówienie o wolności religijnej stałoby się bezużyteczną formalnością¹¹⁹.

To prawda, że ateizm jest coraz częstszym stanowiskiem współczesnego człowieka w kulturze zachodniej, wynikającym między innymi z faktu, że obecnie rzadko pada pytanie o samego Boga, jego istnienie. Samo pytanie zostało zepchnięte do sfery prywatnej i nie jest już kwestią społeczną. Natomiast zasadniczy rozdzźwięk między religią a kulturą współczesną, nie wynika z triumfu i siły ateizmu XIX i XX wieku, twierdzi Ledure, ale ze zmian jakie zaszły w antropologii, dla której to, co religijne, nie jest już fundamentem podmiotu¹²⁰.

Zasadniczy problem jaki Ledure stawia w swoich pracach pokrywa się z pytaniem postawionym przez W. Pannenberg: „czy chrześcijanin może, bez utraty chrześcijańskiej integralności, być człowiekiem nowożytnym?”¹²¹. Pytanie to, według obu myślicieli, jest szczególnie aktualne dla chrześcijan, ponieważ dzisiejszy świat wydaje się często, jeżeli nie wręcz wrogi, to przynajmniej zdystansowany do tej, a także do innych religii. Obaj podejmują też dyskusję z H. Blumenbergiem, który próbuje dowieść prawomocności nowoczesności, bez odniesienia jej do chrześcijaństwa. Pannenberg pyta wprost: „Czy nowoczesny świat odizolował się od chrześcijaństwa, czy też dziedzictwo chrześcijańskie nadal konstytuuje na pozór całkowicie świecką formę życia tak zwanego świata zachodniego – bądź to jako przemilczany kapitał, z którego, wbrew wystawianej na pokaz świeckości, czerpie świat zachodni, bądź to jako upelnomocnienie, właśnie tego świeckiego świata?”¹²².

Jak stwierdza Pannenberg „Krytyczny stosunek nowożytności do chrześcijaństwa stanowi główny wątek pracy Hansa Blumenberga *Uprawomocnienie nowożytności*”¹²³. Jest to jego podstawowe dzieło, dlatego ono

¹¹⁹ Por. RU, s. 30-32.

¹²⁰ RU, s. 24.

¹²¹ W. Pannenberg, *Chrześcijańskie uprawomocnienie nowożytności*, w: tenże, *Człowiek, wolność, Bóg*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1995, s. 125.

¹²² Tamże.

¹²³ Tamże, s. 127.

będzie głównym źródłem, w którym należy szukać odpowiedzi na postawione przed chwilą pytanie.

Nowożytność jako formacja intelektualna, zrywająca z tradycją myśli średniowiecznej, była dla Blumenberga skutkiem upowszechniania się koncepcji Boga wytworzonej przez późnośredniowiecznych nominalistów¹²⁴. Píše on: „Spadkiem po późnośredniowiecznym nominalizmie był obraz Boga, w którym skrajnie uwypuklono rysy absolutnej suwerenności i władczej samowoli. (...) Taka absolutna wolność, połączona z wszechmocą, odbiera człowiekowi wszelką możliwość uzyskania jakiegokolwiek pewności, co do swojej pozycji wobec Bóstwa oraz co do istoty stworzonego przez nie świata. Niepewność zbawienia i poznania wypływają z tego samego źródła. Dręczący wewnętrzny przymus, który bierze swój początek z tego obrazu Boga i wyciska piętno na zalęknionym obliczu późnego średniowiecza, popycha w wymiarze historycznym ku dwóm wyjściom: po pierwsze – odnowie i umocnieniu wiary, że ten straszliwy Bóg nieoczekiwanie i niezasłużenie sam przybędzie z oddali swej absolutnej suwerenności i łaskawie zaofiaruje się człowiekowi w przymierzu ograniczającym Bożą samowolę do warunków zbawienia, albo – po drugie – ku całkowitemu oderwaniu przez człowieka jego świadomości od optyki uwzględniającej ową despotyczną samowolę i władzę oraz ku poszukiwaniu pewności i bezpieczeństwa jedynie w sobie samym”¹²⁵. Dla Blumenberga chrześcijaństwo jest przejawem myślenia gnostycznego – mimo stworzenia, świat jest przejawem zła – i dopiero nowożytność pozwala na przewyciężenie tej koncepcji. Podstawą nowego porządku jest nauka i technika. Jak zauważa Zatorski, niemiecki myśliciel jest jednym z niewielu przedstawicieli bezkrytycznej wiary w postęp techniczny¹²⁶. Blumenberg zdecydowanie krytykuje eschatologiczny wymiar chrześcijaństwa, który jego zdaniem jest przejawem patologii i frustracji. Zapowiadanie końca świata, jego całkowitej

¹²⁴ T. Zatorski, *Wywłaszczona teologia? Hansa Blumenberga obrona nowożytności*, Kronos (2013)2, s. 82.

¹²⁵ H. Blumenberg, *Kant und die Frege nach dem gnädigen Gott*, „Studium Generale” 7(1954), s. 555, cyt. za: T. Zatorski, *Wywłaszczona teologia? Hansa Blumenberga obrona nowożytności*, art. cyt., s. 83.

¹²⁶ T. Zatorski, *Wywłaszczona teologia?*, art. cyt., s. 85.

przemiany i pojawienie się nowej rzeczywistości świadczy o słabości wyznawców tej religii, którzy nie potrafią przemieniać otaczającej ich rzeczywistości. Jest to myślenie bliskie nietzscheańskiej koncepcji resentymetu.

Dopiero Nowożytność, zrywając z chrześcijaństwem pozwala człowiekowi żyć pełnią egzystencji, a zwłaszcza uwalnia człowieka od winy za zło obecne w stworzeniu. Nowożytność, co Blumenberg często podkreśla, niczego nie zawdzięcza chrześcijaństwu, swoją moc czerpie z własnej racjonalnej autentyczności¹²⁷.

Powodu, dla którego Blumenberg tak zdecydowanie odrzuca chrześcijańskie korzenie nowożytności można szukać w jego dyskusji z Carlem Schmittem. Schmitt w wydanej w 1922 roku *Teologii politycznej* twierdzi, że wszystkie istotne pojęcia z zakresu współczesnej nauki o państwie, to zsekularyzowane pojęcia teologiczne. Według Blumenberga, gdyby była to prawda, to „nowożytność dopuściłaby się wobec teologii – a tym bardziej wobec chrześcijaństwa – swoistej intelektualnej czy duchowej nieprawości: odrzucając chrześcijaństwo jako religię wraz z jej teologią, wykorzystywałaby w gruncie rzeczy jego substancję do własnych celów, wypaczając ją i deformując, a wręcz obracając ją przeciwko niemu. Tym samym okazałaby się niewdzięczną sukcesorką, gdyż przejmowałaby jakieś dziedzictwo starannie zacierając ślady po spadkobiercach. Byłby to więc akt swoistej dziejowej nieprawości, akt zaboru czy wywłaszczenia, podobny do tych, jakich dokonywały władze świeckie, odbierając kościołom ich latyfundia, to zaś z kolei kazałoby powątpiewać w „prawomocność” epoki nowożytnej jako samodzielnej formacji intelektualnej, a przynajmniej doszukiwać się w jej dorobku niespłaconego nigdy „długu kulturowego”, obciążonego utajoną winą”¹²⁸. Blumenberg więc, w dużej części swojej książki stara się obalić obiegowy pogląd o „nowożytnej sekularyzacji chrześcijańskich motywów; teza o sekularyzacji jako «wywłaszczającym modelu» obciąża bowiem nowożytność stygmatem nieprawomocności”¹²⁹.

¹²⁷ Por. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, s. 137, za: T. Zatorski, *Wywłaszczona teologia?*, art. cyt., s. 93

¹²⁸ T. Zatorski, *Wywłaszczona teologia?*, art. cyt., s. 87.

¹²⁹ W. Pannenberg, *Chrześcijańskie uprawomocnienie nowożytności*, dz. cyt., s. 127.

„Nowożytność powstała jako «opozycja» ludzkiego samoutwierdzenia, skierowana przeciwko «absolutyzmowi teologicznemu», który stał się niemożliwy do zaakceptowania”¹³⁰. Dlatego właśnie człowiekowi współczesnemu trudniej jest pozostać chrześcijaninem i pogodzić swoją wiarę z otaczającym światem. Człowiek nowoczesny nie potrzebuje chrześcijaństwa, nie tylko ze względu na odpowiedzi jakich udziela ono na fundamentalne pytania, ale także ze względu na odrzucenie samych tych pytań. „Jak mawiał Hans Blumenberg, wielki klasyk ery nowoczesnej, w *modernitas* odzyskaliśmy świat, który poprzednie epoki wywłaszczyły i zubożyły na rzecz boskiej transcendencji”¹³¹. I ten „nowy, wspaniały świat” ma człowiekowi całkowicie wystarczyć. Należy ostatecznie pozbyć się dziedzictwa chrześcijańskiego, zwłaszcza w sferze moralności i polityki¹³².

W dyskusję z Blumenbergiem wszedł Pannenberg w artykule *Chrześcijańskie uprawomocnienie Nowożytności*¹³³. Stwierdza on tam, że „gdyby nowożytność należało uznać za swego rodzaju bunt przeciwko jej chrześcijańskiej prehistorii, to na gruncie nowożytnego świata trudno byłoby otwarcie manifestować postawę chrześcijańską. Wiara chrześcijańska byłaby możliwa – w najlepszym razie – jako nieustanny sprzeciw wobec fundamentów nowożytnej formy życia i świadomości, przy czym stale groziłoby jej niebezpieczeństwo kompromitacji, gdyby nadmiernie zbliżyła się do ducha nowoczesnego świata”¹³⁴. Pannenberg uważa, że „konstrukcja dziejów teologii chrześcijańskiej, skupiona na wątku teodycei, stanowi nerw blumenbergowskiej koncepcji źródła nowożytności jako opozycji wobec absolutyzmu teologicznego”¹³⁵. Problemem jest obecność zła w świecie, pytanie, na które teologia, według Blumenberga, szuka bezskutecznie odpowiedzi od średniowiecza. Odpowiedzi jakie były udzielane przez wielu teologów doprowadziły właśnie do przeciwstawienia się absolutyzmowi, do

¹³⁰ Tamże, s. 128.

¹³¹ A. Bielik-Robson, *Deus otiosus: ślad, widmo, karzeł*, w: red. Taż, M. A. Sosnowski, *Deus otiosus. Nowoczesność w perspektywie postsekularnej*, Warszawa 2013, s. 5.

¹³² Por. J.C. Monod, *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Paris 2012, s. 279.

¹³³ W. Pannenberg, *Chrześcijańskie uprawomocnienie nowożytności*, dz. cyt., s. 125-138.

¹³⁴ Tamże, s. 125-126.

¹³⁵ Tamże, s. 130.

rozpoczęcia nowożytności jako sprzeciw. Pannenberg stwierdza na to, że „ludzkie znaczenie wcielenia podważa blumenbergowską konstrukcję”¹³⁶. W swoim dziele *Uprawomocnienie nowożytności*, niemiecki filozof nie rozwija kluczowego dla chrześcijaństwa tematu idei wcielenia. „Wiara w inkarnację stanowiła przedłużenie prachrześcijańskiej świadomości obecności eschatologicznego zbawienia, która to świadomość cechowała już nowinę Jezusa. Dlatego odwołanie się paruzji nie było już dla chrześcijaństwa katastrofą, jak wielokroć przedstawiano to doświadczenie. Przeciwnie, podstawowy motyw obecności zbawienia właśnie skutkiem odwołania się paruzji znalazł się w samym centrum chrześcijaństwa. W świetle afirmacji obecnego świata, którą implikowała wiara w inkarnację, asymilacja antycznej kosmologii przez chrześcijańską teologię stworzenia nie jawi się już jako zerwanie z chrześcijańską zasadą. Raczej odwrotnie: wiarę w stworzenie – jako przeciwieństwo ekstremalnej gnozy – i pozytywną recepcję ówczesnego rozumienia świata umożliwiła i wspierała wiara w zbawczą obecność wcielenia, nawet jeśli chrześcijański motyw pokuty, transformacji istniejącego świata dla jego pojednania często był przy tym zbyt mało widoczny”¹³⁷.

Podsumowując stanowisko Pannenberga, można stwierdzić, że nowożytność wyrosła właśnie w kręgu religii chrześcijańskiej. Gdyby więc była ona pewnego rodzaju buntem przeciwko jej chrześcijańskim źródłom, „to na gruncie nowożytnego świata ciężko byłoby manifestować postawę chrześcijańską”¹³⁸.

Ledure zauważa jednak, że nawet w twórczości Blumenberga dostrzec można przestrzeń dla religii. Jeśli podążymy za Blumenbergiem w jego refleksji, przyjmuje on coś, co można nazwać „nieświadomością kulturową”, która akceptuje wielkie struktury społeczne przeszłości, takie jak na przykład chrześcijaństwo, którego nigdy nie można uznać za definitywnie utracone¹³⁹. Wielkie historie z przeszłości pozostają, znaczącymi stronami naszej współczesnej historii, i tego Blumenberg nie neguje. Dla Ledure’a takie

¹³⁶ Tamże, s. 132.

¹³⁷ Tamże, s. 131.

¹³⁸ Tamże, s. 125.

¹³⁹ Por. SS, s. 62.

stanowisko jest jednak niewystarczające, religia nie ma być tylko reliktem przeszłości. Jest to możliwe tylko pod warunkiem, że wejdzie ona w twórczy dialog ze współczesnością.

Z pewnością opis przyczyn oraz opis samego „zerwania” można by długo kontynuować, ale dla Ledure’a istotne są także konsekwencje tego faktu. A dostrzega i opisuje dwie zasadnicze: postępujące procesy sekularyzacyjne i nowy typ relacji pomiędzy filozofią a teologią.

1.3. Sekularyzacja

Sekularyzacja jest procesem, który zdaniem Ledure’a jest zasadniczą konsekwencją zerwania, opisanego w poprzednim rozdziale. Według Ledure’a pojęcie sekularyzacji dopiero w XX wieku na stałe pojawiało się w dyskursie filozoficznym, choć jego historia jest bardzo długa¹⁴⁰.

W rozumieniu pojęcia sekularyzacji Ledure nawiązuje bezpośrednio do prac Ch. Taylora i M. Gauchet¹⁴¹. Sekularyzacja, według Taylora oznacza przede wszystkim „wycofanie się” religii ze sfery publicznej, natomiast Gauchet na określenie tego procesu używa terminu „wyjście religii”. Ledure zwraca uwagę, że oba te pojęcia opisują pewien proces, dynamikę postulują ruch, podczas gdy powszechnie używany termin „separacja” odnosi się raczej do jednorazowego zdarzenia, sugerując tym samym, że pomiędzy sferą sacrum i profanum nie ma już żadnej relacji. Oczywiście skutkiem procesów sekularyzacyjnych jest organizacja sfery publicznej, w której religia przestaje odgrywać rolę matrycy referencyjnej, jak w czasach chrześcijaństwa, ale nie oznacza to, że religia musi być całkowicie „wymazana” ze sfery publicznej i przeniesiona do sfery

¹⁴⁰ SS, s. 61. Zagadnienie sekularyzacji w literaturze jest bardzo dobrze opracowane, wystarczy wspomnieć o monumentalnych działach chociażby Bergera czy Taylora. Także w literaturze polskiej można wskazać na bardzo wyczerpujące opracowania, zarówno z perspektywy socjologicznej, jak i filozoficznej. Zob. Np. *The Desecularization of the Word: Resurgent Religion and Word Politics*, red. P.L. Berger, Washington 1999, Ch. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge 2009, M. Puczyłowski, *Religia i sekularyzm. Współczesny spór o sekularyzację*, Kraków 2017.

¹⁴¹ Zob. Ch. Taylor, *A Secular Age*, M. Gauchet, *Le Désenchantement du monde*, Paris 1985.

prywatnej, co jest częstym postulatem wielu współczesnych ateistów. Według Ledure'a proces sekularyzacji rozpoczął się od renesansu, kiedy Reformacja przełamuje jedność łacińskiego chrześcijaństwa i pozbawia papiestwo władzy nad zjednoczonym chrześcijaństwem Europą. Średniowieczna jedność Europy zostaje przełamana, nawet jeśli dokonuje się to za pomocą odmiennego rozumienia dziedzictwa chrześcijańskiego, ale w ten sposób nastąpiło pierwsze „uwolnienie” spod władzy papieskiej. W konsekwencji wystąpienia Lutra, władcy i książęta mogli uwolnić się od lojalności wobec papieża i sfera polityczna ustanowiła swoją autonomię¹⁴². W 1648 r. w dokumentach „Pokoju westfalskiego” pojawia się określenie „sekularyzacja” – zdefiniowane jako wyjęcie jakiejś rzeczy, terytorium czy instytucji, spod kościelnej jurysdykcji lub konfiskatę dóbr, które należały do Kościoła i przekazanie ich dla świeckich celów. Od tego czasu słowo to, zaczęło występować w dyskursie publicznym na terenie Europy. Dla Ledure'a kulminacją tych procesów była Rewolucja Francuska, podczas której nie tylko Kościół był jawnie prześladowany, ale ukonstytuowała się państwowość, odcinająca się od wymiaru religijnego. W tym samym czasie następuje także sekularyzacja dziedzictwa chrześcijańskiego. Jak twierdzi C. Shmitt, kluczowe pojęcia teologiczne zostały zsekularyzowane. Podobną opinię wyraża L. Ferry, zdaniem którego Rewolucja Francuska, głosząc równość, braterstwo, wolność nie proponowała żadnej nowej idei, która wcześniej nie była obecna w chrześcijaństwie, natomiast dokonała oderwania tych pojęć od uzasadniania teologicznego. Godność człowieka, równość, braterstwo nie są już wyjaśniane, odwołując się do Stworzenia i do Miłującego Boga, gdzie znajdują swe źródłowe wyjaśnienie i rację bytowania, lecz stają się całkowicie autonomiczne w relacji do porządku religijnego¹⁴³. Istotą sekularyzacji jest więc sam proces emancypacji, „uwolnienie” porządku politycznego od sakralnego, ale jak mocno podkreśla Ledure, nie należy rozumieć tego procesu jako wykluczenie religii, lecz jako dynamikę, która łączy zamiast wykluczać. Sekularyzacja nie oznacza więc „brutalnej separacji,

¹⁴² Por. SS, s. 64.

¹⁴³ Por. A. Comte-Sponville, L. Ferry, *La sagesse des modernes. Dix questions pour notre temps*, Paris 1998, s. 227-228.

zerwania władzy politycznej z domeną duchową, ale jest dynamiką autonomii tych dwóch domen”¹⁴⁴. Co więcej takie rozumienie sekularyzacji wyklucza dominację jednego porządku nad drugim. Tylko dobrze rozumiana autonomia, przeniknięta wzajemnym szacunkiem i otwartością, jest gwarantem zdrowej demokracji i najlepszym sposobem obrony przed niebezpiecznymi teokracjami i totalitaryzmami. Teokracje negują autonomię porządku politycznego, a totalitaryzmy dążą do wykorzystania religii do swoich celów. Władza polityczna przestaje mieć swoje uprawnomocnienie w systemach religijnych, a wola obywateli ogranicza możliwość absolutnej dominacji państwa. Natomiast systemy religijne szanują możliwe wybory światopoglądowe, zachowując własne prawo do swobodnego praktykowania swoich wierzeń. Autonomia jako istota sekularyzacji prowadzi zatem do „wynegocjowania” właściwej relacji polityki i religii w celu lepszego funkcjonowania społeczeństwa¹⁴⁵.

Dla Ledure’a dobrym przykładem dobrze rozumianej relacji pomiędzy religią a sferą publiczną jest myśl Tocqueville’a, który w swojej pracy *Demokracja w Ameryce* stwierdza, że państwo amerykańskie jest produktem dwóch całkowicie odrębnych elementów, a mianowicie ducha religii i ducha wolności. Często były one sobie przeciwstawiane, a tak być nie powinno. Tocqueville uważa, że szkoda, iż taka relacja nie stała się wzorem dla Francji, gdzie te dwie tendencje działały najczęściej w odwrotnych kierunkach. Według Tocqueville w Stanach Zjednoczonych religia nigdy nie uczestniczy bezpośrednio w sprawowaniu władzy, ale, paradoksalnie, należy ją traktować jako jedną z najważniejszych instytucji politycznych, ponieważ promuje wolność i odwołuje się do inteligencji człowieka i obywatela. Religia wspiera te procesy, które są zasadnicze przy tworzeniu społeczeństwa odpowiedzialnego, i z tej też racji nie może być traktowana jako element obcy, czy zagrażający demokracji¹⁴⁶.

Ledure dostrzega istotne różnice pomiędzy sekularyzacją w wydaniu amerykańskim, a procesami sekularyzacyjnymi we Francji, które swoją genezę mają w Rewolucji Francuskiej i Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela z 1789

¹⁴⁴ SS, s. 65.

¹⁴⁵ Por. SS, s. 65-66.

¹⁴⁶ Por. SS, s. 66.

roku. Szczególne znaczenie ma okres Trzeciej Republiki, gdzie pojęcie sekularyzmu otrzymuje bardzo jednoznaczne rozumienie, np. w ujęciu Ferdynanda Buissona. Zaproponował on paradygmat społeczeństwa, jeśli nie bez religii, to przynajmniej takiego, w którym religia zostaje zredukowana tylko i wyłącznie do sfery prywatnej. W sferze publicznej nie ma prawa funkcjonować. W takim rozumieniu sekularyzm, twierdzi Ledure, „miał wyzwolić francuskie społeczeństwo od *societas christiana* odziedziczonej po średniowieczu oraz, w mniejszym stopniu, indywidualnych sumień od jakiegokolwiek wpływu religijnego”¹⁴⁷. Religia nie tylko była postrzegana jako struktura władzy kościelnej, konkurencyjnej do władzy Republiki, ale jako przejaw nieracjonalnych przesądów, a nawet zacofania. Początkowo francuski model sekularyzmu miał na celu ograniczenie do minimum wpływu Kościoła katolickiego na strukturę i życie polityczne i społeczne narodu, zwłaszcza w dziedzinie edukacji, ale ostatecznie sprowadzał się do walki o powstanie takiej republiki, która nie uznaje żadnego kultu religijnego. Ledure przywołuje Émile Poulat, który w swoich tekstach podkreśla ten antagonizm, twierdząc, że sekularyzm francuski był co najmniej niedemokratyczny: „Antyklerykalizm był przed 1914 r., najbardziej pewnym kryterium ducha republikańskiego o treści często antyreligijnej”¹⁴⁸. W konsekwencji sekularyzm stał się ważnym elementem światopoglądowym dla większości Francuzów, którzy odrzucają przede wszystkim interwencję Kościoła katolickiego na polu politycznym, w szerokim znaczeniu tego słowa, jedyny wyjątek dotyczy zaangażowania Kościoła w dzieła charytatywne (choćby powszechna fascynacja we Francji takimi osobami jak Abbé Pierre). Dla Francuzów religia musi pozostać sprawą prywatną, a nie publiczną. Oczywiście Ledure zauważa, że przez lata ta koncepcja „twardego” francuskiego sekularyzmu rozwinęła się w kierunku bardziej otwartego, tolerancyjnego traktowania obecności religii w przestrzeni publicznej, ale zasadniczy rozdział Kościoła i państwa powinien być utrzymany, szczególnie w sferze edukacji i polityki.

¹⁴⁷ SS, s. 67.

¹⁴⁸ E. Poulet, *Liberté, laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité*, Paris 1087, s. 37.

Ledure konkluduje, że należy zachować neutralność państwa w społeczeństwie wielokulturowym i wielowyznaniowym, ale owa neutralność musi iść w parze z wynegocjowaną relacją pomiędzy sferą polityczną a obecnością religijną, choć, jak podkreśla Ledure, ostateczny kształt świeckiego społeczeństwa z religią jest jeszcze przed nami. Zwłaszcza, że nowym wyzwaniem dla społeczeństw demokratycznych jest wzrost obecności islamu, który odrzuca podział na sferę *sacrum* i *profanum*. Odwołując się do postulatów Habermasa, aby to osiągnąć, nie wystarczy rozmawiać o sobie, ale trzeba zacząć rozmowę ze sobą¹⁴⁹.

Interesującym komentarzem do tej problematyki jest książka J.L. Mariona *Brève apologie pour un moment catholique*, w której francuski myśliciel dokonuje oceny laickości Państwa Francuskiego. Laickość na modłę francuską nie jest tylko nietolerancją czy antyreligijnością – ten etap społeczeństwo francuskie ma już za sobą. Jest to widoczne, między innymi przez fakt, iż laickość państwa jest akceptowalna także przez katolików i są do niej silnie przywiązani. Marion podkreśla także, że prawo z 1905 r. nie jest prawem laickim, ponieważ to słowo w samym tekście nie zostało ani razu użyte, lecz chodzi o separację dwóch sfer. W tym sensie prawo z 1905 r. nie dekretuje i nie narzuca żadnej laickości. Stwierdza po prostu, że religia katolicka nie jest religią państwową. Nawet konkordat Bonapartego z 1801 nie definiował w ten sposób religii katolickiej, a jedynie deklarował, że kościół katolicki jest kościołem większości mieszkańców Francji. Separacja z roku 1905 nie jest więc narzuceniem sekularyzmu i zachętą do walki z przejawami religijności, lecz jest wręcz potwierdzeniem istniejącej tradycji. Francja zawsze tolerowała wielość religii, nawet po europejskich wojnach religijnych, nie akceptowała prawa *cujus regio, ejus religio*, lecz tolerowała wszystkie religie, nie wyróżniając żadnej z nich. Według Mariona właśnie separacja religii i państwa jest najlepszym typem relacji sfery *sacrum* i *profanum*. Separacja chroni bowiem chrześcijaństwo przed pokusą kościoła narodowego i wykorzystywanie władzy świeckiej dla celów religijnych, a państwo broni przed pokusą sakralizacji władzy, która ostatecznie

¹⁴⁹ J. Habermas, *Entre naturalism et religion. Les défis de la démocratie*, Paris 2008, s. 142.

przekształca się w system totalitarny. Zdaniem francuskiego myśliciela prawie wszystkie organizacje mają pokusy totalitarne, i to właśnie władza świecka chce znieść separację, aby siebie sakralizować. Co więcej, dobrze rozumiana separacja funkcjonuje przede wszystkim w krajach chrześcijańskich, ponieważ chrześcijaństwo, zwłaszcza po Soborze Watykańskim II, mocno akcentuje wolność religijną, jako podstawowe prawo każdego człowieka. Każdy człowiek ma prawo wybrać religię, i wybór ten powinien być szanowany zarówno w sferze publicznej jak i prywatnej. Marion dodaje jeszcze jeden argument przemawiający za konieczną neutralnością państwa. Jego zdaniem, władza świecka musi pozostać neutralna, ponieważ obywatele nigdy nie są neutralni, dokonują wyboru, albo przyjmując system religijny, albo go odrzucając. Jedynie neutralne państwo gwarantuje poszanowanie każdego z tych indywidualnych wyborów. Ponadto jakakolwiek duchowość religijna w społeczeństwach multireligijnych, a w takich dzisiaj w Europie żyjemy, może się rozwijać jedynie w państwie, które zachowuje i czuwa nad neutralnością państwa wobec religii i religii wobec państwa. Jako Europejczycy, twierdzi francuski myśliciel, jesteśmy dziećmi separacji, i uniwersalność religijna może być realizowana tylko pod tym warunkiem¹⁵⁰.

Elementem istotnym w autonomii religii i władzy jest racjonalność właściwa wierze. Bez niej nie ma możliwości ukształtowania neutralnej relacji pomiędzy religią, a innymi sferami życia człowieka. Ledure zaznacza, że o ile sekularyzacja podkreśla autonomię sfery religijnej i politycznej, to laickość stara się sprowadzić religię do sfery czysto prywatnej, a czasami wręcz do subiektywnych przekonań, które są produktem (chorej lub zdrowej) wyobraźni. Już Durkheim zakwestionował tak restrykcyjne podejście, gdyż jego zdaniem religia, pomijając pytanie o istnienie świata metafizycznego, jest i pozostanie istotnym czynnikiem powiązań społecznych i jako taka przyczynia się do stabilnego funkcjonowania społeczeństwa demokratycznego. Niebywale istotne jest, jak podkreśla Ledure, aby wskazać, że istnieje racjonalne uzasadnienie dla

¹⁵⁰ Zob. J.-L. Marion, *Brève apologie pour un moment catholique*, Paris 2017, wersja e-book, loc. 635.

wiary¹⁵¹. Wystarczy w tym miejscu odwołać się do długiej tradycji judeo-chrześcijańskiej, a nawet greckiej, gdzie Bóg czy Nieporuszony Poruszciciel, jest poznawalny za pomocą ludzkiego rozumu i objawia się człowiekowi jako *Logos*. Ta tradycja nie jest jednak obecna we wszystkich religiach. Islam nie ma zaufania do racjonalności, co dobitnie wykazał w swoim wystąpieniu w roku 2006 w Ratyzbonie Benedykt XVI, ukazując to na przykładzie stosunku islamu do przemocy: „Przemoc jest niezgodna z naturą Boga i naturą duszy. (...) Decydującym stwierdzeniem w tej argumentacji przeciwko nawracaniu przemocą jest to, że niedziałanie zgodnie z rozumem jest czymś sprzecznym z naturą Bożą”¹⁵². Dla chrześcijaństwa – ukształtowanego na filozofii greckiej – stwierdzenie to jest oczywiste samo w sobie. Jednak nie dla religii muzułmańskiej, w której Bóg jest tak transcendentny, że Jego wola nie jest związana żadnymi naszymi kategoriami, nawet kategorią racjonalności. „Bóg nie jest związany nawet swoim własnym słowem i że nic nie mogłoby go zmusić, aby objawił nam prawdę. Gdyby taka była wola Boża, to możliwe, że musielibyśmy nawet praktykować bałwochwalstwo”¹⁵³. Dlatego przemoc tak łatwo jest usprawiedliwiona w islamie, gdzie nie ma najmniejszej konieczności uzgodnienia wiary i rozumu.

Ledure przywołuje przy tej okazji spory, dotyczące racjonalności wiary jakie toczyły się w łonie samego chrześcijaństwa, chociażby debata pomiędzy Heglem i Schleiermacherem na początku XIX wieku. Hegel podważał poglądy Schleiermachera, który jego zdaniem, sprowadza religijność do sfery subiektywnej, do uczucia, a dokładniej do uczucia totalnej zależności od Uniwersum, co dla Hegla było nie do przyjęcia. Dla autora *Fenomenologii umysłu* Bóg jako absolut może być tylko rozumem. Zdaniem Ledure’a Heglowskie powiązanie wiary i rozumu wskazuje na konieczność traktowania religii równie poważnie jak poznania filozoficznego. Religia może wnieść wiele do racjonalności, oczywiście o ile racjonalność pozostanie otwarta na religię.

¹⁵¹ SS, s. 69.

¹⁵² Benedykt XVI, *Przemówienie na Uniwersytecie w Ratyzbonie w dniu 12.09.2006 r.* Zob. https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/podroze/ben16-ratyzbona_12092006.html.

¹⁵³ Tamże.

Jest to stanowisko bardzo zbliżone do poglądów wyrażonych w *Fides et Ratio* czy w poglądach filozoficznych P. Ricœura. Dla Jana Pawła II objawienie religijne, przede wszystkim chrześcijańskie „ukazuje wyraźnie pewne prawdy, których rozum, być może, nigdy by nie odkrył, gdyby był zdany na własne siły, choć nie są one niedostępne dla jego naturalnego poznania”¹⁵⁴. Objawienie w takiej sytuacji nie pełni funkcji uzasadniającej, a tylko naprowadzającą. Religia wskazuje jedynie na pewne zagadnienia i problemy, którymi rozum, odwołując się do swoich zasad, może się zająć. W takiej sytuacji objawienie ubogaca poznanie filozoficzne wskazując na nowe możliwe obszary poszukiwań. Jak zauważa J. A. Kłoczowski, rezygnacja z tej „ukierunkowującej” roli wiary byłaby wielką stratą dla człowieka i dla samej filozofii. Jan Paweł II proponuje więc rozumienie filozofii chrześcijańskiej nie jako konieczność posługiwania się Objawieniem, jako argumentem uzasadniającym w refleksji filozoficznej, lecz jedynie jako cennym światłem wytyczającym nowe możliwości i zadania dla działania ludzkiego rozumu¹⁵⁵. Podobne stanowisko można znaleźć w filozofii P. Ricœura, ponieważ jego zdaniem dyskurs filozoficzny z zasady może wejść w relację z Objawieniem, gdyż jest otwarty na źródła nie-filozoficzne, które mówią o bycie, egzystencji, sensie jeszcze przed rozpoczęciem refleksji czysto racjonalnej. Istnieje zawsze tradycja, także religijna, w którą jesteśmy po prostu zanurzeni. Nie ma filozofii bez założeń: „złudzeniem jest nie samo poszukiwanie punktu wyjścia, ale szukanie go bez założeń. Rozmyślanie nad symbolami (...) chce być po prostu myśleniem wraz z wszystkim, co ono zakłada. Pierwszym jego zadaniem nie jest znalezienie dla siebie początku, lecz odzyskanie pośrodku słowa własnej pamięci, pamięci, która pozwoli zacząć”¹⁵⁶. Relacje religijne obecne w symbolach i mitach są jednymi ze źródeł dla samej filozofii zakorzenionej w doświadczeniu historycznym. Filozofia powinna być świadoma swoich granic, a to wymusza na niej przyznanie się także do niewiedzy, że istnieją aporie, które są nieprzekraczalne na obecnym etapie dyskursu

¹⁵⁴ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 76.

¹⁵⁵ Zob. J. A. Kłoczowski, *Filozofia chrześcijańska? Dyskusja w kontekście encykliki «Fides et ratio»*, w: *Polska filozofia wobec encykliki «Fides et ratio»*, red. M. Grabowski, Toruń 1999, s. 51-62.

¹⁵⁶ P. Ricœur, *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986, s. 329.

filozoficznego, a ich przewyższanie dokonuje się na płaszczyźnie odmiennej racjonalności na przykład religijnej czy samego doświadczenia życiowego¹⁵⁷.

Ledure ze swej strony podkreśla nieoceniony wkład pytań religijnych w refleksji nad człowiekiem, jego przeznaczeniem, a także rolę wielkich narracji religijnych, takich jak opowiadanie o stworzeniu czy odkupieniu, w kształtowaniu wrażliwości i twórczości estetycznej¹⁵⁸. Wiary nie można więc traktować jako poglądów czysto arbitralnych, niezakorzenionych w racjonalności. Taka wiara nie miałaby szans, aby odegrać rolę jaką odegrała w kształtowaniu społeczeństw i ich kultur. Zakorzenienie i otwarcie się religii na racjonalność jest istotnym warunkiem funkcjonowania religii we współczesnym społeczeństwie, ponieważ odwołanie się do zasad rozumowych jest podstawą dialogu pomiędzy wiarą i współczesną kulturą.

Ledure krytykuje wszelkie próby sprowadzenia przekonań religijnych do sfery prywatnej, czy wręcz subiektywnej, bo najczęstszą konsekwencją takiej sytuacji jest negacja racjonalności religii oraz odrzucenie jej funkcji społecznej. Religia, jako jeden z możliwych przejawów sposobów funkcjonowania człowieka, nie może zostać przeniesiona do sektora prywatnego, ponieważ zawsze ma wymiar społeczny. Dostrzega go przede wszystkim w fakcie, iż religia pozwala na wyrażanie tego, co jest zawsze obecne w człowieku, świadomie lub podświadomie, a mianowicie poszukiwania ostatecznego przeznaczenia człowieka¹⁵⁹. Tej ważnej funkcji doświadczenia religijnego – pytania o ostateczny sens – nie da się w żaden sposób zanegować. W tym sensie religia jest racjonalna i spełnia istotną rolę w życiu społecznym. Religia jest nie tylko przejawem wolności, bo zawsze rodzi się jako wolny akt odpowiedzi na Transcendencję, ale wyraża jedną z największych tajemnic człowieka, a mianowicie poszukiwania ostatecznego spełnienia. I jako taka „wypełnia tę wielką otwartą pustynię egzystencji, w której ludzie nowoczesności, z powodu braku wartości duchowych, ryzykują zatracenie się lub śmierć pragnienia”¹⁶⁰.

¹⁵⁷ Por. P. Ricœur, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chelstowski, Warszawa 2003, s. 591.

¹⁵⁸ SS, s. 69.

¹⁵⁹ Por. SS, s. 69-70.

¹⁶⁰ SS, s. 70.

Ledure ostatecznie konkluduje, że sekularyzacja, która mobilizuje człowieka wierzącego do wolnego i osobistego zaangażowania w swój religijny wybór, jest więc ostatecznie korzystna dla osobistego rozwoju religijnego. Procesy sekularyzacyjne mogą spowodować, że wiara stanie się wiarą dojrzałą, daleką od przypadkowej praktyki zewnętrznej, związanej z przyjętą mniej lub bardziej świadomie tradycją. Pozwalają, jak określił to Ledure, na „samokonstruowanie” się wierzącego¹⁶¹. Niestety coraz częściej mamy do czynienia z procesem, który np. B. Welte określa jako „bezistocie religii”. Religia traci swoją istotę, ale zachowuje zewnętrzną formę, do której człowiek jest bardziej lub mniej przywiązany. Przykładem takiego „bezistocia” jest chociażby fanatyzm religijny, kiedy człowiek wprawdzie twierdzi, iż wierzy i czci Boga, ale tak naprawdę to samego siebie uczynił przedmiotem czci, sądząc innych i narzucając im swoją wiarę, a dokładniej swoją interpretację wiary¹⁶². Do istoty religii przynależy kult religijny jako zewnętrzny jego wyraz, ale musi on być wyrazem konkretnej, istniejącej relacji religijnej, a nie tylko powtarzaniem zewnętrznych czynności religijnych. Relacja religijna nie może wynikać z przynależności do określonej społeczności czy tradycji, lecz ma być wynikiem wolnej i do pewnego stopnia także racjonalnej decyzji. Według Ledure’a akt wiary ma być wyrazem postawy, którą Ch. Taylor nazywa „autentycznością”¹⁶³. Oczywiście autentyczność nie oznacza u Taylora samorealizacji, utożsamionej ze skrajnym indywidualizmem czy egoizmem, to jest wypaczeniem autentyczności. Jej istotą jest poszukiwanie i odnajdywanie przez podmiot odpowiedzi na pytanie: jak żyć, w sobie samym. Odnalezienie autentycznego i pełnego sensu życia zależy od tego, czy wydobyć go człowiek z własnego wnętrza, jako coś swojego własnego, czyniąc swój sposób bycia czymś wyjątkowym. Można to nazwać „zasadą oryginalności: głos każdego z nas ma do powiedzenia coś własnego”¹⁶⁴. W tym znaczeniu także wiara ma być autentyczna, ma wypływać z własnego wnętrza jako decyzja wolna i racjonalna.

¹⁶¹ Tamże.

¹⁶² B. Welte, *Filozofia religii*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1996, s. 250.

¹⁶³ Zob. Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, tłum. A. Pawelec, Kraków 1996.

¹⁶⁴ Tamże, s. 35.

Dla Ledure'a współczesna sekularyzacja wyzwoliła procesy, które wskazują na zasadniczą różnicę w rozumieniu dzisiejszego chrześcijaństwa w relacji chociażby do średniowiecznego chrześcijaństwa. To ostatnie, obejmowało przede wszystkim wyznanie religijne pod względem narzuconej praktyki kolektywnej, wynikającej z przynależności do określonego społeczeństwa. To właśnie wraz z sekularyzacją religia przyjmuje bardziej zdecydowanie osobiste i indywidualne podejście. Już w XV wieku pojawia się nurt duchowy, zainicjowany przez Gerarda Grote'a, określanym mianem *devotio moderna*, który wskazywał na konieczną osobistą relację chrześcijanina z Jezusem Chrystusem, a nie tylko na odprawianie jak największej ilości praktyk religijnych. Niezwykle popularna, nawet dzisiaj, książka *Naśladowanie Jezusa Chrystusa* Thomasa à Kempis była wyrazem tego nowego duchowego nurtu. W tym sensie akt religijny jest rzeczywiście „praktyczny” w znaczeniu w jakim Kant używa tego terminu do wyrażenia zachowania wolnego człowieka¹⁶⁵.

Ledure zwraca uwagę, że religia katolicka, będzie miała trudności z akceptacją faktu, że wiara jest przede wszystkim wyrazem wolności jednostki i tylko taka jest wiarą w pełni ludzką. Jego zdaniem, niestety, ciągle mamy do czynienia w Kościele katolickim z bardzo silnie zhierarchizowaną strukturą, co w sposób naturalny prowadzi do uprzywilejowania władzy, czasami wręcz o charakterze autorytarnym, gdzie więcej ceni się posłuszeństwo niż osobistą decyzję i odpowiedzialność. Ten fakt powoduje, że praktyka życia Kościoła stoi wręcz w sprzeczności z antropologią nowoczesności. Pomimo, iż Sobór Watykański II zaakceptował wolność religijną jako fundamentalną determinację wiary chrześcijańskiej, to jednak życie codzienne w Kościele katolickim dalekie jest od realizacji tych postulatów¹⁶⁶.

¹⁶⁵ SS, s. 71.

¹⁶⁶ Tamże.

1.4. Teologia i filozofia

Jedną z istotnych konsekwencji „zerwania” według francuskiego filozofa jest nowa relacja pomiędzy filozofią i teologią. Filozofia od starożytności była ściśle powiązana z teologią, o czym świadczy Arystotelowskie określenie metafizyki, która była nie tylko filozofią pierwszą, ale także teologią, ponieważ dotyczyła tego, co najwyższe we wszystkich naukach teoretycznych¹⁶⁷. Arystoteles zakładał, że wiedza jest możliwa, ponieważ istnieje przynajmniej jeden szereg bytów, który nie jest nieskończony. W sposób naturalny zwieńczeniem poszukiwania ostatecznego wyjaśnienia świata jest wskazanie na Nieruchomego Poruszyciela. Teologia w takim rozumieniu, dalekim oczywiście od posługiwania się Objawieniem, była mistrzynią wszystkich nauk, ponieważ dotyczyła tego aspektu rzeczywistości, który przekraczał to, co fizyczne¹⁶⁸. Zdaniem Ledure’a już na etapie koncepcji Arystotelesowskiej doszło do „niebezpiecznego związku”, ostatecznie zerwanego w nowożytności, który polegał na ścisłym połączeniu ontologii i teologii. Zakładał on, że pełne zrozumienie świata i człowieka jest możliwe dopiero poprzez interpretację filozoficzną, która z konieczności musi być uzupełniona światłem Objawienia¹⁶⁹.

Teologia chrześcijańska, której rozkwit przypada na wieki średnie, opierała się na dwóch podstawowych zasadach metodologicznych: *auditus fidei* i *intellectus fidei*. Pierwsza z nich polega na przyswajaniu treści Objawienia, w miarę jak są wyjaśniane przez Pismo Święte, Tradycję oraz Urząd Nauczycielski Kościoła, druga zasada stosuje się bezpośrednio do właściwie rozumianej teologii, która stara się spełnić wymogi rozumu poprzez refleksję spekulatywną¹⁷⁰. Rozumienie teologii jako *intellectus fidei* ukształtowało się już w średniowieczu, szczególnie dzięki pracom św. Anzelma, dla którego pierwszeństwo wiary nie sprzeciwia się niezależnym poszukiwaniom rozumu. Zadaniem rozumu nie jest opiniowanie

¹⁶⁷ Por. Arystoteles, *Metafizyka*, E, 1, 1026a. Zob. także A. Drozdek, *Greccy filozofowie jako teolodzy*, Warszawa 2011.

¹⁶⁸ Por. Arystoteles, *Metafizyka*, A, 2, 982b.

¹⁶⁹ RU, s. 136.

¹⁷⁰ Jan Paweł II, *Fides et Ratio*, 65.

treści wiary, lecz odkrywanie rozumowych uzasadnień¹⁷¹. Tak rozumiana teologia jest jedną z możliwych dyscyplin wiedzy, ponieważ ukazuje struktury logiczne i pojęciowe stwierdzeń składających się na depozyt wiary. Rozum potrzebny jest w teologii zarówno w swojej funkcji krytycznej i oczyszczającej, ale także jako inspirujący do poszukiwań i głębszych refleksji¹⁷².

Teologia katolicka, bo do takiej teologii ustosunkowuje się w swoich pracach Ledure, jest rozumowym ujęciem Objawienia, jest odpowiedzią na wezwanie do przemyślenia niezwykłego bogactwa Objawienia Bożego¹⁷³. Posługując się myślą Jana Pawła II, zawartą w encyklice *Fides et Ratio*, należy wręcz mówić o konieczności refleksji nad prawdami przyjętymi poprzez Objawienia. Tekst ten jest przykładem rozumienia relacji pomiędzy wiarą i rozumem w refleksji teologicznej. Stara się opisać status teologii jako nauki wiary. Teologia, z jednej strony nie może pominąć nadprzyrodzonego charakteru wiary, ale z drugiej musi zachować ścisły związek z poznaniem rozumowym. Nie ma teologii bez Objawienia, z czym w pełni zgadza się Ledure, ponieważ wiara jest odpowiedzią na przesłanie pochodzące od Boga, zakomunikowane językiem zrozumiałym dla człowieka. Teologia w pewnym momencie zbyt dużą wagę zaczęła przywiązywać tylko i wyłącznie do tradycji, stała się niekończącym się komentarzem, a przestała uwzględniać nowe konteksty kulturowe człowieka i jego doświadczenia związane ze współczesnością¹⁷⁴.

Kluczowe dla teologii, jak już wspomniałam wcześniej, jest pojęcie Objawienia. W rozumieniu katolickim, to depozyt przekazany Kościołowi, mający swoje źródło w Bogu¹⁷⁵. Nie jest to depozyt, który ma odsłonić rozumienie otaczającego nas świata, ale jest przede wszystkim darem, przekazany człowiekowi w sposób całkowicie wolny i bezinteresowny. W celu, aby doprowadzić człowieka do zbawienia, choć niejednokrotnie jest także odpowiedzią Boga na wiele ludzkich pytań, takich jak pytanie o cierpienie niewinnych, o śmierć, o możliwość nieśmiertelności. Punktem kulminacyjnym

¹⁷¹ Tamże, 42.

¹⁷² Tamże, 100.

¹⁷³ Tamże, 67.

¹⁷⁴ Por. RU, s. 136.

¹⁷⁵ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 7.

oraz pełnią dostępnego obecnie dla człowieka Objawienia jest Jezus Chrystus¹⁷⁶. Można wskazać na różne etapy i rodzaje objawiania się Boga: poprzez świat stworzony, w człowieku i poprzez człowieka, w historii ludzkiej, poprzez Słowo skierowane do człowieka aż wreszcie przez Wcielenie Swojego Syna, który stał się największym Objawicielem Boga¹⁷⁷. Ledure zauważa jednak pojęcie Objawienia do tego, co zostało przekazane bezpośrednio przez tradycję biblijną, ponieważ dostrzeganie objawienia w otaczającym nas świecie zakłada refleksję metafizyczną, a ta, co wielokrotnie podkreśla, podważona została w czasach nowożytnych¹⁷⁸.

Objawienie ma wymiar uniwersalny, może dotrzeć i być zrozumiane w każdej kulturze, nie jest związane z jedną określoną kulturą np. starotestamentalną czy grecko-rzymską. Najważniejsze prawdy wiary wyrażone za pośrednictwem języka tych kultur, do dziś zachowują swoją wartość¹⁷⁹.

Odpowiedzią ze strony człowieka na dar Objawienia jest wiara, dzięki której między człowiekiem a Bogiem istnieje jedyna w swoim rodzaju więź wzajemności¹⁸⁰. Bóg nie tylko człowiekowi się objawia, ale wspiera go na drogach wiary, co w sposób szczególny wiąże się z obecnością Ducha Św. Pomoc ze strony Boga nie eliminuje wolnej decyzji człowieka, ale ją umożliwia. Mamy tutaj do czynienia z nadprzyrodzonym charakterem wiary – jest ona odpowiedzią daną Bogu, która prowadzi do przyjęcia Bożego planu zbawienia i w konsekwencji do uczestnictwa w naturze i życiu samego Boga. Odpowiedź człowieka musi być wsparta łaską. Jest to akt ludzki, ale wewnętrznie kształtowany mocą samego Boga.

Nadprzyrodzoność wiary nie przekreśla faktu, że pozostaje ona również aktem ludzkim, tzn. aktem, jak zauważa Jan Paweł II we wspomnianej encyklice, w którym realizuje się w pełni osobowa wolność ludzka i potwierdza jego

¹⁷⁶ Tamże, 10.

¹⁷⁷ Por. M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, Warszawa 1989, s. 226-232.

¹⁷⁸ Y. Ledure, *Épistémologie anthropologique et pratique théologique*, „Revue théologique de Louvain” 43(2012), s. 496.

¹⁷⁹ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 72.

¹⁸⁰ Tamże, 17.

rozumność¹⁸¹. Wiara całkowicie przekracza zdolności rozumowe człowieka, ale nie sprzeciwia się im. Nie można jednak zawęzić rozumienia wiary tylko i wyłącznie do czysto intelektualnego przyjęcia treści Objawienia.

Zasadniczym celem teologii jest właśnie zrozumienie Objawienia i treści wiary, ale – jak od razu dodaje Jan Paweł II – prawdziwym centrum winna być kontemplacja samej tajemnicy Boga w Trójcy Jedynej¹⁸². Nie wolno oderwać teologii od wiary, której szczytem jest kontemplacja. Dlatego też Jan Paweł II, w przemówieniu w czasie Kongresu Teologów Europy Środkowo-Wschodniej, zwrócił uwagę na to, że teologia jest „owocem obcowania w wierze z tajemnicą Boga, gdy obcowanie to przybiera postać myślenia metodycznego”¹⁸³. Wiara dla teologii jest pojęciem tak bardzo charakterystycznym, że wyeliminowanie go stałoby się powodem utraty tożsamości samej teologii.

W świetle encykliki wydaje się, że rozum, który jest uprzywilejowany do współpracy z teologią, to rozum filozoficzny. Już na wstępie encykliki Ojciec Święty stwierdził, iż „uznaje filozofię za nieodzowne narzędzie, pomagające głębiej zrozumieć wiarę i przekazywać prawdę Ewangelii”¹⁸⁴. Warunkiem poszukiwania teologicznego jest dobrze ukształtowany rozum pod względem formacji filozoficznej. Powątpiewa jednak w możliwość szukania pomocy w dyscyplinach związanych z naukami przyrodniczymi, czy jakimiś tradycyjnymi formami mądrości, przy jednoczesnym odrzucaniu europejskiej tradycji filozoficznej¹⁸⁵. Rozwój nauk przyrodniczych i humanistycznych winien być śledzony z dużą uwagą, również przez teologów, ale nie można ulec przesadnej fascynacji tymi dyscyplinami¹⁸⁶. Mogłoby to doprowadzić do przyzwolenia na usunięcie filozofii na dalszy plan, a nawet do całkowitego jej pominięcia w nauczaniu teologii.

¹⁸¹ Tamże, 13.

¹⁸² Tamże, 93.

¹⁸³ Jan Paweł II, *Szczególna postać teologii wyzwolenia w Europie*, „L'Osservatore Romano”, 12(1991)8, s. 34.

¹⁸⁴ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 5.

¹⁸⁵ Tamże, 69.

¹⁸⁶ Tamże, 61. Na gruncie polskim interesującą pracą na temat relacji między teologią a naukami przyrodniczymi jest książka M. Hellera, *Czy fizyka jest nauką humanistyczną*, Tarnów 1998.

Ledure uważa jednak, że nawet jeśli teologia opierała się kiedyś na żywej relacji hellenistyczno-chrześcijańskiej, to jednak w oświeceniu doszło do radykalnego zerwania tej relacji, i to nie z winy teologii, lecz przez odmowę ze strony filozofii, która nie chce już pozostawać „w służbie” teologii. Zerwanie narzucone przez filozofię ma na celu przywrócenie filozofii jej ostatecznych pierwotnych celów: bycie racjonalną, autonomiczną refleksją, bez jakichkolwiek prób kwestionowania jej autonomii¹⁸⁷. Nawet jeśli od czasów Arystotelesa filozofia osiągnęła punkt kulminacyjny w metafizyce, którą nazywa także „pierwszą filozofią”, a nawet „teologią”, ponieważ jest „najwyższą z nauk teoretycznych”¹⁸⁸, to jednak obecnie relacja pomiędzy filozofią i teologią stanowi wyzwanie dla klasycznego paradygmatu filozoficznego od czasów starożytnych. Albowiem trzeba przywrócić filozofii jej specyficzny przedmiot, którym jest człowiek a nie świat, którego ostatecznym wyjaśnieniem jest Bóg. Jednakże, jak zauważa Ledure, zerwanie tego paradygmatu głęboko wstrząsnęło przede wszystkim teologią, która sprowadza swoją pracę do nieustannych komentarzy minionej tradycji, bez prawie jakiegokolwiek związku ze współczesnym doświadczeniem człowieka¹⁸⁹. Na konieczność tego zerwania wskazują prace Spinozy, który przez radykalne twierdzenie, że Bóg i natura są jedną i tą samą substancją, z jednej strony narzuca monistyczny pogląd na wszechświat, ale z drugiej strony odrzuca hierarchiczną i dualistyczną wizję świata i ludzkiej egzystencji. Formuła *Deus sive Natura* określa teoretyczne ramy zerwania: rozumienie tego wszystkiego, co dotyczy człowieka nie odwołuje się do dwóch porządków ludzkiego i boskiego, ale do jednej zasady – istnieć tylko natura i jej prawa. Spinoza odrzuca twierdzenia metafizyki, podobnie jak teologii jako miejsca, gdzie człowiek zdobywa wiedzę o świecie. Dla Spinozy, jak twierdzi Ledure, rozdział między filozofią a teologią ma zasadniczą zaletę: porządek natury zyskuje całkowitą niezależność i autonomię¹⁹⁰. Przywrócone jest pierwotne znaczenie filozofii. Ma ona prowadzić

¹⁸⁷ Por. RU, s. 135.

¹⁸⁸ Arystoteles, *Metafizyka*, E, 1, 1026a.

¹⁸⁹ Por. RU, s. 136.

¹⁹⁰ Por. tamże.

do interpretacji i zrozumienia, otaczającej nas rzeczywistości, bez spekulowania na temat tego, co ją przekracza. Jej zasadniczym przedmiotem badań staje się przede wszystkim człowiek. Należy jednak zaznaczyć, co Ledure przyznaje, że dla Spinozy rozdział filozofii i religii, dzięki której rodzi się całkowita wolność myśli, nie stanowi zagrożenia dla sfery wiary. Wolność jest warunkiem wszystkiego, co jest autentycznie ludzkie, także jego wiary. Wolność – fundament Oświecenia – jest elementem konstytutywnym dla człowieka, bez którego człowiek nie osiągnie nigdy swojej pełni. Jak twierdzi Ledure „dopóki wolność nie jest pełna i całkowita, człowiek jest zawsze w drodze do siebie. Wolność sprawia, że ta żywa istota jest człowiekiem pośród innych żyjących, bardziej niż myśląca trzcina, a mianowicie istotą oddzieloną tym, że może się włączyć i określić w ten sposób ścieżkę jej istnienia. W tym sensie nie jest to coś w człowieku, ale nić, która splata jego człowieczeństwo”¹⁹¹. Dotyczy to także sfery religijnej, ponieważ bez wolności religia przekształca się w alienację. Dla człowieka nowoczesności, religia – system wierzeń i praktyk, jest tylko wtedy autentycznie ludzka, jeśli wpisuje się w rejestr wolności, zarówno pod względem myśli, jak i praktyki. Nawet jeśli chrześcijaństwo rozumiane jest jako posłuszeństwo Bogu i Objawieniu zawartemu w Piśmie św., to nawet w tak rozumianej postawie wiary nadal istnieje wolność, ponieważ akt posłuszeństwa dokonuje się w sposób całkowicie dobrowolny. Ledure przywołuje tutaj filozofię J. Naberta, który wskazuje na konieczność współistnienia dwóch porządków: wolności myśli i posłuszeństwa Bogu. Według Naberta jeśli wiara religijna nie jest poparta wiarą filozoficzną, jest nie tylko niezrozumiała i całkowicie obca tej drugiej, ale wpada w taką obiektywność, którą wiara filozoficzna musi przekroczyć, aby sama miała właściwe znaczenie. Potrzebna jest „źródłowa afirmacja”, na której budowana jest wiara religijna¹⁹². Człowiek musi zachować równowagę pomiędzy tymi dwoma porządkami, aby mogły się rozwijać bez niezgody lub sprzeczności między sobą. Ledure postuluje wręcz, aby każdy wierzący rozwijał w sobie te dwa porządki: wiary i racjonalności.

¹⁹¹ Por. tamże.

¹⁹² Por. J. Nabert, *Eléments pour une éthique*, Paris 1943, s. 68.

Jednakże rozdzielenie porządków teologii i filozofii nie jest wcale przejawem jakiegoś ateizmu, lecz wręcz przeciwnie, wyrażaniem się samej transcendencji, a dokładnie szacunku dla wolności człowieka, aby każdy człowiek mógł samodzielnie odnaleźć swoją drogę: dla jednych jest to postawa w kierunku transcendencji, dla innych świadome jej odrzucenie. Transcendencja we współczesnej myśli postrzegana jest bardziej w kategoriach inności tego, co nieznane, tego, czego człowiek pragnie, niż raz na zawsze objawiona pełnia, którą można opisać terminami metafizycznymi. Współczesna filozofia Boga, jak podkreśla K. Mech, winna dzisiaj realizować poszukiwanie transcendencji, kierując się kilkoma wskazaniem. Pierwsza z nich, to wymóg subiektywności, polegający, na tym że miejscem pytania o sacrum przestaje być świat, a stał się człowiek i to, co „wydarza się pomiędzy ludźmi”. Drugi opisany wymóg, to wymóg epistemologiczny, który można scharakteryzować jako myślenie o Transcendencji, wykraczające poza myślenie w kategorii podmiot – przedmiot. Bóg nie jest częścią świata i nie powinno się stosować do niego kategorii przedmiotowych, jak czyniła to dotychczas klasyczna metafizyka. Kolejny postulat to wymóg etyczny, czyli uzależnienie możliwości ujawniania się Transcendencji poprzez sposób bycia człowieka. Na przykład, w filozofii M. Bubera, dokonuje się to przez wzajemne otwarcie na siebie dwojga ludzi, kiedy dochodzi do relacji Ja-Ty. Czwarty wymóg współczesnej filozofii Boga, to konieczność zerwania z ideą całości, ponieważ Bóg nie jest zwięźczeniem jakiegokolwiek systemu myślowego. Ostatni postulat, to wymóg głębi, ponieważ, jak twierdzi K. Mech, koniecznym warunkiem rozpoznania Transcendencji jest jakiś wgląd w samego siebie. Transcendencja wydarza się i wyraża się w immanencji¹⁹³.

Niestety, zdaniem Ledure’a, współczesna myśl chrześcijańska jest daleka od tych postulatów, z tego też powodu bardzo krytycznie filozof francuski ocenił encyklikę *Fides et ratio* Jana Pawła II. Z pewnością jest to tekst, który docenia konieczność zarówno racjonalności wiary, jak i otwartości rozumu na wymiar

¹⁹³ Por. K. Mech, *Filozofia w poszukiwaniu Absolutu*, „Studia Religiologica. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego” 33(2000), s. 9-15.

religijny. Co więcej, właśnie filozofia czasami jest jedynym terenem, gdzie może się dokonać dyskusja pomiędzy wiarą a światopoglądem ateistycznym¹⁹⁴. Ale, jak podkreśla Ledure, autor encykliki powraca do idei podporządkowania filozofii wierze – jako służebnicy, co Ledure uważa za niedopuszczalne, podobnie jak fakt, że Jan Paweł II uważa, że filozofia i teologia mają ten sam przedmiot badań: poszukiwanie boskiej prawdy. Jego zdaniem, jest to podważanie zasady autonomiczności tych dwóch dziedzin poznania. Niestety, także postulat powrotu do metafizyki, który powtarza się w wielu częściach tekstu, jest całkowicie nieaktualny i błędny, ponieważ odrzuca zmiany jakie zaszły zarówno w filozofii, jak i w całej kulturze.

¹⁹⁴ Jan Paweł II, *Fides et Ratio*, 104.

Rozdział II Religia wobec przemian nowoczesności

W poprzednim rozdziale został przedstawiony problem, jaki wiąże się z obecnością religii w przestrzeni współczesnej kultury, a także zostały przedstawione hipotezy zaproponowane przez różnych myślicieli, próbujące wyjaśnić jakie były przyczyny obecnego stanu rzeczy. Pytanie o miejsce religii w kulturze w nowoczesności budzi wiele dyskusji. Ten rozdział ma na celu pokazanie podstawowych rozwiązań problematycznej dla religii sytuacji, jakie można znaleźć u wybranych filozofów. Przyjęłam, że najprościej podzielić możliwe stanowiska na trzy grupy, co także znajdujemy w pismach Ledure'a: pierwsza – przedstawia rozwiązania zwolenników religii, czyli tych myślicieli, którzy w swojej propozycji chcą przywrócić religii znaczenie, znaleźć dla niej miejsce w kulturze, pomimo zerwania, jakie odbyło się w XVIII wieku; druga – uważa religię za relikty dawnego czasu i opowiada się zdecydowanie za odcięciem od dyskursu religijnego; trzecia – to filozofowie, którzy proponują duchowość ateistyczną, a stanowią osobną grupę ze względu na koncepcję Luc Ferry'ego, który opisuje czasy obecne jako kolejną (po czasach Boga, Oświeceniu, nowożytności i postnowoczesności) epokę, zdecydowanie różniącą się od nowoczesności i dlatego, trzeba ją już rozpatrywać osobno, jako kolejny okres w dziejach człowieka i jego kultury.

2.1. Powrót do tradycji

Diagnoza zaproponowana przez Ledure'a z pewnością dobrze opisuje procesy, zachodzące we współczesnej kulturze z jej procesami sekularyzacyjnymi i

odwróceniem się od religii instytucjonalnych, ale z pewnością nie jest podzielana, zwłaszcza w środowiskach religijnych, jego propozycja dialogu z nowoczesnością. Bardzo często proponuje się powrót do dawnego, przedoświeceniowego porządku, także poprzez odnowienie myślenia metafizycznego. Jeżeli przyjmiemy za Ledure'em, że o nastaniu nowoczesności zadecydowało odwrócenie się od metafizyki i zwrot antropologiczny, to dla niektórych myślicieli powrót do metafizyki jest sposobem powrotu do dawnego porządku.

Propozycja powrotu do metafizyki zaprezentowana zostanie na przykładzie Filozoficznej Szkoły Lubelskiej, która pomimo iż nie jest szeroko znana w środowisku francuskim, ale dobrze oddaje trend, z którym bezpośrednio polemizuje Ledure.

2.1.1. Klasyczna metafizyki

Początki Filozoficznej Szkoły Lubelskiej sięgają lat 50. XX wieku, kiedy to na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim zaczęto uprawiać filozofię, charakteryzującą się powrotem do filozofów klasycznych, ze szczególnym uwzględnieniem arystotelesowskiej filozofii bytu. Lubelska Szkoła Filozoficzna kładzie szczególny nacisk na analizę tekstów źródłowych, przede wszystkim tekstów św. Tomasza z Akwinu, który dokonał rewolucji w zapoczątkowanym przez Arystotelesa nurcie filozofii bytu. Tym rewolucyjnym miejscem, na który wskazuje Szkoła Lubelska, jest akt istnienia jako najważniejszy i najdoskonalszy czynnik bytowy. Akt istnienia jest tutaj pierwszym i podstawowym przedmiotem wyjaśnienia filozoficznego, a w konsekwencji wyznacza także cel uprawiania filozofii. Tym celem jest wskazanie na konieczne i ostateczne czynniki, wyjaśniające istnienie świata i człowieka. Osobą, która opracowała w ramach tej Szkoły zagadnienia religii jest Z. J. Zdybicka. Podjęła ona pierwszą na świecie próbę opracowania filozofii religii jako metafizyki szczegółowej, nadbudowanej na metafizyce i antropologii filozoficznej, które zostały wypracowane w ramach

Lubelskiej Szkoły Filozoficznej¹⁹⁵. Przedstawiciele Szkoły Lubelskiej w swoich pracach nie posługują się terminem „zerwanie”, a źródeł obecnego stanu kultury doszukują się przede wszystkim w filozofii Kartezjusza, który zmienił perspektywę patrzenia na podmiot filozofujący i zainicjował nurt filozofii podmiotu. W tym miejscu następuje rozejście się metafizyki i filozofii nowożytnej, ponieważ metafizyka i Szkoła Lubelska wychodzą od świata realnego, starając się badać byt jako istniejący. Filozofie, wywodzące się od Kartezjusza, zaczynają swoje analizy od podmiotu filozofującego, co doprowadza do sytuacji opisywanej przez M. A. Krąpca jako kryzys: „To podmiot poznający i dane świadomościowe – czy to treściowe, czy funkcjonalne – są czymś zasadniczo wartościowym, czymś, co trzeba zanalizować i zinterpretować. Od czasów Kartezjusza ‘ja’ (jako duch sam w sobie obecny, jako coś poznawczo niepowątpiewalnego, bo manifestującego się w myśleniu – *cogito*) ciągle jest tym terenem, ‘polem’, na którym rozgrywa się dramat przeżycia świadomościowego. I choć owo ‘ja’ zanikło, w wyniku krytyki, w niektórych systemach (Hume) lub zostało sprowadzone do funkcji jednoczącej dane empiryczne (rozum analityczny w rozumieniu Kanta), to jednak ciągle treści poznawcze lub prawa świadomości stają się tą ‘rzeczywistością’, którą różni filozofowie analizują i podnoszą do godności ‘przedmiotu’ świadomości lub nawet do ‘wszystkości’ czy ‘całości’¹⁹⁶. Dlatego propozycją na wyjście z problemu, jest powrót do metafizyki i rozpoczęcie analiz na nowo, poczynając od bytu realnie istniejącego. W perspektywie realistycznej filozofii bytu, rozum, jako władza poznawcza człowieka, bada świat zewnętrzny, realnie istniejący, który dostarcza rozumowi informacji i treści poznawczych. „W zabiegach poznawczych chodzi o poznanie prawdy o rzeczywistości, czyli o uzgodnienie się podmiotu poznającego z rzeczywistością pozapodmiotową”¹⁹⁷.

Według zwolenników metafizyki w wersji klasycznej w poznaniu zawsze występują dwa elementy: przedmiot poznawany i podmiot poznający, i

¹⁹⁵ A. Maryniarczyk, M. A. Krąpiec, *Lubelska Szkoła Filozoficzna*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozoficzna*, red. A. Maryniarczyk i inni, t. 6, Lublin 2005, s. 537-545.

¹⁹⁶ Koncepcja ta pojawia się w wielu książkach M. A. Krąpca, np. *Odzyskać świat realny*, Lublin 1999, s. 458-459.

¹⁹⁷ Z. J. Zdybicka, *Bóg czy sacrum?*, Lublin 2007, s. 24-25.

konieczne staje się ich uzgodnienie. Z jednej strony mamy więc konkretną rzeczywistość, z drugiej natomiast podmiot poznający tę rzeczywistość, który jest wezwany, aby ją poznać, aby swoje sądy z tą rzeczywistością uzgodnić.

Zgodność treści poznania z jego przedmiotem nazywamy w filozofii prawdą, w klasycznym rozumieniu tego pojęcia. Tomasz z Akwinu, idąc za intencją wypowiedzianą w „Metafizyce” Arystotelesa i za formułą Izaaka ben Salomona z „Liber de definitionibus”, podał następującą definicję prawdy, którą określa się mianem klasycznej: *Veritas est adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse, quod est, et non esse quod non est* – prawda jest uzgodnieniem intelektu i rzeczy, o ile intelekt wypowiada, że istnieje to, co jest, i nie istnieje to, co nie jest¹⁹⁸.

Wobec tak rozumianej definicji prawdy pojawiają się liczne zarzuty. Twierdzi się, iż jest ona niejasna, gdyż nie wiadomo na czym miałyby polegać zgodność dwóch tak odmiennych bytów: jak myśl i świat materialny. Po drugie sądzi się, że owa definicja jest nieoperatywna, gdyż nie można jej zastosować, ponieważ poznający nie jest w stanie wyjść poza siebie, aby zobaczyć stosunek zachodzący między myślą a przedmiotem tej myśli¹⁹⁹.

Aby odpowiedzieć na przedstawiane zarzuty należy odwołać się do teorii bytu. Wyjaśnienie tej trudności leży w odpowiednim rozróżnieniu między rzeczą a jej istnieniem, między rzeczą, a jej sposobami bytowania. Przede wszystkim rzecz istnieje sama w sobie oraz w świadomości poznającego. Istnieje w taki sposób, w jakim istnieje sam podmiot poznający. Poprzez drogę poznania zmysłowego, a później abstrakcji intelektualnej, czynimy postrzeganą rzecz poznawalną dla umysłu. Ta jedna, konkretna istniejąca rzecz, stanowi dla intelektu poznającego różny zespół cech i treści, które intelekt przyswaja i dzięki temu o jednej rzeczy tworzy szereg pojęć. Poznając, więc ten sam byt przez szereg pojęć, w ramach których styka się z rzeczywistością, pojęcia te można ze sobą łączyć, otrzymując przez to pełniejsze poznanie rzeczywistości. A więc dwa pojęcia w zdaniu: podmiot i orzeczenie stanowią tę samą rzecz w porządku

¹⁹⁸ M. A. Krąpiec, *Poznać czy myśleć*, Lublin 1994, s. 288.

¹⁹⁹ Por. A. B. Stępień, *Zarys teorii poznania*, Lublin 1971 s. 69.

pozaumysłowym, a równocześnie są czymś różnym w porządku poznawczym. Uwidacznia się tu funkcja sądu, który jest dopełnieniem poznania. Przez sąd dochodzimy do rzeczywistości, stwierdzając istnienie realnie poznającego przedmiotu²⁰⁰.

Koncepcja klasyczna teorii poznania przez swoją perspektywę metafizyczną zawsze sięga do ostatecznych racji bytu. Stanowi to gwarancję prawdziwego i pełnego poznania otaczającej rzeczywistości. Swoistość tej metody pozwala na poznanie nie tylko rzeczy materialnych, ale również bytów osobowych, pozwalając przybliżyć zachodzącą między nimi relację.

Metoda filozofii klasycznej polega na analizie realnych faktów w świetle pytania „dlaczego” i wskazywania na czynniki uniesprzeczniające, których negacja powodowałaby zanegowanie faktu, który miał być wyjaśniony. Służy do tego metoda stosowana przez metafizykę klasyczną, której twórcą był św. Tomasz z Akwinu – separacja. Jej istota polega na dotarciu do czynników bytu, które powodują, że ten byt istnieje. Tak w skrócie można opisać metodę metafizyki ogólnej, którą wykorzystała Z. J. Zdybicka, aby zbadać fenomen religii i na tej podstawie zaproponować miejsce dla religii w kulturze człowieka. Konsekwencją analiz przeprowadzonych przez Filozoficzną Szkołę Lubelską jest rozumienie człowieka jako *homo religiosus* i uzasadnienie konieczności religii. „Człowiek jako osoba jest skierowany na ‘Ty’ transcendentne, to znaczy ontycznie jest związany z Bogiem. Mając z konieczności, bo na mocy osobowej struktury, zdolność i potrzebę wejścia z Nim w unię psychologiczną i moralną, aktualizuje te potencjalności w sposób wolny. Religijność człowieka (...) nie jest więc cechą zmienną, przypadkową, uwarunkowaną historycznie, ale stanowi właściwość zakorzenioną w samej naturze osobowego bytu rozważanego zarazem w sobie i w relacji do Boga”²⁰¹.

Zasadniczy zarzut, jaki wielokrotnie stawia Ledure metafizyce, dotyczy prostego, a jego zdaniem wręcz zbyt prostego, sposobu uzasadnienia realność istnienia Boga jako bytu, któremu człowiek winien jest oddawać część.

²⁰⁰ Por. M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1995, s. 94.

²⁰¹ Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, w: M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, Lublin 1991, s. 399-400.

Dla metafizyki klasycznej Bóg jawi się jako konieczny i realny człon relacji religijnej, i nie jest wytworem ludzkiej świadomości stworzonej dla potrzeb jego sytuacji psychologicznej czy socjologicznej. Odpowiedź na pytanie o realne istnienie Absolutu związana jest z pytaniem o ostateczne wyjaśnienie struktury całej rzeczywistości pozapodmiotowej²⁰².

Uzasadnienie metafizyczne Absolutu odwołuje się do bytów przygodnych, które nie mają charakteru koniecznego, a nie mogą pochodzić od Absolutu na drodze emanacji koniecznej. Nasze ludzkie istnienie, podobnie jak istnienie całego świata, będącego zbiorem bytów niekoniecznych, byłoby niezrozumiałe, niewytłumaczalne, absurdalne bez istnienia Boga – absolutu istnienia, który wolnym aktem powołał je do istnienia. Tylko Absolut wyjaśnia fakt, że to, co zmienne, przemijające i przemijalne – faktycznie istnienie²⁰³. Metafizyczne wyjaśnienie świata realnie istniejącego wskazuje na to, że my sami, wszystko wokół nas, cały świat jest powiązany w swojej najgłębszej strukturze z koniecznymi i bytowymi relacjami z Bogiem, który jest źródłem wszelkiego życia i istnienia, a w konsekwencji człowiek i wszystko, co istnieje, jest powiązane z Bogiem przez sam fakt istnienia²⁰⁴. Dla zwolenników metafizyki w wersji klasycznej odkrycie tej prawdy prowadzi do relacji religijnej, ponieważ sam fakt wzajemnego powiązania z Absolutem powinien być wyrażony przez poznanie i miłość wobec Osoby Boga²⁰⁵. Taka analiza pozwala nam dotrzeć do stwierdzenia, że Bóg istnieje naprawdę i nie jest tylko wytworem ludzkiej wyobraźni. Człowiek, odczuwając swoją niedoskonałość i małość, przeżywa swoje pragnienie Boga istoty Najdoskonalszej, która jako jedyna może dać mu ostateczne spełnienie. Ten ontyczny związek z bóstwem wskazuje na otwartość

²⁰² Por. M.A. Krąpiec, *Poznawalność Boga w naukach szczegółowych i w filozofii*, Lublin 1981, s. 13.

²⁰³ Zob. Z.J. Zdybicka, *Filozoficzna afirmacja Boga*, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, pod red. B. Bejze, Lublin 1973, s. 203-212.

²⁰⁴ Por. też, *Problematyka Boga w myśli współczesnej*, „Roczniki Filozoficzne” (2002)1, s. 553-574.

²⁰⁵ Na temat charakteru poznania pozwalającego rozstrzygnąć problem istnienia Boga, zob. M. A. Krąpiec, S. Kamiński, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1962, M. A. Krąpiec, *Niektóre warunki na temat uwarunkowań poznawalności Boga*, „Znak” 16(1964), s. 662-666, S. Kamiński, Z. J. Zdybicka, *Poznawalność istnienia Boga*, w: *O Bogu i o człowieku*, t. I, red. B. Bejze, Warszawa 1968, s. 57-102.

osoby ludzkiej ku Bogu. Droga ta nie może się realizować bezpośrednio, z pominięciem świata, ale właśnie poprzez świat, jego stworzenia, a najbardziej przez drugiego człowieka, który współuczestniczy w nieodpartym pragnieniu dążenia do Boga.

Interesująca jest wersja metafizyki i uzasadniania Absolutu zaproponowana przez J. Wojtysiaka. Swoją argumentację za koniecznością racjonalnego uznania istnienia Boga opiera on na dwóch zasadniczych intuicjach: przygodności i racjonalności. Wskazując na ich intuicyjną zasadność, formułuje hipotezy ontologiczne, które następnie poddaje wnikliwej weryfikacji. Jego zdaniem możliwe są trzy rozwiązania: (1) kosmizm necesarystyczny, według którego świat jest bytem samowystarczalnym, a więc w sobie posiada rację swego istnienia; (2) kosmizm eksternalistyczny, w tej koncepcji świat nie jest bytem samowystarczalnym i racja jego (za)istnienia tkwi poza nim; (3) kosmizm kontyngencyjno-aracjonalny, tutaj świat nie jest bytem samowystarczalnym i nie posiada żadnej racji (ani w sobie, ani poza sobą) swego (za)istnienia – jego (za)istnienie stanowi „surowy fakt”. Ale tylko druga hipoteza spełnia w pełni dwie zasadnicze intuicje – przygodności i racjonalności. Co więcej, Wojtysiak nie ogranicza się w swojej analizie do wskazania niepodważalnych, jego zdaniem, argumentów na rzecz teizmu (prototeizm), lecz formułuje i uzasadnia tezy, dotyczące także relacji Boga do świata (kreacja), istoty absolutu (byt doskonały i osobowy), intuicji religii (absolut jako godny czci i objawiający się człowiekowi), a nawet wiarygodności objawienia chrześcijańskiego (protochrystologia)²⁰⁶.

Podstawowym problemem rozwiązania metafizycznego, jest fakt, że wymaga on przyjęcia wszystkich etapów zaproponowanych przez ten nurt. Gdy w punkcie wyjścia nie zostanie przyjęta metoda, którą posługuje się filozofia klasyczna, to dialog z reprezentantami omawianej szkoły staje się niemożliwy. W konsekwencji nie jest to w gruncie rzeczy propozycja wyjścia z problemu. Przedstawiciele Szkoły Lubelskiej sprawiają wrażenie niezainteresowanych

²⁰⁶ Zob. J. Wojtysiak, *Spór o istnienie Boga. Analityczno-intuicyjny argument na rzecz teizmu*, Poznań 2012.

złożeniem propozycji współczesnej kulturze, o ile ta druga nie odrzuci radykalnie swoich źródeł i nie przyjmie w punkcie wyjścia metafizyki i jej metody. Problem polega na tym, że propozycja utrzymania metafizyki jako interpretacji rzeczywistości oznacza powrót do czasów przed Oświeceniem, a to wiązałoby się z koniecznością porzucenia wielu osiągnięć jakie poczyniła ludzkość, a które wykraczają poza możliwości opisu metafizycznego. Zdaniem Ledure'a metafizyka negując dorobek oświeceniowy nie pozwala na jakikolwiek dialog z kulturą współczesną. Bezkrytyczne przywiązanie metafizyki do własnej interpretacji w kwestii religii i Absolutu, zamknięcie się na nowe prądy kulturowe i filozoficzne jest zasadniczym źródłem zarzutów jakie przeciwnicy religii wysuwają współcześnie przeciwko tej ostatniej. Propozycja interpretacji religii w paradygmacie klasycznym sprowadza się zatem do wskazania na ostateczne racje bytowe samej religii. Niezwykle istotna jest racja przedmiotowa, czyli wskazanie na konieczność istnienia Absolutu, a takie podejście jest dzisiaj nieobecne we współczesnej filozofii²⁰⁷. We współczesnych interpretacjach religia jest obecna przede wszystkim jako fakt zapośredniczony w kulturze poprzez symbole, mity, teksty. I nie jest konieczne wskazywanie aspektu przedmiotowego religii, jak czyni to metafizyka. Aspekt przedmiotowy jest świadomie zawieszony, istnienie bytu absolutnego nie jest w żadnym stopniu sproblematyzowane, a przyjęcie Jego istnienia jest ostatecznie problemem osobistym, a nie filozoficznym²⁰⁸.

Utrzymywanie paradygmatu metafizycznego jest także jedną z przyczyn współczesnej krytyki religii. Jednym z przykładów jest wspomniana już w pierwszym rozdziale, koncepcja „Zemsty Boga”. We wstępie do polskiego wydania książki Kepela, zamieszczono świetny tekst C. Michalskiego, w którym stwierdza on, że „[r]eligia spod znaku ‘zemsty Boga’ odrzuca oferowaną jej – być może za późno – rolę pomocnika w budowie świata świeckiego, liberalnego czy republikańskiego społeczeństwa. Propozycja ta zawarta w postsekularnej myśli Gaucheta (*Religia w demokracji*) czy Habermasa (*Wierzyć i wiedzieć*)

²⁰⁷ Zob. K. Mech, *Filozofia w poszukiwaniu Absolutu*, dz. cyt., s. 9-15.

²⁰⁸ Por. np. P. Ricœur, *L'unique et le singulier. L'intégralité des entretiens «Noms de Dieu»*, Bruxelles 1999, s. 25.

wynikała z przekonania późnych spadkobierców Oświecenia o trwałości i nieodwracalności procesu sekularyzacji – słabnięcia społecznego stanu posiadania religii. Religia spod znaku ‘zemsty Boga’ wcale nie ma poczucia, że słabnie. Przy całym swoim pesymizmie i apokaliptyczności, jest przekonana, że jej czas dopiero nadejdzie”²⁰⁹. Dalej Michalski stwierdza, że Kepel napisał najciekawszą współcześnie książkę o dialektyce Oświecenia, a uzasadnia swoje stanowisko interdyscyplinarnością pracy. Jest to książka, która analizuje fakty, pokazuje zjawisko upolitycznienia religii w trzech religiach monoteistycznych, bez filozoficznych interpretacji, choć dobór przykładów sam w sobie jest już pewną interpretacją. Michalski pisze: „Książka Kepela traktuje o wojnie Oświecenia z Kontroświeceniem, czyni to na sposób bardziej empiryczny niż filozoficzny, ale to w niczym nie umniejsza jej wartości. Można powiedzieć, że wręcz przeciwnie, gdyż dostarcza wreszcie faktów i konkretów naszym umysłom, nieco już zdemoralizowanym nadmierną arbitralnością tzw. filozofii systemowych. Kepel liczy dywizje, rekonstruuje przebieg poszczególnych kampanii, ocenia skuteczność zastosowanych broni”²¹⁰. Trzeba jednak dodać, że takie podejście jest mimo wszystko upraszczające, ponieważ pokazuje jeden aspekt odpowiedzi religii na oświeceniowy sekularyzm. Jak widać chociażby w tym rozdziale pracy, nie ma jednej dominującej odpowiedzi ze strony religii na kryzys, który ją spotkał. Przykłady opisane w książce Kepela bez wątpienia sytuują się najlepiej w tematyce tego podrozdziału, ponieważ wszystkie one kwestionują Oświecenie i nie chcą z nim dialogu, interesujący dla nich jest jedynie powrót do dawnej pozycji religii w kulturze opartej najczęściej, w przypadku katolicyzmu, na metafizyce.

Z książki Kepela można wyciągnąć jeszcze jeden bardzo ciekawy wątek, dotyczący interesujących dla pracy tematów. W posłowniu A. Bielik-Robson stwierdza: „Wbrew temu bowiem, co chcieliby sądzić zwolennicy laickości, fundamentalizm nie jest zjawiskiem przygodnym i marginalnym; jest fenomenem z gruntu nowoczesnym- stanowi odpowiedź na agresywną

²⁰⁹ C. Michalski, *Reportaż z pola walki*, w: G. Kepel, *Zemsta Boga*, dz. cyt., s. 5.

²¹⁰ Tamże, s. 6.

modernizację. Wszędzie tam, gdzie oświecenie przybiera postać bezlitosnej walki z religijnym zabobonem, gdzie dominuje retoryka walki, odmawiająca elementarnego uznania wierze, religia schodzi do podziemia, przyczaja się i czeka na sprzyjający moment, w którym mogłaby oddać cios, odmawiając analogicznego uznania świeckiej formie życia”²¹¹. Niestety odrzucenie dziedzictwa Oświecenia, zawężenie poznania rzeczywistości do interpretacji metafizycznej sprzyja takiej postawie.

Podobne intuicje na temat fundamentalizmu prezentuje J. Sochoń w swojej książce *Ponowoczesne losy religii*: „Tego rodzaju sytuacja sprawia, że gruntuje się specyficzna forma religii, zwana fundamentalizmem, integryzmem. To zjawisko zgoła ponowoczesne, które wciągnęło na służbę wynalazki nowoczesności, by się nimi rozkoszować. Fundamentalizm chce umorzyć cierpienia jednostki, skazanej na trud odpowiedzialności. A ponieważ ludzie to przede wszystkim niespełnieni konsumenci, przeto są podatni na wezwania ruchów fundamentalistycznych. Religijny fundamentalizm głosi więc, jak inne religie, niewystarczalność człowieka jako konsumenta, rzuconego w otchłań krzyżujących się pokus”²¹². Fundamentalizm jest więc najbardziej radykalną odpowiedzią, ale zarazem specyficzną dla nowoczesności, jak zauważają obaj przytoczeni autorzy.

Zasadniczym błędem interpretacji metafizycznej, zadaniem Ledure, jest interpretacja człowieka jako części natury, która jest zależna od Absolutu²¹³. W takim wypadku człowiek ma jakby tylko dwa wyjścia: albo zaakceptować swoją pozycję, podporządkować się bezwarunkowo Bogu (co niejednokrotnie prowadzi do postaw fundamentalistycznych), albo zanegować ten porządek w formie mniej lub bardziej radykalnego ateizmu. Jednakże metafizyka czy postawa fundamentalistyczna nie wyczerpuje odniesienia tradycyjnego chrześcijaństwa do nowoczesności i dziedzictwa oświecenia. Przykładem może być chociażby Sobór Watykańskiego II i jego otwarcie się na świat.

²¹¹ A. Bielik-Robson, *Pusty tron miłosierdzia. Zemsta Boga Gilles’a Kepela w perspektywie postsekularnej*, w: G. Kepel, *Zemsta Boga*, dz. cyt., s. 291.

²¹² J. Sochoń, *Ponowoczesne losy religii*, dz. cyt., s. 128.

²¹³ DE, s. 42.

2.1.2. Radykalna ortodoksja

Inną odpowiedzią na pytanie o religię we współczesnym świecie, ale także odwołującą się do tradycji, jest koncepcja, którą określa się mianem radykalnej ortodoksji. O tym rozwiązaniu wspomina także Ledure. Głównym przedstawicielem tego nurtu jest angielski myśliciel J. Milbank. Mniej znani, o których warto wspomnieć, to G. Ward i C. Pickstock. Jest to środowisko związane z uniwersytetem w Cambridge, a tym co połączyło jego twórców (poza wspólnym zainteresowaniem konkretnymi tematami studiów) jest niepokój związany z nieustannie pogłębiającym się podziałem między współczesnością a religią chrześcijańską²¹⁴.

Radykalna ortodoksja jest ruchem nie tyle filozoficznym, lecz koncepcją, która pojawiła się wewnątrz teologii chrześcijańskiej. Ma ona określony program, tworzy ją grono ludzi myślących „w podobnym kierunku”. Jakie są główne tezy myślenia radykalnie ortodoksyjnego?

Tym, co jest wspólne dla całego ruchu jest z pewnością powrót do myślenia z głębi tradycji i pojęć tradycyjnie chrześcijańskich, zresztą tak właśnie rozumieją łacińskie słowo *radix*, jako sięgnięcie do źródeł. Pojęcia te stają się narzędziami możliwości twórczego i niepozorowanego dialogu ze współczesnością. Milbank, Ward i Pickstock twierdzą, że dialog ze współczesnością nie tylko nie powinien porzucać starych pojęć chrześcijańskich, lecz wręcz musi się do nich odwoływać. Przedstawiciele radykalnej ortodoksji utrzymują, że tylko teologia chrześcijańska jest zdolna do właściwej interpretacji świata jako całości, tylko ona zdaje sobie sprawę z całej rzeczywistości, ponieważ nie pomija wymiaru transcendentnego.

Radykalna ortodoksja zaliczana jest do przejawów teologii ponowoczesnej. Bardzo często przedstawiciele tego nurtu wykorzystują środki stylistyczne i retoryczne tak, aby czytelnik od samego początku był świadomy refleksji teologicznej, w której nie trzeba przedstawiać żadnych wstępnych argumentów ani usprawiedliwień dla chrześcijańskiej wizji. Milbank czy Ward traktują

²¹⁴ Por. R. J. Woźniak, *Radykalna ortodoksja: próba definicji*, „Znak” 662-663(2010), <http://www.miesiecznik.znak.com.pl/6632010ks-robert-j-wozniakradykalna-ortodoksja-proba-definicji/> (dostęp: 18 stycznia 2018).

chrześcijański dyskurs jako naturalny punkt wyjścia, który nie musi opierać się na świeckim rozumie.

Przedstawiciele tego nurtu twierdzą, że trzeba obronić teologię przed niebezpieczeństwami związanymi z nowożytnością. Ta ostatnia doprowadziła do całkowitej marginalizacji. Teologia straciła kompetencje do stworzenia całościowej wizji świata, do bycia ogólną teorią, do opisywania wszelkiego typu doświadczeń. Nauki szczegółowe doprowadziły do sytuacji, w której teologia stała się opisem albo mglistego doświadczenia chrześcijańskiego, albo spekulacją na temat transcendentaliów, też dosyć mglistą, albo – w najlepszym wypadku – badaniami historyczno-filologicznymi. Teologia przestała opisywać rzeczywistość. W swoich pracach Milbank proponuje odmienną interpretację rzeczywistości, wskazując na istotne miejsce w niej myślenia teologicznego.

Podstawowym założeniem radykalnej ortodoksji jest to, że neutralna i bezinteresowna świecka racjonalność nowożytności i tak posiada ukryty rdzeń teologiczny. Jak ukazuje Milbank w swoich pracach, nowoczesność można zasadniczo interpretować jako rozwój w teologii. Na podstawie genealogicznego opisu współczesnej świeckiej socjologii i filozofii, Milbank próbuje pokazać, w jaki sposób współczesne wykluczenie teologii zakłada perspektywę teologiczną. Z ortodoksyjnego, chrześcijańskiego punktu widzenia ten „ukryty” rozwój teologiczny w obrębie nowoczesności można rozumieć zarówno jako pogański lub heretycki. Jeśli chrześcijaństwo stara się szukać swojego miejsca w nowoczesności, to tylko się kompromituje²¹⁵. Radykalna ortodoksja odrzuca wszelką ideę dialogu z nowoczesnością. Nie ma bowiem niezależnego i dostępnego „świata rzeczywistego”, na podstawie którego weryfikuje się chrześcijańskie przekonania, ponieważ przekonania te są najbardziej kompletnym i najbardziej fundamentalnym sposobem postrzegania rzeczywistości²¹⁶.

Istnieją różne wymiary radykalizmu w omawianym nurcie. Radykalność, i w tym znaczeniu jest ona obecna w myśli Milbanka, oznacza powrót do źródeł,

²¹⁵ J. Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reasoning*, Oxford 1990, s. 23.

²¹⁶ A. Pabst, O.-Th. Venard, *Radical Orthodoxy. Pour une révolution théologique*, Genève 2004, s. 48-49.

poszukiwania podstaw. Ale radykalna ortodoksja jest także radykalna, w politycznym sensie zerwania z obecnym porządkiem rzeczy. Wraca do źródeł, ponieważ właśnie one dają możliwość podważenia tego, co rozumieją jako nihilistyczną ideologię nowoczesności i postmodernizmu. Ruch radykalnej ortodoksji jest radykalny, ponieważ ujawnia nieuniknione powiązania między teologią a polityką, co staje się sposobem na kwestionowanie współczesnej polityki, kultury, sztuki, nauki i filozofii. Tak więc chrześcijańska wizja świata staje się źródłem radykalnej wizji nowego społeczeństwa poza liberalną i indywidualistyczną społecznością, charakteryzującą współczesne czasy. Z tej też racji Radykalną Ortodoksję można zaklasyfikować jako chrześcijański socjalizm, nawet jeśli proponowana przez przedstawicieli tego nurtu filozofia nie ma nic wspólnego ze współczesnymi rozwiązaniami państwowymi komunizmu i socjaldemokracji²¹⁷.

Tylko prawdziwie chrześcijańska teologia, twierdzi Milbank, może doprowadzić do zerwania z heretyckim i nihilistycznym świętem śmierci i przemocy, które jest obecne w świeckim społeczeństwie. Radykalna ortodoksja nie dba o zasadę neutralności w badaniach naukowych, trudno im stawiać zarzut myślenia czysto religijnego czy fideizmu, sama idea radykalnej ortodoksji taką perspektywę zakłada. Co więcej, myśliciele związani z tym ruchem, podważają ideę neutralnego świeckiego porządku. Ortodoksyjna wizja chrześcijańska ma być alternatywą dla głoszonej zasady neutralności, ale bez konieczności popierania konkretnej ortodoksji w teraźniejszości, takiej jak np. prawosławie wschodnie czy katolicyzm. Radykalna ortodoksja rozumie własną ortodoksję jako szeroko rozumianą myśl ekumeniczną, chociaż oczywiście jest, że charakterystyczny nacisk na poglądy św. Augustyna czy św. Tomasza ściśle łączy jednak z nurtem katolickim.

Jeśli przełomowe prace Milbanka nakreślają podstawową perspektywę radykalnej ortodoksji, to prace Grahama Warda i Catherine Pickstock rozwinęły tę perspektywę na nieco inne sposoby. Pickstock rozwinął refleksję Milbanka na

²¹⁷ Por. *Encyclopedia of Sciences and Religions*, ed. A.L.C. Runehov, L. Oviedo, New York London 2013, s. 1944.

temat chrześcijańskiej wizji w zakresie praktyki liturgicznej, ponieważ jego zdaniem filozofia, zwłaszcza w swej platońskiej formie, nie przyjęła metafizyki, ale raczej prymat teorii i praktyki liturgicznej²¹⁸. Teologia, jego zdaniem, pozwala zinterpretować filozofię średniowieczną czy nowożytną w duchu myślenia platońsko-chrześcijańskiego. Zarówno Milbank, jak i Pickstock lokalizują istotny moment zmiany w filozofii Dunsza Szkota, który zastąpił tomistyczną ideę *analogii entis* ideą jedności, która utorowała drogę „metafizyce obecności”. „Duns Szkot, w przeciwieństwie do Tomasza z Akwinu już wyróżniał metafizykę jako naukę filozoficzną dotyczącą bycia, od teologii jako nauki o Bogu”²¹⁹. Dla Pickstock liturgia w swoim platońsko-chrześcijańskim trybie koryguje błąd, wprowadzając na nowo pojęcie uczestnictwa²²⁰.

Kluczowym słowem radykalnej ortodoksji, jak pisze Pickstock, jest platońskie pojęcie uczestnictwa, które zostało przyjęte przez chrześcijaństwo, a także judaizm i islam. Filozoficzne pojęcie uczestnictwa hierarchicznego, które porządkuje i koordynuje wszystko z Bogiem, staje się podstawową zasadą interpretacji świata – ponieważ wszystko zostało stworzone przez Boga, dlatego też nosi ślady boskiej rzeczywistości. Daje to wyczerpującą zasadę interpretacji rzeczywistości: to, co jest realne uczestniczy w Bogu²²¹.

W innym kierunku poszła myśl Grahama Warda, który podkreślał z jednej strony, że zadaniem radykalnej ortodoksji jest „wciągnięcie” wszystkiego w sferę teologiczną, z drugiej strony wskazywał na bardziej życzliwe podejście do sfery świeckiej. Wskazywał na konieczność przyjęcia augustiańskiej teologii, która kładzie nacisk na interpretację i analogiczną wizję, jako podstawowy wymiar chrześcijańskiej pielgrzymki na tym świecie. To pozwoliło Wardowi na zaproponowanie chrześcijańskiej interpretacji postmodernistycznej sztuki czy filmu²²².

Według Ledure’a, radykalna ortodoksja stawia w centrum swojej refleksji pytanie o związek między tym, co naturalne i nadprzyrodzone; a ostatecznym

²¹⁸ Zob. C. Pickstock, *After writing. The liturgical consummation of philosophy*, Oxford 1997.

²¹⁹ J. Milbank, *Theology and Social Theory*, dz. cyt., s. 302.

²²⁰ Por. RU, s. 151.

²²¹ Por. RU, s. 152.

²²² Zob. G. Ward, *Cities of God*, London-New York 2000.

kluczem do wszelkiej racjonalności i poznania świata staje się to, co nadprzyrodzone. Ruch ten uważa, że filozofia, gdy tylko przestanie być metafizyczna, przynosi efekt przeciwny do zamierzonego dla teologii chrześcijańskiej, a zwłaszcza dla „prawdziwego” rozumienia świata, stąd odrzucenie jakiegokolwiek innego poznania poza teologią. Teologia postmodernistyczna, jak twierdzi Milbank, może jedynie wyjaśniać praktykę chrześcijańską, ale ostatecznie to wyjaśnienie i tak opiera się w rzeczywistości na klasycznej metafizyce. Radykalna ortodoksja, która ma być „rewolucją teologiczną”, twierdzi Ledure, jest tylko krypo-metafizyką. Niestety takie podejście odrzuca pluralizm filozoficzny i kulturowy, a tym samym odrzuca współczesną antropologię, odmawiając człowiekowi nowoczesności jego możliwości wolności i autonomii, kreatywności kulturowej i nowych interpretacji. Ostatecznie nie jesteśmy daleko od pozycji „poza chrześcijaństwem nie ma prawdy”, która przypomina formułę „poza Kościołem, nie ma zbawienia”²²³.

Ledure nie rozumie, w jaki sposób takie podejście reprezentowane przez ruch radykalnej ortodoksji mogłoby być teoretycznym wsparciem dla przesłania „katolickiego”, to znaczy uniwersalnego, skierowanego do całego świata. Czy jest możliwe, aby współczesny człowiek porzucił swoją kulturę, swoją wrażliwość etyczną lub estetyczną, aby stać się tylko „słuchaczem” słowa Bożego i przyjął jedyną możliwą interpretację? Zadaniem Ledure’a, przyszłość chrześcijaństwa nie wymaga historycznego powrotu do prymitywnych kodów i teologicznych koncepcji wypracowanych w średniowieczu. Przyjęcie myśli zaproponowanej przez radykalną ortodoksję odrzuca istotę chrześcijaństwa opartą na idei wcielenia, a w konsekwencji na inkulturyzacji. Zakwestionowanie sekularyzacji, tak jak czyni to radykalna ortodoksja, nie oznacza jej przekroczenia, a tym bardziej spowodowania, aby duchowe pustynie rozkwitły na nowo duchowością chrześcijańską. Według Ledure’a chrześcijaństwu potrzeba odwagi, by wysłuchać prawdziwego, wielopostaciowego, sprzecznego, współczesnego człowieka, zanim podejmie się jakąkolwiek próbę odpowiedzi,

²²³ Por. RU, s. 153.

która nie będzie stereotypowym powielaniem przeszłości, lecz zrodzoną w konfrontacji z wolnością dzisiejszej egzystencji²²⁴.

Radykalna ortodoksja jest więc bardzo kontrowersyjnym ruchem w dzisiejszej teologii. Dokonanie podziału na chrześcijańską – prawdziwą interpretację, i świecką – błędną, jest bardzo upraszczające, czy wręcz ślepe na otaczającą rzeczywistość²²⁵. Oczywiście można podziwiać przedstawicieli tego nurtu za to, że są tak jednoznaczni we wszystkich swoich działaniach, ale także za tak dokładne i solidne interpretacje klasycznych tekstów patrystycznych czy średniowiecznej teologii.

Radykalna ortodoksja z jednej strony jest próbą powrotu do czasów przednowożytnych, ale mimo wszystko nie odrzuca całkowicie tego wszystkiego, co w myśli teologicznej i filozoficznej pojawiło się po XV wieku. Postulowany przez ten ruch powrót do tradycji jest w swej istocie nowym odczytaniem nowożytności w świetle klasycznej wizji teologicznej. Radykalna ortodoksja stara się przekroczyć nowożytność, wcale jej nie odrzucając, lecz dokonując głębokiej modyfikacji, która ma być zmianą ocalającą nowożytność. Jest to swoista „ucieczka do przodu”²²⁶.

Istnieje ryzyko, że podstawowe założenia programowe, odrzucające w punkcie wyjścia świecką interpretację rzeczywistości, uniemożliwiają jakikolwiek „dialog” z innymi dyscyplinami współczesnej nauki. Dlatego też w kwestii debaty religii z naukami przyrodniczymi czy nawet społecznymi, radykalna ortodoksja nie wnosi prawie nic. Dla Ledure’a, kierunek wybrany przez omawiany ruch teologiczny jest całkowicie błędny, a wręcz szkodliwy dla religii chrześcijańskiej.

²²⁴ Por. RU, s. 154.

²²⁵ Por. *Encyclopedia of Sciences and Religions*, ed. A.L.C. Runehov, L. Oviedo, New York-London 2013, s. 1946.

²²⁶ Por. M. Puczydłowski, *Religia i sekularyzm. Współczesny spór o sekularyzację*, dz. cyt., s. 303.

2.2. Otwarta religia

Innym rozwiązaniem relacji: religia wobec nowoczesności – jest otwartość i dialog. Sam Ledure jest zwolennikiem takiej koncepcji, opierając swoje rozwiązanie na konieczności nowej chrześcijańskiej antropologii, której zarys zostanie przedstawiony w rozdziale trzecim. Ale z pewnością nie jest to jedyna propozycja otwartości na nowoczesność jaką można odnaleźć w religii chrześcijańskiej. W pracy nie będę omawiać np. nurtu politycznego postsekularyzmu (C. Schmitt) czy myślicieli otwartych na poszukiwania religijne, ale zdystansowanych wobec religii instytucjonalnych (S. Žižek, A. Badiou czy G. Agamben)²²⁷. Interesuje mnie interpretacja wewnątrzreligijna czy wewnątrzinstytucjonalna, która podobnie jak czyni to Ledure, chce ukazać religię jako system otwarty na nowoczesność i korzystający z osiągnięć współczesnej myśli filozoficznej. Interesującymi przykładami są tutaj refleksje T. Halika czy Ch. Taylora.

2.2.1. T. Halik

Jednym ze współczesnych myślicieli, który z pewnością reprezentuje podobną otwartość religii na współczesność jak Ledure, jest czeski filozof, T. Halik. Diagnoza jaką stawia na temat współczesności wskazuje na kryzys samej nowoczesności. Jego zdaniem kryzys ten polega na pojawieniu się sił, które odrzucają świat kontrolowany przez naukowo-techniczny racjonalizm. Scjentyzm okazuje się zbyt ciasny.

Poglądy scjentyistyczne zyskały na popularności szczególnie w XIX w. Wręcz religijne posłannictwo przypisywał im Comte, a za nim Renan. Nauka w ich rozumieniu staje się prawie religią, a naukowcy kapłanami. Zaufaniu do nauki towarzyszy najczęściej krytyczny stosunek do wszystkich systemów metafizycznych. Nauki empiryczne stają się nie tylko autonomiczne, ale i

²²⁷ Zob. np. analizy M. Puczyłłowskiego w jego pracy: *Religia i sekularyzm*, dz. cyt., s. 182-208.

samowystarczalne, nie potrzebują filozofii do swojego funkcjonowania. Przykładem scjentystycznej postawy może być mit stworzenia światopoglądu naukowego. Przez pojęcie światopoglądu należy rozumieć zespół twierdzeń przyjętych przez człowieka, wyznaczających jego stosunek do samego siebie, innych osób, świata zewnętrznego i Boga. Nawet gdy człowiek tego do końca sobie nie uświadamia, i tak posiada określony światopogląd. Funkcjonuje on jako odpowiedzi na pytania, takie jak: kim jestem? jakimi zasadami kieruję się w życiu, czy wierzę w życie wieczne? itp. Są to pytania, na które nauki ściśle nie są w stanie dać nam ostatecznych odpowiedzi i dlatego niemożliwe jest budowanie swojego światopoglądu tylko, i wyłącznie, w oparciu o wyniki nauk szczegółowych. Światopogląd naukowy jest więc pojęciem wewnętrznie sprzecznym²²⁸. Dlatego zdaniem Halika pojawia się tęsknota i pragnienie „wartości postmaterialnych”. Przejście od nowoczesności do postmodernizmu charakteryzuje się odrzuceniem jednowymiarowości scjentyzmu na rzecz pluralizmu rzeczywistości. Jak zauważa Halik, nie chodzi tu oczywiście o powrót do dawnej dychotomii sacrum i profanum. Kluczowym pojęciem dla dzisiejszego świata postmodernistycznego czy postsekularnego jest pluralizm.

Czy można w związku z przejściem od nowoczesności do postmodernizmu mówić o przejściu od sekularyzmu do „epoki postsekularnej”? Halik uważa, że sekularyzacja nie jest pojmowana jako cel czy obecny stan rozwoju naszej cywilizacji. Jest raczej jednym z paradygmatów kulturowych, który miał i ma wpływ, zwłaszcza na część świata zachodniego, ale jest to raczej proces w skali świata słabnący, niż dominujący. Nie jest prawdą, że religia zniknie jak przypuszczali zwolennicy twardego „sekularyzmu”, ale z drugiej strony, zaznacza Halik, nie jest też prawdą, że religia to „metafizyczny” byt, unoszący się nad przemianami świata. „Religia jest fenomenem, przenikającym się z kulturą i społeczeństwem, jest skomplikowanym zjawiskiem, które pod wieloma względami zmienia się wraz ze swoim społeczno-kulturowym kontekstem, ale jednocześnie także na ów społeczno-kulturowy kontekst aktywnie oddziałuje.

²²⁸ Zob. S. Kiczuk, *Czy światopogląd naukowy jest możliwy?*, w: *Nauka - Światopogląd - Religia*, red. Z. Zdybicka, Warszawa 1989, s. 35-42.

Religia odwołuje się do określonych doświadczeń, ale jest także interpretacją tegoż doświadczenia”²²⁹.

Niestety niejednokrotnie postawa religii, zwłaszcza katolickiej odrzuca procesy zachodzące we współczesnej kulturze. Według Halika kościół katolicki, chociażby od rewolucji francuskiej, przekształca się w bastion oporu wobec wszelkich procesów modernizacji. Staje się, aż do Soboru Watykańskiego II, jakąś „równoległą *polis*”, której styl funkcjonowania wyrażają chociażby dokumenty Soboru Watykańskiego I z nieomylnością papieża, czy potępiający ruchy modernistyczne *Syllabus* Piusa IX. W okresie od Soboru Trydenckiego do Soboru Watykańskiego Pierwszego w XIX wieku stopniowo rodzi się specyficzny twór kulturowo-polityczny o charakterze religijnym całkowicie zamknięty na przemiany zachodzące w świecie. Dla niektórych autorytarnych sił w Europie „katolicyzm” staje się ponownie swego rodzaju *religio*, która dochodzi do władzy w różnych państwach. Ekstremalną formą tak wypaczonego „katolicyzmu” jest „katolicyzm bez chrześcijaństwa” w postaci ideologii prawicowo-autorytarnych i teorii polityczno-prawnych, jak chociażby „teologia polityczna” Carla Schmitta²³⁰.

Dla Halika uproszczeniem jest myślenie, że współczesny wewnętrzny kryzys chrześcijaństwa, zwłaszcza w kościele katolickim sprowadza się do napięcia pomiędzy nurtem „konserwatywnym”, który chciałby powrócić do modelu przedmodernistycznego, a nurtem „progresywnym”, który chciałby to napięcie zlikwidować poprzez konformistyczną i bezrefleksyjną akceptację współczesnych nurtów. Dla czeskiego myśliciela obie, tak zdefiniowane i opozycyjne tendencje są jedynie ideologiczną fikcją, i żadna z nich nie jest drogą wyjścia z dzisiejszego kryzysu religii.

Jego zdaniem do czasów przedmodernistycznych powrócić się nie da z prostego powodu. Tamten kontekst, w którym działał Kościół w XIX wieku, już nie istnieje, a religia nie dysponuje żadnymi siłami sprawczymi, aby go przywrócić. Oczywiście różne ruchy fundamentalistyczne próbują budować

²²⁹ Por. T. Halik, *Wzywany czy niewzywany Bóg się tutaj zjawi. Europejskie wykłady z filozofii i socjologii dziejów chrześcijaństwa*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2006, s. 108-109.

²³⁰ Por. T. Halik, *Wzywany czy niewzywany Bóg się tutaj zjawi*, dz. cyt., s. 38-39.

„oblężone twierdze”, dla których idealną formą społeczną mogłoby być tradycyjne środowisko rodziny, parafii i różnych stowarzyszeń. Fundamentalizm niestety jest nie do zaakceptowania. Każdy „ruch zmierzający do zachowania wąsko pojmowanej tożsamości wyznaniowej poszczególnych wspólnot chrześcijańskich, krytycznie ustosunkowany do pozytywnie rozumianej ewolucji dogmatów”²³¹, jak określa się fundamentalizm, prowadzi do izolacji religii i sprowadza ją, wbrew intencjom fundamentalistów do sfery prywatnej, bez żadnego wpływu na dzisiejszą kulturę²³². Dosłowna wierność doktrynie – zarówno religijnej jak i politycznej – aż po rygorystyczne przestrzeganie norm i zasad z nimi związanymi sprawiają, że fundamentaliści wykazują skłonność o nietolerancji wobec tych, którzy praktykują „unowocześnione” lub mniej rygorystyczne formy tej samej religii. Niestety różnorodność, złożony charakter ruchów fundamentalistycznych i trudności w budowaniu definicji, która uchwyciłaby istotę zjawiska, a jednocześnie odnosiłaby się do wszystkich jego odmian sprawia, że próbuje się tego dokonać poprzez wyeksponowanie jednej wiodącej cechy. I tak np. dla M. Marty i S. Appleby główną cechą ruchów fundamentalistycznych, o zasięgu międzykulturowym, jest reakcja obronna, spowodowana poczuciem zagrożenia własnej tożsamości kulturowej. W tym ujęciu fundamentalizm można by przedstawić jako reakcję na kryzys tożsamości wspólnoty, przeciwko ujednoliconym wzorcom społeczeństwa. W pozachrześcijańskim rozumieniu pojęcia, główny akcent położony został na powrót do własnych źródeł, tym samym rezygnację z szerzących się wpływów ideologii i kultury zachodnioeuropejskiej. Źródłem, do którego się powraca i którego się broni, jest: Biblia i Tora dla wyznawców judaizmu, Koran dla muzułmanów i Wedy jako najstarsze źródło kultury i wierzeń indyjskich.

Nawet jeżeli „religia jest ze swej natury fundamentalistyczna, [ponieważ] domaga się bowiem absolutnego uznania swych podstawowych wartości i prawd”²³³, to według Halika w przypadku ruchów fundamentalistycznych czy

²³¹ *Encyklopedia Katolicka KUL*, red. P. Hamperek, Lublin 1989, t. 5, s. 736.

²³² Por. D. Motak, *Nowoczesność i fundamentalizm. Ruchy antymodernistyczne w chrześcijaństwie*, Kraków 2002, s. 41-42.

²³³ A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998, s. 175.

tradycjonalistycznych prędkiej czy później dochodzi do rozczarowania. Coraz mniej jest bowiem wyznawców, którzy chcą odrzucić komunikację i związek z szerszym społeczno-kulturowym zapleczem, trzymając się kurczowo owych zamkniętych grup, wrogo nastawionych do otaczającej rzeczywistości. Ten typ chrześcijaństwa trafia jedynie do bardzo specyficznego, pod względem psychologicznym, typu ludzi. Istnieje bowiem silna współzależność, między psychicznymi uwarunkowaniami autorytaryzmu i dogmatyzmu, a postawą fundamentalistyczną²³⁴.

Halik odrzuca także procesy progresywizmu w chrześcijaństwie, gdyż są tak samo „samobójcze” jak fundamentalizm, oczywiście z całkowicie odmiennych racji. Według czeskiego myśliciela, bezkrytyczne dostosowanie się religii do aktualnie panującej mentalności, a tym samym odrzucenie tego wszystkiego, co życie chrześcijanina na tym świecie czyni wymagającym i niewygodnym, powoduje, że chrześcijaństwo neguje własną tradycję i tożsamość²³⁵. Jak zauważył L. Dupré, kultura świecka wykazuje zdumiewającą otwartość na religię, lecz ta otwartość rzadko wznosi się ponad horyzontalny poziom kultury. Można nawet mówić o wchłonięciu religii przez kulturę, która sama stała się religią naszych czasów: proponuje pewne dobrodziejstwa religii, nie domagając się tej wysokiej ceny, jakiej wymaga wiara²³⁶.

Chrześcijaństwo całkowicie bezkrytyczne i konformistyczne wobec współczesności, staje się jedną z wielu duchowych propozycji współczesnej kultury, co powoduje, że mając tylu świeckich konkurentów, nie jest żadną interesującą opcją budowania światopoglądu, czy kształtowania doświadczenia. Jedynie zachowanie swojej istoty i tożsamości, ale bez popadania w fundamentalizm sprawia, że religia będzie „intrygującą” propozycja dla współczesności.

Halik proponuje rozwiązanie, które określa mianem przejścia „od katolicyzmu do katolickości”. „Katolicyzm” definiuje jako „mocno uformowany i ściśle

²³⁴ Zob. np. A. Zasui, *Fundamentalizm w świetle wybranych koncepcji psychologicznych*, „Res Publicae” 7(2015), s. 199-213.

²³⁵ Por. T. Halik, *Wzywany czy niewzywany Bóg się tutaj zjawi*, dz. cyt., s. ??

²³⁶ L. Dupré, *Życie duchowe i przetrwanie chrześcijaństwa w świeckiej kulturze. Refleksje na koniec tysiąclecia*, w: *Człowiek wobec religii*, red. K. Mech, Kraków 1999, s. 66.

ustrukturuowany typ środowiska społeczno-kulturowego, kiedy to chrześcijaństwo reprezentowane było przez instytucjonalno-doktrynalną całość, broniącą się przed wpływem protestantyzmu i nowoczesnej kultury, ‘katolickością’ zaś nazywam ów rys otwartości i uniwersalizmu Kościoła, którego ostateczne spełnienie nastąpi wprawdzie dopiero w perspektywie eschatologicznej, ale o który w każdym momencie dziejów Kościoła należy się zmagać, walczyć z pokusą sekciarskiego izolacjonizmu i niekomunikatywności”²³⁷. Do wyjścia z „katolicyzmu” przyczynił się najbardziej Sobór Watykański II, zwłaszcza przez swoje akcenty ekumeniczne. Sobór ten z pewnością otworzył Kościół katolicki na świat. Według S. Swieżawskiego, „dla wierzącego chrześcijanina jest pewnikiem wiary, że Duch Święty nieustannie buduje gmach uniwersalnego Kościoła i zsyła w umysły i serca ludzkie swój ogień, tak jak to uczynił niegdyś w Wieczerniku. Dla każdego zaś człowieka nieuprzedzonego i wnikliwie obserwującego nurty duchowe współczesności jest jasne, że Sobór Watykański II jest – w sferze ducha – najważniejszym wydarzeniem przemijającej epoki. Soborowy program kościelnego *aggiornamento* wyznacza główne linie nowej ewangelizacji, której urzeczywistnianie jest głównym zadaniem Kościoła w wieku XXI”²³⁸. Ale według Halika trzeba z ostrożnością interpretować model wypracowany przez Sobór Watykański II jako idealne „panaceum” na wszystkie problemy w relacji Kościół – współczesny świat. Otwartość tam zaproponowana powinna być kontynuowana w dzisiejszych czasach, według współczesnych uwarunkowań społeczno-kulturowych. Dla czeskiego myśliciela kluczowym zadaniem Kościoła, jest „z jednej strony wzmacnianie ‘Abrahamowej ekumenii’ (włącznie z islamem), a z drugiej – poszukiwanie punktów stycznych z zeświecczonym społeczeństwem Zachodu – w perspektywie określonego konsensusu między tymi światami, na styku których dochodzi nie tylko do narastających nieporozumień, ale także do wybuchów zagrażających światu”²³⁹.

Halik polemizuje z poglądami tradycjonalistów, którzy uważają, że Sobór Watykański II przyniósł właśnie „koniec katolicyzmu”, ale w sensie

²³⁷ T. Halik, *Wzywany czy niewzywany Bóg się tutaj zjawi*, dz. cyt., s. ??? 64.

²³⁸ S. Swieżawski, *Przebłyśki nadchodzącej epoki*, Warszawa 1998, s. 7-8.

²³⁹ T. Halik, *Wzywany czy niewzywany Bóg się tutaj zjawi*, dz. cyt., s. 60-64.

negatywnym. Tego rodzaju ocena twierdzi, kontrastuje z opinią, według której Sobór był pozytywnym krokiem naprzód, choć wciąż niewystarczającym. Paradoksalnie Halik przyznaje rację obu tym opiniom równocześnie. Jego zdaniem Sobór Watykański II rzeczywiście przyniósł „koniec katolicyzmu”, ale zrobił krok w stronę „katolickości”. Proces ten pozostaje jednak niedokończony i taki powinien pozostać. Sobór bowiem spowodował koniec „katolicyzmu”, ale nie w sensie końca Kościoła, lecz w rozumieniu wyjścia Kościoła z pewnego etapu jego dziejów: „zwrot, jaki dokonał się na Soborze, oznacza rozpoznanie i uznanie, że określona społeczno-kulturowa forma Kościoła wyczerpała swoje możliwości, że określona tendencja i styl przeżywania oraz wyrażania wiary znalazły się w ślepej uliczce. Kontynuowanie ich zagrażałoby katolickości Kościoła i stwarzałoby ryzyko, że Kościół upodobni się do sekty. (...) Była to tendencja do budowania systemu ściśle ograniczonego pod względem doktrynalno-instytucjonalnym. Kościół, *Mistyczne Ciało Chrystusa*, coraz bardziej zaczął być utożsamiany ze ściśle określoną organizacją, instytucją i jej systematycznie opracowywaną doktryną. Tak pojmowany katolicyzm staje się coraz bardziej „-izmem” pośród innych „-izmów” epoki nowożytnej”²⁴⁰.

Podobnie uważa omawiany w pracy Ledure, według którego, aby obronić swoją wartość, chrześcijaństwo musi uwzględnić nowe uwarunkowania jakie pojawiły się z nowoczesnością, ale zachowując swoją chrześcijańską tożsamość²⁴¹. Ledure zwraca uwagę, że nie można wydzielić istoty chrześcijaństwa od jego kontekstu kulturowego. Chrześcijaństwo, jest i zawsze było, zawieszone w pewnej kulturze. Niezależnie, od tego, co o tym myślą fundamentaliści, którzy marzą o stabilności, która uniknęłaby zmian przychodzących z czasem, nic co ludzkie, nie może uniknąć temporalności. Także relacja do Boga poszczególnego człowieka jest zawsze zależna od czasu, w jakim jest przeżywana, od trudności i zwątpień, wynikających z danego momentu i przeżyć tego człowieka. Chrześcijaństwo podlega więc zmianie, bo

²⁴⁰ Tamże, s. 186-187.

²⁴¹ Por. CR, s. 58.

„jest drogą Boga zakorzenioną w historiach ludzi”²⁴². Według Ledure’a reakcja chrześcijaństwa na nowoczesność, nie była właściwa, ponieważ skupiło się ono na kultywowaniu nieużytecznej nostalgii, która zrodziła więcej strachu niż kreatywności.

Ledure podkreśla, podobnie jak Halik, że w dialogu religii ze współczesnością nie chodzi o zmianę chrześcijańskiego przesłania. Francuski filozof, przywołując myśl Ernsta Troeltscha, twierdzi, że chrześcijaństwo jako centralna religia zachodniej historii było zawsze religią adaptacji i nowych syntez. U samego początku swojego rozwoju stanęło przed problemem, czy trzeba narzucić poganom przyjmującym nową religię, żydowski rytuał z jego zaleceniami, takimi jak obrzezanie lub zakazy żywnościowe. Chrześcijaństwo miało wybór pozostania w obrębie żydowskich tradycji i zwyczajów lub wejścia w kulturę imperium grecko-rzymskiego. Ledure podkreśla, że nigdy w takich sytuacjach nie chodziło o zmianę chrześcijańskiego przesłania. Kontekst kulturowy może ulegać zmianie bez uszczerbku dla samej istoty chrześcijaństwa. Religie w nowoczesnym świecie powinny się dostosować do nowej sytuacji kulturowej, zamiast przyjmować postawę oblężonej twierdzy i trwać przy swoich koncepcjach, które nie dadzą się pogodzić z nowoczesną kulturą²⁴³. Chrześcijaństwo było zawsze w prawdziwej osmozie z kulturową przestrzenią swojej ekspansji, w relacji twórczej interakcji. Religia chrześcijańska, przyjmując ramy kulturowe, jednocześnie je ubogacała swoją duchową kreatywnością. To, co było znakiem chrześcijańskiej płodności w całej zachodniej przeszłości, na nowo musi stać się dynamiką w relacji do nowoczesności²⁴⁴. I taka interpretacja dialogu chrześcijaństwa ze współczesnością nie jest odosobniona, bo jak pisał J. Ratzinger „zasługą oświecenia było i jest to, że ponownie zaproponowało te fundamentalne wartości chrześcijaństwa i oddało właściwy głos intelektowi. Sobór Watykański II w *Konstytucji o Kościele w świecie współczesnym* ponownie uwydatnił tę głęboką zgodność chrześcijaństwa z oświeceniem, starając się dojść do prawdziwego

²⁴² Por. CR, s. 17.

²⁴³ Por. CR, s. 16-17.

²⁴⁴ Por. CR, s. 34.

pojednania między Kościołem a nowoczesnością, która jest wielkim dziedzictwem potrzebującym ochrony przez obie strony”²⁴⁵.

Jednym z ważniejszych elementów tej wyważonej postawy wobec świata jest dialog z ateizmem. Zmiana podejścia do fenomenu niewiary związana jest z Soborem Watykańskim II, a dokładniej z soborową Konstytucją *Gaudium et spes*, gdzie autorzy dokumentu dokonują rozróżnienia między poszczególnymi nurtami ateizmu, zależnie od historycznych, społeczno-kulturowych i psychologicznych warunków oraz okoliczności ich powstania. *Gaudium et spes* uznaje „zarówno subiektywne uczciwe powody i motywy postępowania wielu ateistów, jak i relatywne uzasadnienie ich postaw i poglądów, jeśli nie są one skierowane ‘przeciwko Bogu’, ale stanowią reakcję na ‘karykaturę Boga’ czy antyświadeństwo grzesznych chrześcijan”²⁴⁶. Ateizm, pomimo faktu, że jest fenomenem statystycznie mniejszościowym w stosunku do postawy wiary, to jednak zasługuje na szczególną uwagę, nie tylko jako krytyka wypaczonego obrazu Boga. Takie stanowisko reprezentuje współcześnie J.-L. Marion, dla którego ateizm jest zawsze oparty na konkretnych założeniach filozoficznych, a przez to, negacja Boga pochodzi z zastępowania Boga żywego i prawdziwego, pewnym skończonym obrazem Boga, który utożsamia się z rzeczywistością. Realny (prawdziwy) Bóg zostaje zastąpiony ludzkimi pojęciami, w takim wypadku można nawet mówić raczej o idolatrii pojęciowej, a nie o odrzuceniu Absolutu jako takiego²⁴⁷. Dla Halika niezwykle ważnym elementem zarówno wiary jak i ateizmu jest wątplenie. Jak pisze „Wątplenie, o którym myślę jako o siostrze wiary nie jest wątpleniem o Bogu, o Jego istnieniu, dobroci, gotowości komunikowania i udzielania siebie. To raczej świadomość problematyczności, niedostateczności, uwarunkowanego i ograniczonego charakteru wszelkiego ludzkiego postrzegania i wyrażania Rzeczywistości, która nas radykalnie przekracza. I obawa, byśmy nie przeoczyli owej przepaści, która oddziela nas od ukrytego Boga, byśmy urzeczeni własną ograniczoną wizją religijną z jednej

²⁴⁵ J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, tłum. W. Dzieża, Częstochowa 2005, s. 66.

²⁴⁶ T. Halik, *Wzywany czy niewzywany Bóg się tutaj zjawi*, dz. cyt., s.80.

²⁴⁷ Por. J.-L. Marion, *De la «mort de Dieu» aux noms divins: l’itinéraire théologique de la métaphysique*, w: *L’être et Dieu*, red. D. Bourg, Paris 1986, s. 110.

strony nie uczynili sobie bożka, karykatury Boga, z własnej religii, a z drugiej zrozumieli nie potępili dróg religijnego poszukiwania, jakimi idą inni”²⁴⁸. Wątpienie, rozumiane jako zdolność stawiania pytań o samą zasadność przyjętych przez siebie poglądów, jest wpisane zarówno w postawę wiary w Boga, jak i Jego negacji. Wierzący, czasami powinien postawić się na miejscu ateisty i odwrotnie. Ta postawa, określana przez Halika mianem „chwiejności” nie jest przejawem niepewności czy strachu, lecz jest „tętnem samego życia, ruchem wychodzącym z głębi wszelkiej rzeczywistości”²⁴⁹.

Według Halika granica nie przebiega pomiędzy tymi, którzy uważają się za ludzi wierzących, a tymi, którzy się za takich nie uważają. Podział przebiega pomiędzy tymi, którzy pytania wiary pozostawili w obojętnym spokoju, zarówno ateści jak i teści, a tymi, dla których pytania o Boga są istotne. Czy będą to wierzący, dla których wiara nie przestaje być przygodą poszukiwania, czy też ateści, którzy w taki lub inny sposób zmagają się z pytaniem o Boga, nawet negując Jego istnienie. Istotne są właśnie wątpliwości, niezależne od przyjętego światopoglądu²⁵⁰. Halik, w przypadku ludzi wierzących, wskazuje na trzy zasadnicze obszary wspomnianych wątpliwości. Po pierwsze, uważa, że należy wątpić w możliwość jakiegokolwiek racjonalnego zrozumienia i wyjaśnienia napięcia pomiędzy wyobrażeniem dobrego Boga, a rzeczywistością zła i cierpienia. Podobne stanowisko reprezentuje P. Ricœur, który uważa, że nie ma adekwatnej teodycei, zdolnej do odpowiedzi w sposób konkluzywny na pytanie dlaczego wszechmocny i miłujący Bóg dopuszcza aż tyle niezawinionego cierpienia. Pozostaje tylko działanie, aby zło nas nie zniszczyło²⁵¹.

Drugi obszar wątpliwości związany jest z przepaścią pomiędzy niepojętością Bożą, a wszelkimi ludzkimi sposobami wyrażenia tej tajemnicy w określonym języku religijnym, wyobrażeniach i pojęciach. Halik zwraca uwagę, na ogólną tendencję we współczesnej filozofii Boga, gdzie język ma za zadanie podkreślać,

²⁴⁸ T. Halik, *Hurra, nie jestem Bogiem*, Warszawa 2013, s. 43.

²⁴⁹ Tamże, s. 44.

²⁵⁰ Por. Tamże, s. 114.

²⁵¹ Zob. M. Bała, *O możliwości hermeneutycznej filozofii religii. Propozycja P. Ricœura*, Warszawa 2007, s. 101-112.

a nawet wyrażać niepoznawalność Boga²⁵². Trzeci obszar wątpliwości, który jest wręcz właściwym przejawem głębokiej wiary, według Halika, to ostrożna interpretacja przejawów Boskiej woli. Tam, gdzie ktoś jasno i stanowczo powołuje się na twierdzenie „tego właśnie tego chce Bóg” tym bardziej warto odwołać się do krytycznego myślenia. Wola ludzka zbyt często mylona jest z wolą Boga²⁵³.

Według Halika współczesnej Europie potrzebna jest zarówno świeckość, jak i religijność. Jeśli laicki charakter Europy ma spełnić swój sens, a jest nim według Halika zagwarantowanie duchowej przestrzeni wolności, to potrzebuje on wiary religijnej jako swego komplementarnego składnika; w przeciwnym wypadku grozi mu niebezpieczeństwo, że przerodzi się w nietolerancyjną religię zastępczą. Świeckość ubóstwi sama siebie. Podobnie z religijnością, chrześcijaństwo najlepiej może rozwinąć swoją tożsamość wyłącznie w warunkach wolności i pluralizmu, a więc wtedy, gdy oprze się jakiegokolwiek pokusie fundamentalizmu. Dzisiejsze chrześcijaństwo przejść od ciasnej konfesyjności ku otwartości, na którą składa się zarówno życzliwy stosunek do „innych”, jak i umiejętność subtelnej „rekontekstualizowania” własnej tradycji. Również krytykę religii i pewien typ „ateizmu”, autor uważa za „rodzaj doświadczenia religijnego”, z którego chrześcijaństwo może wiele skorzystać²⁵⁴.

Halik stawia także interesującą tezę w kontekście dzisiejszych sporów religijnych, zadaje pytanie o obecność islamu w Europie: „Czy dzisiejszy Kościół uświadamia sobie swoją historyczną rolę, którą mógłby spełnić, próbując pośredniczyć w dialogu i wzajemnym porozumieniu między światem tradycyjnych religii (zwłaszcza islamem) a zsekularyzowanym światem Zachodu, między dwoma światami, które są wobec siebie skrajnie wrogie, choć przecież chrześcijaństwo łączy z nimi – z każdym z nich – wiele wspólnych

²⁵² Na temat niepoznawalności i niewyraźności Boga w filozofii zob. np. P. Sikora, *Logos niepojęty*, Kraków 2010, J.-L. Marion, *Le visible et le révélé*, Paris 2005. Interesująca jest też polemika z tymi poglądami, zob. np. R. Pouivet, *Bocheński a kwestia niepoznawalności Boga*, tłum. D. Sikora, w: *Poza logiką jest tylko absurd. Filozofia Józefa Marii Bocheńskiego OP*, red. D. Łukasiewicz, R. Mordarski, Kraków 2014, s. 79-94.

²⁵³ Por. T. Halik, *Hurra, nie jestem Bogiem*, dz. cyt., s.115.

²⁵⁴ T. Halik, *Wzywany czy niewzywany Bóg się tutaj zjawi*, dz. cyt., s.11-12.

wartości? I czy zdają sobie sprawę również ci zwolennicy liberalizmu i świeckości, którzy chcieliby wyprzeć chrześcijaństwo jak najdalej ze współczesnego świata, co wkrótce może zająć „pusty tron Boży”?²⁵⁵. J.-L. Marion w jednej ze swoich prac wydanych ostatnio, poświęconych analizie laickości społeczeństwa francuskiego, stawia bardzo podobną tezę. Laickość gwarantowana przez państwo jest szansą, wręcz warunkiem koniecznym dla właściwego rozwoju chrześcijaństwa. Chrześcijanie po pierwsze zapewniają społeczeństwu dobrych obywateli, po drugie chrześcijaństwo przekształca wspólnoty polityczne we wspólnoty, gdzie mogą pojawiać się inne wartości niż tylko sukces i zysk, a po trzecie katolicyzm może wskazać drogę islamowi, jak zasymilować się w społeczeństwie europejskim bez zatracania swojej tożsamości. Dla realizacji tych celów potrzebne jest laickie państwo, które zapewni swobodę praktyk i wyznania, bez podporządkowywania jednej religii drugiej²⁵⁶.

Halik stawia także tezę, że „Europa dzisiejsza nie jest ani niechrześcijańska, ani niereligijna. Jest w pewnym sensie chrześcijańska i w pewnym sensie religijna. Religią Europy nie jest dzisiaj chrześcijaństwo, a nasze europejskie chrześcijaństwo nie jest już religią”²⁵⁷. Wymaga to kilku sprecyzowań, aby zobaczyć, że trudno się z tym nie zgodzić. Po pierwsze na kulturę Europy zasadniczy wpływ miało chrześcijaństwo i dlatego nie można powiedzieć, że jest ona niechrześcijańska. Poza tym, wielu Europejczyków przyznaje się wprost do wyznawania chrześcijaństwa. Po drugie Halik wyjaśnia: „Nie uważam Europy za niereligijną; jestem przekonany, że „religia stanowi kulturalną i antropologiczną stałą w wymiarze życia jednostki i społeczeństwa – zmieniają się treści, radykalnie zmienia się (...) także jej forma, zmienia się sposób w jaki ludzie interpretują pojęcie „religii”, mimo to jednak ludzkości stale towarzyszy „coś”, co nie pozwala nam tego wieloznacznego wyrazu usunąć z naszego słownika lub określać nim tylko te zjawiska, które należą do przeszłości. Jeśli mówimy o chrześcijaństwie i religii, nie możemy owych pojęć używać w sposób

²⁵⁵ Tamże, s. 12-13.

²⁵⁶ Por. J.-L. Marion, *Brève apologie pour un moment catholique*, dz. cyt., loc. 398.

²⁵⁷ T. Halik, *Wzywany czy niewzywany Bóg się tutaj zjawi*, dz. cyt., s. 21.

ahistoryczny, ale musimy przyjrzeć się zmianom, jakim podlegają w związku z przekształcaniem się paradygmatów kulturowych i społecznych²⁵⁸. To podejście jest bliskie także Ledure'owi. Obu myślicieli łączy przekonanie, że religia w jakiejś formie musi znaleźć dla siebie miejsce w kulturze współczesnej, a próba kontynuowania jej dawnej formy bez odniesień do zmian, jakie zaszły w nowoczesności, do niczego nie doprowadzi.

Aby krótko wytłumaczyć drugą część tezy postawionej przez Halikę, dotyczącej Europy i chrześcijaństwa, trzeba przytoczyć znaczenie słowa *religia* jakim się on tutaj posługuje. Definiuje ją jako siłę, integrującą społeczeństwo. Ale dodaje zaraz, że to nie „religia integruje społeczeństwo”, ale „że to, co integruje społeczeństwo, jest jego religią. Dla religii w tym znaczeniu (jako siły integrującej społeczeństwo) używać będę słowa ‘religio’, wyrazu pochodzenia łacińskiego, z którego rozwinął się termin na oznaczenie religii w większości języków europejskich. Takie pojmowanie religii nie jest wytworem jakiegoś funkcjonalistycznego trendu we współczesnej socjologii, lecz bliskie jest owemu pierwotnemu znaczeniu, które słowo *religio* miało w chwili swego powstania w starożytnym Rzymie. Jeśli mówię, że religią dzisiejszej Europy nie jest już chrześcijańska wiara i że chrześcijańska wiara nie jest już dzisiaj ‘religią’, to pojęcia „religia” używam w tym właśnie znaczeniu – jako *religio*”²⁵⁹. Chrześcijaństwo, jako siła integrująca całe społeczeństwo, nie funkcjonuje od początku epoki nowożytnej – dziś taką siłą są media i internet. „Religią jako *confessio* – „systemem”, doktrynalnie i instytucjonalnie integrującym określoną grupę wiernych – było chrześcijaństwo przez całą epokę nowożytną i ta forma będzie trwać chyba nadal. Jednak to ona właśnie od czasu „kryzysu instytucji” i „kryzysu ideologii” (który można łączyć z symboliczną datą roku 1968) przeżywa tak wyraźne osłabienie wpływu, wskutek „utruty biosfery”, że wielu skwapliwie uznało kryzys tego niezbyt wyrazistego typu chrześcijaństwa za upadek chrześcijaństwa i religii w ogóle”²⁶⁰. Nawet język religii chrześcijańskiej zatracił zdolność opisanie stanu obecnej wiedzy oraz ludzkiej świadomości.

²⁵⁸ Tamże, s. 22.

²⁵⁹ Tamże, s. 27

²⁶⁰ Tamże, s. 49.

Według Halika przyczyn takiego stanu rzeczy jest bardzo wiele: schizma zachodnia, dyskredytacja Kościoła z powodu wojen religijnych, niezdolność teologii do przyswojenia impulsów, płynących z rozwijających się nauk przyrodniczych, humanistyczna krytyka tekstów, renesansowe przeżywanie cielesności, indywidualność, brak otwartości na pluralizm, lęk przed wolnością. Dla czeskiego filozofa zwieńczeniem procesu „sekularyzacji” był fakt, że religia chrześcijańska z „języka żywego” staje się „językiem martwym”, podobnie jak łacina przestaje być medium kulturowej komunikacji (z pewnością już wcześniej była ograniczona do pewnych warstw społecznych) i zaczyna być tylko przedmiotem akademickich studiów. Nie oznacza to, że wiara chrześcijańska, czy religia zanikają, ale ich drogi ze współczesnym światem się całkowicie rozchodzą. Najważniejsze jest to, że sekularyzacja nie jest krachem chrześcijaństwa ani „utratą wiary”, lecz krachem „religii chrześcijańskiej”: a dokładniej „zanikiem chrześcijaństwa jako religii w znaczeniu „religio”. To oczywiste, że utrata dotychczasowej formy wywołała w licznych strukturach chrześcijaństwa (włącznie z najbardziej wewnętrznym, tj. indywidualnym przeżywaniem wiary przez wielu chrześcijan) wstrząs, zamęt i poczucie słabości. Chrześcijaństwo jednak w okresie moderny znalazło nowe formy społecznej, kulturowej i politycznej egzystencji. Od tej chwili jednak losy „chrześcijaństwa” i „religii” (religio) musimy śledzić oddzielnie, choć od czasu do czasu będą się jeszcze ze sobą przecinać”²⁶¹. Zeświecczone społeczeństwo nie jest wrogiem chrześcijaństwa, ale jest – paradoksalnie – jedną z form chrześcijaństwa – laicką, anonimową. Niestety, spokojne współistnienie obu filarów nowoczesnego Zachodu – chrześcijaństwa i jego laickiego partnera – bywa naruszane nie tylko przez powrót triumfalizmu, nietolerancji i „fundamentalizmu” ze strony wspólnot chrześcijańskich, ale także wtedy, gdy wspólnota laicka odrzuca zasadę wolności sumienia, czyniąc ze świeckości nietolerancyjną religię, zwalczającą i wypierającą tradycje religijne z przestrzeni publicznej. Halik twierdzi tym samym, że „świeckość, pozostawiona samej sobie, ulega nieustannej pokusie grzechów bezwzględności i arogancji, które w odległej przeszłości osłabiły

²⁶¹ Tamże, s. 28-29.

moralny autorytet Kościoła, i dlatego sekularyzm także ma swoją „fundamentalistyczną”, fanatyczną i totalitarną postać. Również sama tradycja świecka, podobnie jak Kościoły, musi przywyknąć do tego, że w przestrzeni publicznej wolnego społeczeństwa pluralistycznego – do którego powstania w znacznej mierze się przyczyniła – jest tylko jednym z głosów, tylko jedną ze stron, a nie stroną decydującą. Perspektywizm, wielki dar postmodernistycznej mądrości, którego jako jeden z pierwszych nauczył nas Nietzsche, demaskował czyjekolwiek aprioryczne roszczenia do neutralności i obiektywizmu jako iluzję: jesteśmy skazani jedni na drugich”²⁶².

Rozwój społeczeństw zachodnich po Oświeceniu, nie musi oznaczać dechrystianizacji. Wskazuje jedynie na powolny lub szybki proces rozchodzenia się chrześcijaństwa kościelnego i chrześcijaństwa niekościelnego, chociażby w formie duchowości, nawet duchowości ateistycznej²⁶³, co zostanie szerzej opisane na końcu tego rozdziału.

Rozumienie procesów sekularyzacyjnych zaproponowane przez T. Halikę są bliskie opisom, które znajdziemy w twórczości Ledure’a. Oba myśliciele na pewno łączy brak możliwości powrotu do chrześcijaństwa sprzed Oświecenia, podobnie jak dostrzeżenie w procesach sekularyzacyjnych szansy dla religii, a nie tylko zagrożenia, z którym trzeba wszystkimi możliwymi siłami walczyć. Wydaje się jednak, że Halikę silnie koncentruje się na samym opisie procesów, wskazując na konieczność wątpliwości, stawiania pytań, natomiast trudniej u niego znaleźć konkretne rozwiązania i propozycje np. ubogacenie doktryny chrześcijańskiej o nową antropologię. Można odnieść wrażenie, że Halikę skupia się na krytyce, jedynie dyskretnie proponując pozytywne rozwiązania. Ledure, jak zostanie to pokazane w rozdziale trzecim, stara się zrobić krok dalej, stara się proponować nowe interpretacje doktryny chrześcijańskiej, przede wszystkim, doceniając w człowieku wymiar cielesny i na tej podstawie, budując drogi do rozumienia i poznania Absolutu.

²⁶² Tamże, s. 54.

²⁶³ Tamże, s. 69.

2.2.2. Ch. Taylor

Prace Ch. Taylora, zarówno *Oblicza religii*²⁶⁴, czy *A Secular Age*²⁶⁵ są to dzisiaj klasyczne dzieła, opisujące procesy sekularyzacji oraz możliwe interpretacje tego procesu. Przede wszystkim kanadyjski myśliciel unika przeciwstawienia i realizacji narracji świeckiej i religijnej, lecz stara się wskazać na wiele niuansów, jakie w tej relacji pomiędzy sekularyzacją a religią mogą zachodzić.

Zadaje dwa zasadnicze pytania. Po pierwsze, na czym polega sam proces sekularyzacji oraz czym jest dzisiaj religia dla mieszkańców „globalnej wioski” – świata zachodniej cywilizacji? W konsekwencji pojawia się także pytanie czy rzeczywiście wkraczamy w epokę postchrześcijańską i jakie czynniki odgrywają w tej przemianie rolę najbardziej znaczącą?

W *A Secular Age* Taylor wskazuje na zmianę w społeczeństwie zachodnim, od stanu, w którym czymś całkowicie naturalnym było wierzyć w Boga, aż do stanu, w którym wiara w Boga jest tylko jedną z wielu życiowych możliwości. Autor nie zgadza się z poglądem, że procesy sekularyzacyjne związane są z postępem modernizacji, a szczególnie z ogromnym rozwojem nauki i techniki. Uważa, że takie stanowisko jest zbyt wielkim uproszczeniem i nie wyjaśnia problemu, dlaczego ludzie rezygnują ze swojej wiary. Taylor dużą wagę przywiązuje do historycznej analizy tego procesu. W *A Secular Age*, zaczyna od opisu Średniowiecza, aby na jego tle doprowadzić do przedstawienia zmian, które zostały spowodowane przez nowożytną erę sekularyzmu. Jego zdaniem, dawniej obecność Boga była czymś oczywistym dla człowieka, wręcz niepodważalnym i to na wielu płaszczyznach: ludzie postrzegali zdarzenia przyrodnicze np. sztormy, susze, powodzie, jako działanie Boga; Bóg był włączony w strukturę społeczeństwa: miasta, parafie, rzemieślnicze cechy były związane z religią i kultem; ludzie żyli w zaczarowanym świecie, pełnym aktywnych nadprzyrodzonych bytów, aniołów, demonów, itp.²⁶⁶ Wszystkie te

²⁶⁴ Ch. Taylor, *Oblicza religii dzisiaj*, tłum. A. Lipszyc, Kraków 2002.

²⁶⁵ Ch. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, Massachusetts, and London 2007.

²⁶⁶ Por. Tamże, s. 25.

trzy wymiary obecności Boga stały się już całkowicie nieaktualne w dzisiejszym, odczarowanym świecie. Wiele przestrzeni, które były pod wpływem religii, uwolniło się spod niej. Mimo wszystko, aż do późnego Średniowiecza w cywilizacji zachodniej występował wspólny, zasadniczo chrześcijański punkt widzenia świata. W ciągu ostatnich pięciu wieków nastąpiły bardzo duże zmiany w tej materii: dzisiaj jest oczywiste, że istnieje wiele perspektyw widzenia świata. Ważną rolę w zaistnieniu tych zmiany odegrało Oświecenie, szczególnie z racji zaproponowanych koncepcji deistycznych. Zmiany nastąpiły na kilku płaszczyznach²⁶⁷. Po pierwsze, można mówić o antropologicznym zwrocie w rozumieniu sensu ludzkiego życia, chodzi tutaj Taylorowi o przejście ze średniowiecznej postawy teocentrycznej do nowożytnego antropocentryzmu. Zaczęto inaczej postrzegać sam Absolut, zaczęto odchodzić od chrześcijańskiego rozumienia Boga jako tego, który nawiązuje dialog z człowiekiem i interweniuje w bieg ludzkiej historii, na rzecz Boga Stwórcy świata, działającego poprzez niezmiennie prawa natury, które człowiek powinien zachowywać, jeżeli nie chce ponosić przykrych konsekwencji. Pojawiła się także zmiana w rozumieniu samej natury Boga, polegająca na odejściu od idei osobowej, wszechmocnej, najwyższej istoty, do Boga rozumianego jako stwórcy praw przyrody, nieinteresującego się światem, bądź nawet w nim nieobecnego. Pojawiły się także naturalistyczne interpretacje religii, według której powinna być ona rozumiana poprzez księgę Natury w obrębie samego rozumu. Jesteśmy Bogu posłuszni, nie w momencie, kiedy wypełniamy zasady kultu czy rytu, lecz wtedy, gdy przestrzegamy praw, istniejących w świecie natury. Oczywiście w wyjaśnianiu świata zaczęto używać bardziej rozumu i nauki aniżeli interpretacji religijnych²⁶⁸. Zauważono, że porządek społeczny, relacje międzyludzkie, można dobrze zorganizować poprzez racjonalne kodeksy, bez konieczności odwoływania się do porządku nadprzyrodzonego. W nowym paradygmacie epistemicznym ludzie nabywają wiedzę, odkrywając porządek w świecie natury za pomocą wolnego rozumu. W okresie Oświecenia, którego dużą częścią był

²⁶⁷ Por. Tamże, s. 221.

²⁶⁸ Por. Tamże, s. 273.

właśnie deizm, nastąpiła wielka zmiana horyzontów poznawczych. Taylor uważa, że deizm jest pośrednim krokiem, „półmetkiem”, pomiędzy dawną epoką wiary w Boga, a współczesną epoką świecką.

Według kanadyjskiego myśliciela, współczesna epoka charakteryzuje się zanikiem religii w życiu publicznym, tzn. społeczne sfery i zachodzące w ich obrębie działania, uwalniają się spod wpływu religii i zaczynają funkcjonować w sposób całkowicie autonomiczny. Autonomia ta oznacza także, że wspomniane sfery społeczne odwołują się do właściwego dla siebie systemu norm, ufundowanego niezależnie od systemów religijnych. Faktem niezaprzeczalnym dla współczesności jest także osłabienie wiary i praktyk religijnych w życiu indywidualnym, ale jak wielokrotnie podkreśla Taylor, nie jest to równoznaczne z odrzuceniem wiary w osobowego Boga. Nadal istnieje ogromna potrzeba duchowości²⁶⁹. Taylor, pisząc o dynamice sfery świeckiej stwierdza, że nie jest to więc linearna historia schyłku, tylko pojawianie się coraz to nowych wymiarów, kontekstów wiary, które z kolei mogą zostać podważone. Jest to ciągły proces zanikania i odradzania religijności w nowych formach. Ważnym elementem współczesności, wielokrotnie też podkreślanym przez Ledure’a, jest fakt, że zarówno rezygnacja z wiary, jak i poszukiwanie nowych form jej wyrazu, dokonuje się na podstawie przemyślanego wyboru jednostki. Taylor podkreśla także, że wybór ten opiera się na racjonalnej refleksji, wszystkie pytania i poszukiwania, dotyczące moralności i duchowości (religijnej i ateistycznej), są poddane racjonalnym badaniom, które wykluczają wszelką naiwną akceptację, bądź też odrzucenie wiary religijnej. Taylora interesuje przede wszystkim ten ostatni aspekt świeckości współczesnej epoki, tzn. pragnie opisać źródła, które doprowadziły do tożsamości współczesnych jednostek na Zachodzie, do powstania struktur społecznych, w których brakuje miejsca na to, co nadprzyrodzone. Poszukując tych źródeł, proponuje dwie perspektywy: historyczną, za pomocą której analizuje kolejne epoki historii Europy, tzn.: reformację, kontrreformację, oświecenie, romantyzm oraz szeroko rozumianą współczesność, oraz perspektywę antropologiczną, w której koncentruje się na

²⁶⁹ Por. Tamże, s. 508.

koncepcji ludzkiego „Ja”, odsłaniając jego przemiany w tychże epokach. Czasy współczesne przyniosły załamanie się dotychczasowego modelu wierzeń, który w dwóch różnych formach Taylor nazywa paleo-Durkheimian (starszy) oraz neo-Durkheimian (nowszy)²⁷⁰. Model starszy zakłada, że jednostka przynależy do konkretnej wspólnoty religijnej. Model nowszy wprowadza możliwość indywidualnego wyboru przynależności do grupy przez jednostkę. Zakłada on, że grupa wyznaniowa nie musi wcale pokrywać się z konkretną strukturą organizacyjną religii, nie musi być to lokalny kościół, może być czymś znacznie szerszym. Niemniej, jednostka wciąż podziela pewne wartości religijne. Te dwa modele załamały się w czasach współczesnych. Jak do tego doszło?

Aby znaleźć odpowiedź na to pytanie, Taylor wprowadza na początku swoich analiz użyteczne rozróżnienie między „ja porowatym” (porous self) i „ja obuforowanym” (buffered self)²⁷¹. „Ja porowate” przypisuje Europejczykom sprzed pięciu stuleci, którzy żyli w świecie „zaczarowanym”. Było to „ja” otwarte, wrażliwe; do jego wnętrza przenikały z zewnątrz treści nadprzyrodzone, było wrażliwe na duchy, demony i siły kosmiczne. Od czasów reformacji rozpoczął się proces zmiany, który najprościej nazwać można interioryzacją i przebiegał on na wielu płaszczyznach. Przejawia się w wypowiedziach uczestników różnych ankiet, cytowanych w *A Secular Age*. Ankietowani, definiując własną tożsamość, posługują się terminami: jedność, integralność, indywidualność, itp. Pojawia się nowe, opisane przez Taylora – „ja obuforowane”. Jest ono wewnętrznie zwarte, oddzielone od zewnętrżności, ma poczucie siły poprzez swoją centralizację, przejmuje ciężar podejmowania decyzji, nie uzależnia się od zewnętrznych okoliczności ale chce samodzielnie wybierać, szukać odpowiedzi u siebie – w środku. Jak pisze: „obuforowana tożsamość zdyscyplinowanej jednostki porusza się w obrębie skonstruowanej przestrzeni społecznej, gdzie kluczową wartością pozostaje racjonalność instrumentalna, a czas jest całkowicie świecki”²⁷².

²⁷⁰ Por. Tamże, s. 486.

²⁷¹ Por. Tamże, s. 38-39.

²⁷² Por. Tamże, s. 542.

Ostatecznie mamy do czynienia, zdaniem Taylora, z wykształcaniem się dwóch wzorów postaw religijnych we współczesnej Europie: „dwellers”– „seekers”. „Dwellers” („osadzeni”, „zasiedziali”) to postawa ludzi tradycyjnie religijnych, przynależących do grupy religijnej. Natomiast „seekers” (poszukujący) to osoby nie wiążące się z konkretną religią, ale próbujące realizować pragnienia duchowe na różnych drogach (choćby na wielkich koncertach muzyki rockowej), poszukujący jakiegoś naddatku, czegoś więcej niż codzienna, otaczająca ich rzeczywistość.

Tożsamość religijna współczesnego człowieka nie pokrywa się z jego tożsamością społeczną, narodową, obywatelską, polityczną. Co skutkuje, tym „(1) że życie publiczne w tym świecie będzie bardziej świeckie i neutralne (...); (2) że duchowy pejzaż stworzony przez indywidualne decyzje będzie stanowił coraz mniej życzliwy grunt dla więzi zbiorowych”²⁷³. Epoka indywidualizmu, zapoczątkowana w latach 60. ma swoje konsekwencje także w obszarze życia religijnego. Jak pisze Taylor „obok moralnego/duchowego i instrumentalnego [konsumenckiego] indywidualizmu mamy dziś szeroko rozpowszechniony indywidualizm »ekspresywny«”²⁷⁴, gdzie hasła wzywające do autoekspresji i samorealizacji stały się powszechne: „zgodnie z tą koncepcją, każdy ma swój sposób realizowania własnego człowieczeństwa i ważne jest, by go odnalazł i żył z nim w zgodzie, a nie poddawał się modelowi narzuconemu z zewnątrz przez społeczeństwo, poprzednie pokolenie lub władze religijne czy polityczne”²⁷⁵.

Ostatecznie za wyborem opcji ateistycznej czy teistycznej zawsze stoi jakiś ideał moralny, nie jest to decyzja arbitralna. Zarówno wybór wizji scjentystycznej świata, jak i interpretacji religijnej, dokonuje się poprzez „skok wiary”²⁷⁶. Co więcej, obie opcje są tak samo prawomocne i równouprawnione, a jedyna możliwa ich weryfikacja przebiega przez indywidualną praktykę życia.

Nie ma możliwości wypracowania dzisiaj jednej, transcendentnej matrycy, w której zlokalizowane zostaną wszystkie określone źródła moralne. Pluralizm jest

²⁷³ Ch. Taylor, *Oblicza religii dzisiaj*, dz. cyt., s. 51-52.

²⁷⁴ Tamże, s. 63.

²⁷⁵ Tamże, s. 65.

²⁷⁶ Por. Tenże, *Źródła podmiotowości*, tłum. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc, A. Michalak, A. Rostkowska, M. Rychert, Ł. Sommer, Warszawa 2001, s. 550.

koniecznością i każdy człowiek musi wybrać podstawowe źródła moralnego uzasadniania swojego postępowania. Jedna matryca moralności, oparta na Transcendencji lub ideologii łatwo prowadzi do wojen religijnych i nacjonalizmu. Ważne jest zaangażowanie oparte na konkretnej wierze w transcendencję lub immanencję, co więcej, zdaniem Taylora warto doceniać i dialogować z transcendentnymi wierzeniami poza tradycją chrześcijańską, ponieważ jest to postawa zdolna ubogacić samo chrześcijaństwo²⁷⁷.

Opisany przez Taylora proces przemian związany z sekularyzacją ma jednak nie tylko skutki pozytywne. Na pewno pozytywnym aspektem jest urzeczywistnienie religijnej wolności opartej na indywidualnej decyzji aktu wiary, czy jak sam określa, skoku wiary. Są jednak i konsekwencje negatywne, współczesny człowiek został bowiem „wrzucony” w taki świat kultury, w której opcja wiary (lub niewiary) jest jedną z wielu możliwości. W tej „palecie” indywidualnych wyborów człowiek staje się coraz bardziej zagubiony i osamotniony.

Podobnie jak Ledure, Taylor odrzuca stanowisko twardej sekularyzacji, rozumianej jako całkowite zerwanie współczesnej kultury z religią, jak proponowały diagnozy H. Blumenberga czy M. Webera. Różnica pomiędzy francuskim a kanadyjskim myślicielem polega na tym, że Taylor traktuje obie opcje (religijną i ateistyczną) jako równouprawnione, natomiast Ledure usiłuje wskazać na takie zmiany w obrębie religii, co zostanie opisane w rozdziale trzecim, które wskażą mimo wszystko na „mocniejszą” racjonalność opcji religijnej w porównaniu z ateistyczną.

2.3. Duchowość niereligijna

Jednym z interesujących rozwiązań, zyskującym na popularności, a także praktyce jest zastąpienie religii (instytucjonalnej), z jej rytami, zasadami moralnymi – duchowością całkowicie oderwaną od wymiaru religijnego, np.

²⁷⁷ Por. W.E. Connolly, *Catholicism and Philosophy*, w: *Charles Taylor*, red. R. Abbey, Cambridge 2004, s. 182-183.

duchowością ateistyczną. Jak zauważa Ledure, wraz z modernizmem pojawia się nowe podejście do wiary religijnej, duchowość odrywana jest od religijności²⁷⁸. Religia jest coraz bardziej rozumiana i analizowana z punktu widzenia instytucji, zasad działania, wynikających z przynależności do określonej grupy społecznej. Wiara staje się egzystencjalną możliwością, która jest tylko wewnątrzludzka i nie wymaga odwołania się do Transcendencji. Zdaniem Ledure'a właśnie dzieła Luca Ferry'ego ilustrują dobrze tę zmianę, ponieważ Ferry mówi o chrześcijańskim wcieleniu tylko jako humanizacji boskości, która nie odwołuje się do transcendencji. Coraz częstsze korzystanie z duchowości Dalekiego Wschodu także wzmacnia proces odchodzenia od religijności w stronę szeroko rozumianej duchowości²⁷⁹.

Sformułowanie „duchowość ateistyczna” może wydać się w pierwszym momencie dość paradoksalne. W praktyce budzi sprzeciw zarówno ateistów jak i teistów. Ateiści, którzy woleliby być nazywani naturalistami²⁸⁰ – aby podkreślić ich przywiązanie do nauk szczegółowych i ich interpretacji świata, a nie być utożsamiani jedynie z negacją teizmu – będą skłonni zaprzeczać istnieniu pierwiastka duchowego, w konsekwencji czego, zanegują sensowność mówienia o zjawiskach duchowych. Warto już na początku artykułu podkreślić, że nie dotyczy to wszystkich ateistów²⁸¹. A. Bielik-Robson w eseju zatytułowanym *Czy duchowość ponowoczesna jest możliwa?* opisuje w ciekawy sposób problem duchowości, zestawiając ją z ponowoczesnością (taki sam opis świetnie tłumaczy także to, dlaczego niektórzy mają problem z syntagmą „duchowość ateistyczna” dlatego warto go przytoczyć): „jedną bowiem z charakterystycznych skłonności tzw. ‘etyki ponowoczesnej’ jest unikanie konfrontacji z problemami duchowymi; jej strategia zwykle polega na przeczekaniu, aż przemilczane, skazane na pojęciowy niebyt problemy, same przestaną istnieć. Dla wielu pojęcie –

²⁷⁸ SS, s. 79.

²⁷⁹ SS, s. 71-72.

²⁸⁰ T. Sieczkowski, *Nowy ateizm. Rekonstrukcja światopoglądu*, Łódź 2018, wersja e-book, loc. 2921.

²⁸¹ Paradoksalnie nawet wśród, zdawałoby się, najbardziej radykalnych współczesnych ateistów, jakimi są przedstawiciele „nowego ateizmu”, a szczególnie tzw. czterej jeźdźcy ateizmu, Sam Harris broni duchowości bez religii w swojej książce *Przebudzenie. Duchowość bez religii*, tłum. J. Żuławnik, Łódź 2015.

duchowość ponowoczesna – brzmi jak ‘drewniane żelazo’. Czym innym bowiem jest postmodernizm jak nie właśnie radykalnym odejściem od tego, czym karmiły się tradycje duchowe wszystkich poprzednich kultur; zerwaniem z pewną formą, w jakiej ‘duch’ ujmował swoją potrzebę egzystencjalnej głębi i sensu? (...) Świat ponowoczesny, pomimo całego wewnętrznego zróżnicowania, ma jedną wspólną charakterystykę: jest światem uświadomionej i zaakceptowanej przygodności (czy też właśnie to z tej świadomości i akceptacji wypływa jego zróżnicowanie). Tymczasem świat ducha, ujmując rzecz całkiem po prostu, jest światem tego, co konieczne²⁸². Z drugiej strony, teiści będą często też przeciwnikami zestawiania duchowości z ponowoczesnością i ateizmem. Będą oni skłonni odmawiać ateistom prawa do przeżywania wyższych, duchowych uczuć, a tym, którzy przyznają ważne miejsce duchowości nieopartej na religii, będą chcieli przypisać „kryptoteizm”. Uzasadnienie tej niechęci, będzie uzasadniane brakiem kompatybilności między religią a nowoczesnością – skoro nastąpiło stałe zerwanie z metafizyką, znalazła się ona na marginesie współczesnej kultury, nie ma już dla niej miejsca w ponowoczesnej debacie i w konsekwencji nie może też być miejsca dla żadnej formy duchowości, ponieważ nie da się rozerwać więzi łączącej metafizykę i problematykę duchową²⁸³. Ponowoczesność odcina się całkowicie od metafizyki, na której w dużej mierze ciągle bazują teiści, pragnący wrócić do dawnego, metafizycznego porządku świata. Dlatego w konsekwencji nie dają oni prawa ateistom, jak i całej ponowoczesności, do jakiegokolwiek duchowości. Należałoby więc być może zadać na wstępie pytanie, czym jest duchowość ogólnie i czy rzeczywiście stoi w sprzeczności z ateizmem i całą ponowoczesnością. Okazuje się, że odpowiedź nie jest prosta i osiągnięcie porozumienia odnośnie definicji tego terminu nie jest możliwe. Za D. Motak można stwierdzić, że „próby zdefiniowania duchowości są nieustannie podejmowane, i chyba bez dużej przesady można powiedzieć, że definicji duchowości jest niemal tyle, ile autorów

²⁸² A. Bielik-Robson, *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*, Kraków 2000, s. 265-266.

²⁸³ Por. tamże, s. 266-267.

prac na jej temat. Przedstawienie arbitralnego wyboru kilku z nich nie wniosłoby nic istotnego do naszych rozważań”²⁸⁴.

Z racji tego, iż samo pojęcie duchowości sprawia ogromne problemy przy próbie zdefiniowania i z racji bardzo obszernej literatury na ten temat, zarówno z dziedziny filozofii, teologii, psychologii, socjologii jak i wielu prac popularnonaukowych, problematyka zostanie zawężona do próby odpowiedzi na pytanie: czy na skutek zmian w cywilizacji zachodniej, jakie dokonały się pod wpływem nowoczesności (szeroko rozumianej), możemy zaobserwować powstanie zupełnie nowego typu duchowości, która nie tworzy już oksymoronów w zestawieniu z takimi słowami jak ateizm, nowoczesność, czy ponowoczesność? Czy duchowość ateistyczna, a konkretnie jej wersja występująca we Francji, reprezentowana chociażby przez André Comte-Sponville, jest na to przykładem?

Warto zaznaczyć, że sam termin duchowość, a nie tylko duchowość ateistyczna, budzi wiele kontrowersji. J. Mariański stwierdza chociażby, że duchowość to niewątpliwie pojęcie bardzo problematyczne, ponieważ „słowo to spotyka się w tak wielu rozmaitych kontekstach, że znalezienie wspólnego mianownika wydaje się niemożliwe, a pojęcia nieokreślone zachęcają do nadużyć”²⁸⁵. Najczęściej pojęciem duchowości określa się formy wyrazu uczuć i przekonań religijnych, które są zróżnicowane przez przynależność do konkretnej religii, stąd można mówić o duchowości buddyjskiej czy katolickiej²⁸⁶. W przypadku kościoła katolickiego pojęcie duchowości ma wymiar specyficznie kościelny i oznacza ona pewien „sposób rozumienia i życia prawdą ewangeliczną, tak jak została ona przyjęta, przeżyta i nadal przekazywana w sposób autorytatywny we wspólnocie Kościoła. Mówiąc inaczej, jest to jedna

²⁸⁴ D. Motak, *Religia-duchowość-religijność. Przemiany zjawiska i ewolucja pojęcia*, „Studia Religiosa. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego” (2010)43, s. 212.

²⁸⁵ J. Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Warszawa 2010, s. 200.

²⁸⁶ Por. W. Pawluczuk, *Duchowość*, w: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 90.

historycznie duchowość Kościoła, przekładająca się na niezliczoną ilość duchowości poszczególnych jego członków”²⁸⁷.

Wśród obecnych w literaturze ujęć relacji między religijnością a duchowością, można wyodrębnić cztery podstawowe grupy: uznawanie duchowości za składnik religijności, uznawanie religijności za składnik duchowości, uznawanie religijności i duchowości za zjawiska rozłączne, a nawet pod pewnymi względami przeciwstawne, uznawanie religijności i duchowości za zjawiska, których obszary znaczeniowe zachodzą na siebie²⁸⁸. Coraz powszechniejsze staje się trzecie, z wymienione typów relacji pomiędzy duchowością a religijnością, gdzie duchowość całkowicie zrywa z tradycją religijną. Oczywiście nadal systemy religijne utrzymują, że obie rzeczywistości wiążą się ze sobą, gdyż religia jest dla duchowości elementem zapewniającym bezpieczną i otwartą strukturę, ale coraz częściej duchowość jest praktykowana poza wyraźnym kontekstem religijnym²⁸⁹. Duchowość nie wiąże się już z żadnymi „instytucjami religijnymi czy kościelnymi, a nawet definiuje się ją jako alternatywę wobec religii, w każdym razie dość często nie jest ona traktowana jako integralna część religii. Religijność kojarzy się z przywiązaniem do doktryn i wierzeń wymuszanych przez struktury władz kościelnych, wyraża się w przestrzeganiu rytuałów i praktyk odbywanych w kontekstach wspólnotowych. Duchowość wiąże się z własnym <ja>, z osobistym poszukiwaniem *sacrum* bez pośrednictwa Kościoła, z wewnętrznym doświadczeniem”²⁹⁰. Tak rozumianą duchowość określa się dzisiaj mianem „nowej duchowości”. W publikacjach z zakresu socjologii, psychologii, teologii, ale także właśnie filozofii termin „nowa duchowość” występuje bardzo często. Odnosi się on do różnych zjawisk, najczęściej związanych z ruchem New Age. Aby więc nie wchodzić w słuszność tej dyskusji terminologicznej, która odciągnęłaby uwagę od problematyki tego

²⁸⁷ M. Chmielewski, *Duchowość*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002, s. 226-232, tu s. 230.

²⁸⁸ Por. J. Piotrowski, *Transcendencja duchowa. Perspektywa psychologiczna*, Warszawa 2018, s. 19.

²⁸⁹ Por. J. Mariański, *Nowa duchowość- alternatywa czy dopełnienie religijności*, w: *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska, Karków 2010, s. 24.

²⁹⁰ J. Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, dz. cyt., s. 207-208.

artykułu, przyjmuję, że, jeśli nie zaznaczono inaczej, będzie chodziło właśnie o tę formę duchowości, która, ukształtowała się we współczesnym świecie na skutek zmian jakie do kultury europejskiej wprowadziła nowoczesność. Jej najbardziej charakterystyczną cechą zdaje się być indywidualizm. W ten sposób jej źródła na szerszą skalę można upatrywać w Reformacji. André Comte-Sponville definiuje duchowość jako życie ducha, natomiast ducha, za Kartezjuszem, definiuje jako „rzecz myślącą”²⁹¹. Duch jest czymś co wątpi, pojmuje, twierdzi, zaprzecza, chce, nie chce, a także wyobraża sobie i czuje”. Comte-Sponville dodaje od siebie „czymś, co kocha, nie kocha, kontempluje, wspomina, śmieje się lub żartuje”²⁹². Nieważne czy tą rzeczą jest mózg (z tym poglądem zgadza się francuski filozof), czy niematerialna substancja, jak sądził właśnie Kartezjusz. „Jeśli chodzi o duchowość, problemem jest raczej zbyt szerokie rozumienie słowa ‘duch’. Duchowość w szerokim znaczeniu obejmowałaby całe lub bez mała całe ludzkie życie: termin ‘duchowy’ byłby prawie synonimem terminu ‘psychiczny’ lub ‘mentalny’. Na poziomie, który nas interesuje, już się w ten sposób nie myśli o duchowości. Gdy dziś mówimy o duchowości, to najczęściej po to, żeby wskazać część naszego życia – w sumie całkiem ograniczoną, chociaż może otwartą na to, co nieograniczone – część naszego wewnętrznego życia, tę, która ma związek z absolutem, nieskończonością i wiecznością. To jakby najwyższy szczyt ducha, wyznaczający jego największą amplitudę. (...) Człowiek jest bytem skończonym, otwartym na nieskończoność. Mogę dodać: bytem efemerycznym, otwartym na wieczność, bytem względnym otwartym na absolut. To otwarcie, to właśnie duch. Metafizyka polega na myśleniu, natomiast duchowość na doświadczaniu, na ćwiczeniu, na przeżywaniu. To właśnie odróżnia duchowość od religii, która jest tylko jedną z jej form”²⁹³. W praktyce można wskazać zarówno na religijność bez duchowości, jak i na duchowość bez religijności. Wydaje się, że dla powstania duchowości bez odniesienia do religijności, szczególnie przyczyniło

²⁹¹ Por. A. Comte-Sponville, *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*, tłum. E. Aduszkiewicz, Warszawa 2011, s. 143.

²⁹² Tamże.

²⁹³ Tamże, s. 143-144.

się nadejście nowożytności i zmiana sposobu rozumienia człowieka i jego odniesienia do transcendencji. Dominika Motak w artykule *Religia – religijność – duchowość. Przemiany, zjawiska i ewolucja pojęcia* pisze następująco: „Niezwykle ważną rolę odegrali tu szesnastowieczni reformatorzy, którzy, jak pisze Hans-Georg Soeffner, «znieśli bariery obyczaju, legendy, tradycji, kościelnej dogmatyki i ‘naukowej wiary popartej rytuałem’ leżące pomiędzy pojedynczym wiernym a jego Bogiem». Luter polemizował z przekonaniem, że zasługi religijne mogą być przenoszone z człowieka na człowieka; dlatego – jak to ujmuje Steve Bruce – „żądał, by każdy człowiek stał się swym własnym mnichem” i kładł nacisk na spójne życie religijne i etyczne (zamiast tradycyjnej koncentracji na periodycznych rytuałach oczyszczenia, pomiędzy którymi panował zasadniczo świecki „dzień powszedni”). W ten sposób dokonało się przejście od „zrytualizowanej działalności «na pół etatu» do wiary widzianej jako cecha charakteru. Zrodziło to podstawę zorientowaną na samoobserwację, samointerpretację i samorefleksyjność, której efektem była prywatyzacja i indywidualizacja religii”²⁹⁴. Konsekwencją nowożytności było m. in. powstanie ateizmu, a co za tym poszło w dalszej kolejności, oderwanie duchowości od religijności. W tym kontekście warto przytoczyć diagnozę Georga Simmela „Jedną z najgłębszych wewnętrznych bolączek człowieka nowoczesnej epoki jest to, że nie jest on w stanie dłużej trwać przy religiach przekazywanych tradycją kościelną, podczas gdy jego popęd religijny nie słabnie”²⁹⁵. Jako przykład tego „popędu religijnego” można paradoksalnie wybrać jednego z francuskich ateistów, Comte-Sponville’a, który podkreśla, że ateizm wcale nie neguje tego, że może istnieć coś, co jest absolutne. Takie rozróżnienie pojawiło się też u L. Feuerbacha, który rozróżniał dwa rodzaje negacji Boga, jeden, który odrzucał istnienie osobowego transcendentnego Boga i jakiegolwiek inne zasady absolutne, oraz drugi, który tylko poprzestawał na odrzuceniu bytu transcendentnego, natomiast akceptował istnienie czegoś absolutnego. To, co absolutne oznaczałoby tutaj istnienie niezależne od jakichkolwiek uwarunkowań,

²⁹⁴ D. Motak, *Religia-duchowość-religijność*, art. cyt., s. 205-206.

²⁹⁵ Tamże, s. 201.

relacji czy punktów widzenia²⁹⁶. Nie jest to byt osobowy, transcendentny, istniejący niezależnie od człowieka i tego świata. Absolut bowiem nie jest Bogiem, odrzuca się w tym stanowisku wszelką osobową nadprzyrodzoność, co jest podstawą nowej duchowości. Ontologiczna zależność ducha od materii nie wyklucza wcale tego, że nadal należy przyjąć istnienie wymiaru duchowego. Co więcej, należy wskazać relację między materią a duchem, ale dokładnie odwrotną niż przyjmuje ją teizm. To nie materia została powołana do istnienia przez Ducha, lecz duch jest wynikiem przemian i ewolucji materii. A. Comte-Sponville w celu charakterystyki nowej duchowości, paradoksalnie, odwołuje się do tradycyjnych cnót chrześcijańskich, a dokładniej do cnót teologalnych, zastępując je jednak własnymi propozycjami: zamiast duchowości wiary – proponuje duchowość wierności, duchowość nadziei – zastępuje działaniem, a duchowość miłości – ma być alternatywą dla duchowości strachu i podporządkowania. Doświadczenia te, jego zdaniem, prowadzą do mistyki, oczywiście także o charakterze niereligijnym²⁹⁷.

Kiedy człowiek doświadcza całkowitego spokoju, kontempluje bezmiar świata, to jego egocentryzm staje się mniej odczuwalny. Gdy człowieka przenika przeświadczenie o jedności z otaczającym go bezmiarem, staje się znakiem tej nowej, mistycznej duchowości. Jest to jednak doświadczenie bardziej o charakterze emocjonalno-estetycznym, niż religijnym czy duchowym. Mamy tu do czynienia po prostu z „uczuciem oceanicznym”, czyli doświadczeniem siebie w jedności ze wszystkimi. Jest to typ mistyki instatycznej (od gr. *in-statis* „być w sobie”). Droga, prowadząca do prawdziwej rzeczywistości nie wiedzie przez świat zewnętrzny, ten znajduje się w samym człowieku, jest nim nasze „ja”, czy „jaźń”. Owo „ja” nie utożsamia się z jaźnią na poziomie czysto psychicznym. Droga do zjednoczenia z czymś absolutnym prowadzi poprzez wnętrze człowieka. Trzeba nauczyć się oderwania od zewnętrżności, która jest tylko iluzją i poznać duchowo najgłębszą prawdę o swojej tożsamości z boskością.

²⁹⁶ A. Comte-Sponville, *Duchowość ateistyczna*, dz. cyt., s. 147.

²⁹⁷ Por. tamże, s. 148.

Taka mistyka, zdaniem np. R. Otto pojawia się m. in. w jodze²⁹⁸. Jest to „czysta” mistyka duszy. Dusza nie jest miejscem spotkania z odrębnym od niej Bogiem, lecz sama się Nim staje. Jest to nie tyle ekstaza, lecz używając terminologii Eliadego, enstaza, czyli doświadczenie wewnętrzności i immanencji. I jest to doświadczenie czysto naturalne.

Według Comte-Sponville’a w tym doświadczeniu odnajdujemy takie elementy jak: cisza, tajemnica i oczywistość, pełnia, prostota, jedność, akceptacja oraz śmierć i wieczność. Pierwszym elementem jest cisza, która wcale nie polega na braku rozmowy, lecz na zawieszeniu pracy rozumu, w czym, jak dodaje od razu francuski myśliciel, nie ma nic irracjonalnego. Chodzi w tym wypadku o kontemplację rzeczywistości, która nie musi przekształcić się w żaden racjonalny dyskurs. Jest to kontemplacja samej prawdy – rzeczywistości. Tak rozumiana cisza jest pierwotnym kontaktem człowieka z otaczającym go światem. Comte-Sponville nie dostrzega jednak, że jednym z aspektów poznania intuicyjnego czy przedrozumowego rzeczywistości, mimo wszystko, jest zdolność do tworzenia pojęć. Kontemplacja ma także charakter racjonalny i jest przejawem działania władz poznawczych człowieka. Duchowość ateistyczna w tym wypadku utożsamia się z funkcjonowaniem ludzkich zdolności poznawczych. Tajemnica i oczywistość, to kolejne elementy opisywanej duchowości, to zachwyt nad tajemnicą istnienia. Jest tylko byt, a dlaczego raczej coś niż nic, na to pytanie nie ma sensu poszukiwać odpowiedzi, skoro oczywiste jest samo istnienie. Tajemnica bytu zostaje sprowadzona do oczywistości bytu. Jest to jednak postawa, która rezygnuje z ważnego pytania poznawczego. Dlaczego nie zmierzyć się z pytaniem o istnienie, o początek istnienia, o przyczynę czy rację istnienia? Duchowość ateistyczna powstaje w pewnym sensie z lekceważenia najważniejszego pytania: dlaczego jest raczej coś niż nic? Okazuje się, że nowa duchowość w tej kwestii nie ma nic do zaproponowania, poza stwierdzeniem, iż nie ma tajemnicy bytu, jest tylko byt. Tajemnica i świat stają się jednym. I z tego doświadczenia oczywistości bytu czy istnienia ma wypływać najgłębsza radość

²⁹⁸ Por. R. Otto, *Mistyka Wschodu i Zachodu. Analogie i różnice wyjaśniające jej istotę*, tłum. T. Duliński, Warszawa 2000, s. 165-166.

wskazująca na pełnię. Jest istnienie i tylko istnienie, i czy można pragnąć czegoś więcej? Jest to z pewnością bardzo optymistyczne założenie A. Comte-Sponville'a, bo takie doświadczenia całkowitego wyzbycia się troski życia, przygodności, nieobecności cierpienia nie są wcale częste. Są to wydarzenia bardzo rzadkie i chyba trudno budować na nich rozwój duchowy człowieka²⁹⁹.

Dalszą konsekwencją owego przeżycia mistycznego istnienia jest prostota i jedność. Prostota polega na koncentracji na tym, co istotne i ważne. To, jak pisze francuski myśliciel „bycie ze sobą do tego stopnia, że nie ma już siebie, bo zostało już tylko jedno, tylko akt, tylko świadomość”³⁰⁰. Konsekwencją jest jedność, która przeżywana jest na dwóch zasadniczych poziomach: jedności świata i jedności człowieka.

Następnym etapem w tej duchowości jest doświadczenie wieczności, ale oczywiście nie chodzi tutaj o wieczność w rozumieniu teistycznym. Jest to przeżycie teraźniejszości, bo ani przyszłość, ani przeszłość właściwie nie istnieją. Jest tylko czas trwania, nawet wydarzenia, które minęły są obecne w człowieku tylko jako teraźniejsze wspomnienia, a przyszłość jako teraźniejsze oczekiwania czy nadzieje. Wszystko, co istnieje w nas i poza nami jest teraźniejsze, więc teraźniejszość jest wszystkim, jest nawet wiecznością, ale wiecznością tu i teraz. Nawet idea śmierci przestaje budzić trwogę, bo istnieje teraźniejszość i nie ma sensu czekanie na jakąkolwiek inną wieczność. Propozycja Comte-Sponville'a, aby utożsamić teraźniejszość i wieczność nie jest niczym oryginalnym, ponieważ idea ta była obecna już u stoików, ale odwołując się do rozumowania tego francuskiego filozofa, można stwierdzić, że jest to jednak teoria zbyt optymistyczna, aby mogła być do końca prawdziwa i możliwa do pełnej realizacji w życiu codziennym³⁰¹.

Swoistym zwieńczeniem tej propozycji duchowości ateistycznej jest koncepcja bezwarunkowej akceptacji. Chodzi przede wszystkim o powiedzenie „tak” wszystkiemu, co się zdarza. Nie jest to aprobata dla wszystkiego, lecz przyjęcie swoistej postawy wiary niereligijnej, że wszystko co jest, jest

²⁹⁹ Por. A. Comte-Sponville, *Duchowość ateistyczna*, dz. cyt., s. 170-171.

³⁰⁰ Tamże, s. 173.

³⁰¹ Por. tamże, s. 180-181.

prawdziwe. Wiara jest bowiem fundamentem naszego życia, a nie jakimś dodatkowym (niepotrzebnym) jej aspektem. Każdy człowiek opiera swoje życie na licznych elementach wiary – zawierzenia, wcale nie odnosząc tej wiary bezpośrednio do religii, często jako akt zaufania do drugiej osoby. Chodzi o jeszcze bardziej zasadniczą postawę, która przenika dosłownie wszystko: uprzedza każdy czyn, każdą decyzję, myśl, a przede wszystkim wyznacza pierwszy, najbardziej podstawowy kontakt z otaczającym światem³⁰².

Powstaje jednak ważne pytanie, czy nowa duchowość potrafi stawić czoło najważniejszemu „wyzwaniu” dla każdej duchowości, jakim jest tajemnica śmierci? Jak już zostało wspomniane, zanurzenie się w teraźniejszości ma odsunąć jej nieuchronność. Comte-Sponville stwierdza, że zabierze ona tylko przyszłość i przeszłość, ale nie teraźniejszość. Ona nie zabierze całego człowieka, tylko jego część. Nie tłumaczy to jednak problemu śmierci innych ludzi. W kontekście życia ludzi, których się kocha, rodziny, śmierć zabiera także przyszłość, którą chce się w naturalny sposób dzielić z najbliższą osobą. Dlatego analiza śmierci oparta na teizmie zawsze będzie bardziej optymistyczna i łatwiejsza do przyjęcia. Jedną z ciekawszych propozycji w tym temacie jest ta, którą P. Ricœur zawarł w napisanej pod koniec życia książce *Życie aż do śmierci*. Proponuje on pojęcie zmartwychwstania horyzontalnego i wertykalnego. Zmartwychwstanie horyzontalne dotyczy naszego trwania w dziełach, które pozostawiliśmy, we wspomnieniach innych ludzi, w dzieciach, którym przekazaliśmy życie. Oznacza ono po prostu trwanie dobra uczynionego przez nas w trakcie naszej ziemskiej egzystencji. Zmartwychwstanie wertykalne, które należy do istoty przesłania chrześcijańskiego, wskazuje na konieczność istnienia takiej rzeczywistości, która wszelkie uczynione dobro zbierze i zapewni jego trwałość, nie tylko jej części, która jest utrwalona w innych ludziach, ale całego dobra jakie było udziałem człowieka. Kresem dobra nie może być śmiertelność wpisana w naszą naturę. Nie jest to argumentacja czysto filozoficzna, ale na

³⁰² Por. tamże, s. 184-185.

pewno interesujący postulat dopełnienia duchowości naturalnej, duchowością nadprzyrodzoną³⁰³.

Zarysowana duchowość ateistyczna opiera się głównie na doświadczeniu jedności z istniejącym światem, akceptacji jego istnienia i różnorodności. Jest, jak sam Comte-Sponville stwierdza, czymś wyjątkowym. Nie jest to typ doświadczenia codziennego, stąd odwoływanie się do mistyki, która także w teizmie należy do doświadczeń o wyjątkowym charakterze. Jednak „nowa mistyka” nie zostawia żadnego miejsca na odwołanie się do osobowego Boga. Staje się On zbędny, bo doświadczenie jedności istnienia, spokój, akceptacja, wypełnia człowieka całkowicie i nie zostawia już miejsca na nic. Bóg, którego już nie brakuje, przestaje być Bogiem, konkluduje francuski filozof. „Boga nie ma, jest tylko sen bez śniącego, sen, który zawiera wszystkie sny: jest nim świat, do którego można wejść, tylko pod warunkiem, że się obudzimy”³⁰⁴. Pytanie, które powstaje w tym miejscu dotyczy oryginalności propozycji Comte-Sponville’a i tego, czy rzeczywiście taki rodzaj duchowości jest specyficznie ateistyczny i nie pozostawia żadnego miejsca na Boga.

Podobna koncepcja pojawia się także w myśli Luca Ferry’ego³⁰⁵. Zasadnicza jego teza sprowadza się do opisanie dwóch procesów, które zdaniem francuskiego filozofa, zachodzą w przestrzeni religijnej i świeckiej. Z jednej strony mamy do czynienia z humanizacją boskości, a z drugiej strony procesem „diwinizacji” (przebóstwiania) człowieka. Humanizacja boskości to nic innego jak negacja istnienia Transcendencji, co wpisuje się we współczesną krytykę wszelkiego rodzaju metafizyki i sprowadzenie rozumienia religii do aspektu czysto ludzkiego. Religia nie jest relacją do Boga osobowego, a jest jedynie ewentualną przestrzenią osobistego rozwoju. Nadal istnieją ludzie, przyjmujący istnienie rzeczywistości wykraczającej poza ten porządek, ale coraz częściej

³⁰³ Zob. P. Ricœur, *Życie aż do śmierci oraz fragmenty*, tłum. A. Turczyn, Kraków 2007.

³⁰⁴ A. Comte-Sponville, *Duchowość ateistyczna*, dz. cyt., s. 205.

³⁰⁵ L. Ferry, *Człowiek-Bóg czyli o sensie życia*, tłum. A. Miś, H. Miś, Warszawa 1998. Poglądy na temat religii można także odnaleźć w innych pracach tego francuskiego myśliciela np. L. Ferry, L. Jerphagnon, *La Tentation du christianisme*, Paris 2009, L. Ferry, *Jak żyć*, tłum. E. Aduszkiewicz, Warszawa 2011, L. Ferry, M. Gauchet, *Le Religieux après la religion*, Paris 2004.

„porzucają tradycyjne dogmaty i zwracają się w stronę ideologii praw człowieka”³⁰⁶. Ewidentnie chociażby, kiedy spojrzemy jak wybiórczo, nawet ludzie praktykujący, traktują zakazy i nakazy Kościoła w kwestiach moralnych. Ferry twierdzi, że propozycja prymatu prawdy w sensie prawd moralnych nad wolnością, zawarta choćby w encyklice Jana Pawła II *Veritatis Splendor*, jest nie do przyjęcia dla współczesnego człowieka. Problemy moralne nie są już rozpatrywane z perspektywy teologicznej, lecz jedynie ogólnoludzkiej. Humanizacja boskości, czyli sprowadzenie wymiaru religijnego tylko i wyłącznie do perspektywy horyzontalnej jest jednak całkowitym zanegowaniem istoty religii. Ferry proponuje zastąpienie duchowości religijnej, która i tak, jego zdaniem, nie odwołuje się już do Boga osobowego, „nową duchowością”, tożsamą z uświęceniem i człowiekiem. Mamy bowiem do czynienia dzisiaj nie z wzrostem nihilizmu, jak czasami twierdzą przedstawiciele tradycyjnych religii, zwłaszcza chrześcijańskich, czy bezbożności, lecz z autentycznym powrotem do etyki i do tradycyjnych wartości³⁰⁷. Według Ferry’ego zasadniczym rysem „nowej duchowości” jest także koncepcja świętości, ale specyficznie definiowana, w całkowicie odmienny sposób niż w narracjach religijnych. Świętość sprowadza się ostatecznie do podkreślenia wręcz sakralnego charakteru godności człowieka. Jest ona właściwie jedyną wartością, za którą ludzie są w stanie oddać swoje życie. Ponieważ dzisiaj człowiek nie jest wcale skłonny poświęcić swojego życia dla państwa, Boga czy jakiejś ideologii. Jedynie drugi człowiek, którego kochamy, może wyzwolić w nas postawę poświęcenia, włącznie z oddaniem za niego życia. Jest to „sakralizacja (przebóstwienie) człowieczeństwa”, która zakłada „przejście od tego, co można by nazwać ‘transcendencją wertykalną’ (są to byty zewnętrzne i ważniejsze od jednostki, usytuowane, by tak rzec ponad nią), do ‘transcendencji horyzontalnej’ (transcendencji innych ludzi względem mnie samego)”³⁰⁸. „Inny”, choć najczęściej jest to mój „Bliski” staje się podstawowym wyznacznikiem relacji etycznych. Myśl współczesna, zdaniem Ferry’ego odrzuca z zasady jakąkolwiek

³⁰⁶ L. Ferry, *Człowiek-Bóg czyli o sensie życia*, dz. cyt., s. 46.

³⁰⁷ Por. tamże, s. 78.

³⁰⁸ Por. tamże, s. 89.

próbę „sakralnego” uzasadnienia charakteru godności człowieka. Z czego czerpie ona swoje ostateczne uzasadnienie? Czy godność człowieka nie ma swojego ontycznego – transcendentnego uzasadnienia? Tych pytań Ferry nie stawia.

Ferry’ego jednak, nie odcina się całkowicie od systemów religijnych. Jego duchowość czerpie także z chrześcijaństwa. W publikacji *La Tentation du christianisme*³⁰⁹, stara się opisać procesy jakie zachodzą pomiędzy chrześcijaństwem a cywilizacją Zachodu. Z jednej strony wiara chrześcijańska przestała funkcjonować w przestrzeni publicznej, coraz częściej sprowadzana jest do sfery prywatnej, ale z drugiej strony jest nadal silną tradycją, która stoi u korzeni naszej kultury. Nie można więc chrześcijaństwa ani ignorować, ani pomijać we współczesnym dyskursie, ponieważ eliminacja odniesienia do chrześcijaństwa prędzej czy później doprowadzi do „dekulturyzacji” Europy. Ferry, podobnie jak historyk Jerphagnon, stara się prześledzić wpływ chrześcijaństwa na tradycję grecką, aby z tej perspektywy odnaleźć ewentualną możliwość nowego sposobu obecności chrześcijaństwa we współczesnym społeczeństwie. Zdaniem Jerphagnona, z którym polemikę prowadzi Ferry, o „sukcesie” chrześcijaństwa w czasach starożytnych zadecydował pragmatyzm rzymski (nowa religia zdolna do zjednoczenia imperium), ale także całkowicie odmienna koncepcja religijności, która odwoływała się do indywidualnego świadectwa, posuniętego nawet do męczeństwa. Natomiast według Ferry’ego konfrontacja filozofii greckiej i chrześcijaństwa dotyczyła przede wszystkim płaszczyzny intelektualnej. „Rewolucja chrześcijańska” stała w opozycji do dwóch nurtów obecnych w filozofii greckiej, po pierwsze świat, nawet jeśli zawiera w sobie harmonię, to jednak jest bezosobowy, a po drugie cel życia zawiera się w doczesności, w dobrym życiu, a nie w poszukiwaniu życia wiecznego. Samo życie w harmonii z kosmosem pozwala na przezwycięzenie lęku przed śmiercią. Chrześcijaństwo ze swej strony, zrywa z tą tradycją na trzech zasadniczych polach: teorii, moralności i zbawienia. Na płaszczyźnie teoretycznej to przede wszystkim spersonalizowanie kosmosu jest dziełem nowej religii, nie jest on już rządzony bezosobowymi zasadami, lecz staje się

³⁰⁹ L. Ferry i J. Jerphagnon, *La Tentation du christianisme*, Paris 2009.

przeniknięty miłością, czego wyrazem jest chociażby idea Wcielenia. Co więcej, takiego świata nie da się już poznać rozumem, wymaga już nie tylko teoretycznego poznania, lecz wiary, czyli aktu zaufania do Stworzyciela. Odebrana też zostaje pewna rola samej filozofii, przestała ona być pewnym „sposobem życia” i „ćwiczeniami duchowymi”, bo rolę tę przejęło całkowicie chrześcijaństwo. Filozofia, została ograniczona przez chrześcijaństwo tylko do analizy pojęć i przestała być poszukiwaniem mądrości. Z kolei na płaszczyźnie etycznej, rewolucja chrześcijańska, związana jest z przemianą bardzo zhierarchizowanego społeczeństwa greckiego przez wprowadzenie idei równości wszystkich ludzi wobec Boga. Człowiek, i to każdy, jest stworzony na obraz i podobieństwo, i nie ma znaczenia z jakiej klasy społecznej pochodzi. Była to największa rewolucja zaproponowana przez doktrynę chrześcijańską. Ostatnia zmiana dotyczy płaszczyzny soteriologicznej. Zbawienie, jako cel życia człowieka, dzięki chrześcijaństwu, staje się indywidualne i świadome. Zarówno w swojej przyczynie jak i przeznaczeniu – bo to Chrystus, jako osoba boska, zbawia, a adresatem propozycji zbawienia jest każdy człowiek. Radykalną nowością chrześcijaństwa jest także idea zmartwychwstania ciał, której podstawą jest bezinteresowna miłość praktykowana w tym życiu³¹⁰. Szkoda, że francuski myśliciel nie dostrzega, że również dzisiaj istotnym elementem religii chrześcijańskiej jest propozycja osobistego zbawienia, którego źródłem jest sam Bóg. Żadna „nowa duchowość”, nawet zdolna do ofiary z samego siebie, nie proponuje życia po śmierci. Nadzieja osobistego – indywidualnego zbawienia, rozumianego jako dalsze bytowanie w nowej rzeczywistości po śmierci, jest propozycją specyficznie religijną³¹¹. Duchowość niereligijna nie jest w stanie rozwiązać istotnego wyzwania dla każdej duchowości, religijnej czy ateistycznej, jakim jest zagadnienie śmierci człowieka.

Ferry w swojej koncepcji duchowości odwołuje się mimo wszystko do specyficznie rozumianej transcendencji, ale jest to „transcendencja w immanencji”. Tak pojmowaną przez Ferry’ego transcendencję mocno

³¹⁰ Por. tamże, s. 94.

³¹¹ Interesującą analizą różnych koncepcji zbawienia, zarówno religijnych i niereligijnych jest praca I. Ziemińskiego, *Życie wieczne. Przyczynek do eschatologii filozoficznej*, Poznań 2013.

skrytykował M. Gauchet. Ich wspólna książka *Le Religieux après la religion*³¹² odzwierciedla ich debatę, w której próbują sprecyzować swoje stanowiska w kwestii nowego wymiaru religijności. Ferry powtarza swoją tezę, że tradycyjna religia, która odwołuje się do Boga osobowego, i na tej podstawie chce tworzyć prawo moralne i budować społeczeństwo, jest w zaniku. Krytyka Transcendencji o charakterze osobowym jeszcze nie oznacza, że nie ma już ludzi wierzących i praktykujących tradycyjne religie, ale zdaniem Ferry'ego i tak sprowadza się to ostatecznie do zindywidualizowanych poglądów poszczególnych osób. Z taką diagnozą zgadza się M. Gauchet, ale różnice między nimi pojawiają się we wnioskach, jakie wysnuwają z opisu dzisiejszej religijności. Ferry próbuje uzasadnić, że „humanizacja boskości” i „uświęcenie człowieka”, procesy opisane powyżej, prowadzą do powolnego odkrywania transcendencji w immanencji. Jak ją rozumie? Sprowadza ją do konieczności przekraczania laickiej etyki, która w pewnych sytuacjach staje się bezradna, np. gdy chodzi o zagadnienia śmierci, cierpienia, sensu życia. Nie chodzi tutaj o odwołanie się do konkretnej religii, lecz do czegoś, co przekracza czysto doczesny wymiar. Transcendencja staje się horyzontem etycznym, ale o bardzo niesprecyzowanym charakterze. Niestety jest to pojęcie tak mgliste, że nie wiadomo co ma ostatecznie oznaczać. M. Gauchet jest bardziej niekonsekwentny, ponieważ nie akceptuje nawet takiej, bardzo nieokreślonej, transcendencji, bo – jego zdaniem – nadal ma ona cechy transcendencji religijnej. Ze swej strony proponuje zastąpić go „absolutem ziemskim”. Jak należy rozumieć to wyrażenie? Przede wszystkim jest to negacja transcendencji metafizycznej, a przekracza się jedynie pewne kategorie względem empirii, np. bezinteresowna miłość przekracza kategorię empiryczną, jakim jest poszukiwanie zysku. Pewne wartości transcendują inne. Jak stwierdza Ferry: „transcendencja wolności, że tak powiem, nie tylko istnieje w nas, lecz również poza nami: to nie my wymyślamy wartości, które nas

³¹² L. Ferry, M. Gauchet, *Le Religieux après la religion*, Paris 2003.

prowadzą i nami poruszają, to nie my, na przykład, wymyślamy piękno natury czy moc miłości”³¹³. One istnieją niezależnie od nas.

Interesująca jest także propozycja szwajcarskiego myśliciela Alaina de Botton, zaproponowana w jego pracy *Religion for Atheists*³¹⁴. Już na samym wstępie deklaruje, że nie interesuje go pytanie o prawdziwość religii, jego zdaniem „religia nie jest prawdziwa w żadnym przez Boga danym znaczeniu”³¹⁵. To pytanie nie ma sensu i w swojej pracy nie zamierza podejmować zagadnień związanych z istnieniem Absolutu, a co za tym idzie prawdziwością czy fałszywością twierdzeń religijnych. Ten problem zostawia innym myślicielom ateistycznym. Jego celem jest pokazanie, że religia może być użyteczna, interesująca, a nawet dająca pocieszenie. Co więcej, ateista jest w stanie zaczerpnąć z religii pewne idee i praktyki, i przenieść je do laickiego świata³¹⁶. De Botton wylicza elementy religijne, które mogą zainspirować człowieka niewierzącego, a są nimi: wspólnota, życzliwość, edukacja, czułość, pesymizm, perspektywa, sztuka, architektura, instytucje.

Wspólnota religijna może być wzorcem dla postaw, dzięki którym widzimy w drugiej osobie potencjalnego przyjaciela, a nie wroga. Niestety współczesność proponuje odmienną perspektywę, w której każdy jest zagrożeniem dla każdego. Dzięki przynależności religijnej ten, kto podziela przekonania religijne może oczekiwać pomocy i zrozumienia tylko dlatego, że jest członkiem takiej społeczności. Jest to w dzisiejszym świecie, zdaniem De Bottona, postawa coraz rzadsza, a religia w jakimś stopniu ją kontynuuje, i dlatego „nowa duchowość” nie miałaby się na niej wzorować³¹⁷.

Życzliwość, kolejny postulat duchowości ateistycznej de Bottona, to nic innego jak postulat przywrócenia życiu wymiaru etycznego, wyraźnie obecnego w systemach religijnych. Oczywiście nie chodzi tutaj o wprowadzenie np. etyki chrześcijańskiej jako systemu obowiązującego wszystkich, ale o zachowanie

³¹³ L. Ferry, *Jak żyć*, dz. cyt., s. 293.

³¹⁴ A. de Botton, *Religion for Atheists. A non-believers's guide to uses of religion*, London 2012, wersja e-book.

³¹⁵ Tamże, s. 10.

³¹⁶ Por. Tamże, s. 11.

³¹⁷ Por. Tamże, s. 42.

refleksji etycznej, która powinna stanowić ważny element refleksji indywidualnej i wspólnotowej³¹⁸.

Edukacja religijna może być także wzorcem dla ateistycznego społeczeństwa. Dlaczego? Ponieważ dostrzega nie tylko wiedzę, rozumianą scjentystycznie, ale troszczy się o rozwój całego człowieka, włączając w to troskę o ten element w człowieku, który religia nazywa duszą, a dzisiaj rozumiany jest raczej jako szeroko rozumiana duchowość³¹⁹.

Czułość, w religii chrześcijańskiej uosobiona chociażby w osobie Maryi, to następny element mogący zafascynować ateistę, to nic innego jak zwrócenie uwagi na emocjonalną stronę człowieka. Ona także jest ważna i nie może być zaniedbywana w nowoczesnej duchowości³²⁰.

Paradoksalnymi elementami, do których odwołuje się de Botton, to religijny pesymizm i perspektywa. Te dwa elementy uczą nas zdrowego dystansu do rzeczywistości³²¹. Niestety, ateizm jest czasami naiwnym stanowiskiem – przez wiarę w postęp, który ma wyeliminować wszelkie możliwe bolączki tego świata.

Dwa kolejne wzorce religijne, to sztuka i architektura. Zdaniem szwajcarskiego myśliciela współczesna sztuka, podobnie jak i architektura, przestały zachwycać i stały się niezrozumiałe dla człowieka, który nie jest biegły w tej materii. Sztuka przestała wzbudzać emocje, które łatwo są dzielone z innymi³²².

Ostatni postulat religii dla ateistów to przyjrzenie się religijnym instytucjom, skądinąd najbardziej krytykowanemu aspektowi każdej religii. De Botton dostrzega jednak ich pozytywny wymiar, to właśnie instytucje dają poczucie tożsamości i proponują ceremonie, za pomocą których urzeczywistnia się duchowość. Może warto byłoby zastanowić się nad podobnymi instytucjami w zlaicyzowanym społeczeństwie, twierdzi De Botton³²³.

³¹⁸ Por. tamże, s. 94.

³¹⁹ Por. tamże, s. 161-162.

³²⁰ Por. tamże, s. 165.

³²¹ Por. tamże, s. 187.

³²² Por. tamże, s. 207.

³²³ Por. tamże, s. 298.

Projekt De Bottona stworzenia religii dla ateistów jest interesujący, ale jak zauważa A. Draguła, jest to propozycja w gruncie rzeczy sakralna, choć niereligijna³²⁴. Jego interpretacja nie jest krytyką religii (skądinąd krytycznie ocenia współczesny świat i ateizm), ale nie ma w niej także dostrzeżenia wartości religii jako takiej. Religia zawiera elementy pozytywne, ale pod warunkiem, że zostaną one oderwane od jakiegokolwiek odniesienia do Transcendencji.

Podsumowując rozważania frankofońskich filozofów, można stwierdzić, iż proponowana przez nich nowa duchowość jest przede wszystkim rezygnacją z wiary w transcendentnego Boga i szukanie nieokreślonego *sacrum* (tego co święte, najwyższe) w immanencji. Jak pokazuje w swoich analizach A. Kubiak, tak pojmowana duchowość przejawia się w wielkim bogactwie możliwych aspektów, takich jak doświadczanie sztuki i natury, doświadczenie życia po życiu, idee uzdrawiania, zaczerpnięte z medycyny komplementarnej, świecka myśl (np. nauka), działalność na rzecz zwierząt czy przeżycia oceaniczne jedności ze wszechświatem³²⁵. Nowa duchowość staje się dzisiaj popularną alternatywą dla duchowości religijnej. Nie należy jednak traktować obu duchowości jako zbiorów rozłącznych, obie te duchowości nie muszą ze sobą rywalizować. Systemy duchowego rozwoju związane z konkretnymi wyznaniem zawsze będą dostarczać inspiracji nawet dla duchowości ateistycznych. Ta ostatnia z kolei może wskazać, że poza religiami także istnieje duchowość, mogąca rozwijać człowieka. Poza religią nie ma tylko nihilizmu, jak starają się to czasami ukazać obrońcy starego porządku religijnego, czasami są rzeczywistości niemniej bogate i ubogające.

Ledure odrzuca powrót do systemów metafizycznych, podkreślając wielokrotnie, iż nie ma możliwości budowania nowej, otwartej religijności na systemach, które nie uwzględniają nowożytności. Z drugiej strony konsekwentnie broni obecności Transcendencji, rozumianej w sposób osobowy i religijny, uważając, że ateizm, czy nowa duchowość to nie są rozwiązania, które

³²⁴ Por. A. Draguła, *Ateistyczna imitacja religii?*, „Więź” (2018)2, wersja e-book.

³²⁵ Por. A. Kubiak, *Duchowość Nowej Ery*, „Studia Socjologiczne” 1(2002), s. 45.

w sposób konieczny trzeba przyjąć. Swoją propozycję, jak twierdzi, buduje na nowej antropologii, także religijnej, którą trzeba wypracować w dialogu z czasami nowożytnymi.

Rozdział III Transcendencja w cielesności

Punktem wyjścia rozważań Ledure'a, dotyczących możliwości odnalezienia się religii we współczesnym świecie, jest akceptacja „zwrotu antropologicznego”, a dokładniej roli jaką cielesność powinna odgrywać w rozumieniu zarówno człowieka, jak i Transcendencji. Dla człowieka, cielesność jest jedyną przestrzenią w jakiej może on istnieć. Życia nie da się oddzielić od ciała więc, co podkreśla Ledure, człowiek nabiera pełnego sensu dopiero w ciele, poprzez ciało. Nie jesteśmy bytami duchowymi, bezcielesnymi, lecz bytami ucieleśnionymi³²⁶. Jednocześnie cielesność jest tą sferą człowieka, w rozumieniu której zaszły największe zmiany wraz z nastaniem nowoczesności, a zarazem to właśnie ona zadecydowała o zmianach jakie zaszły w religijności współczesnych ludzi.

Według francuskiego myśliciela problem, który trzeba dzisiaj rozwiązać, dotyczy odwrócenia się antropologii współczesnej od fenomenu religijnego, ponieważ antropologia religijna proponuje dyskurs tylko negatywny, deprecjonujący ciało, co z góry skazuje na ich wzajemny konflikt.

Ledure podkreśla, że relacja człowieka do swojego ciała jest dwojaka, z jednej strony to człowiek posiada i kieruje swoim ciałem, z drugiej to cielesność posiada człowieka, ponieważ poza nią człowiek nie może egzystować³²⁷. Ciało stanowi o naszej całości i integralności. Jest ściśle powiązane z naszą podmiotowością.

³²⁶ SD, s. 63.

³²⁷ SD, s. 64.

3.1. Paradygmat metafizyczny ciała

Zasadniczym rysem i jednocześnie punktem wyjścia filozofii ciała Ledure'a jest krytyka metafizycznej interpretacji cielesności. Niestety nie znajdziemy nigdzie, w licznych komentarzach do metafizyki, obecnych w pracach tego francuskiego filozofa, co dokładnie Ledure rozumie pod tym pojęciem. Można mieć wrażenie, że całość filozofii od starożytności do czasów nowożytnych, to dla francuskiego myśliciela systemy metafizyczne, a przecież interpretacje ciała, zaczynając od Platona, poprzez św. Tomasza z Akwinu, a kończąc chociażby na filozofii Kartezjusza różnią się między sobą bardzo istotnie³²⁸.

Zarzut podstawowy, jaki Ledure kieruje pod adresem systemów metafizycznych, to przede wszystkim utrzymywanie systemu dualistycznego: ciało-dusza; to, co widzialne - to, co niewidzialne; zmysłowe-duchowe; śmiertelne-nieśmiertelne³²⁹. Najlepszym przykładem jest oczywiście filozofia Platona i jego przeciwstawienie ciało-duch, co Ledure ilustruje schematem³³⁰, odwołując się do tekstu z *Fedona* 80, a-b:

<i>Gdy ciało i dusza są razem</i>	
Ciało	Dusza
Podporządkowuje się ciału	Kieruje ciałem
<i>Gdy rozpatrywane są same w sobie</i>	
Ciało	Dusza
przypomina o tym, co śmiertelne, jest więc:	przypomina o tym, co boskie, jest więc
- śmiertelne	- nieśmiertelna
- irracjonalne	- racjonalna
- wielorakie	- jedna

³²⁸ Zob. np. J.-M. Roux, *Le corps. De Platon à Jean-Luc Nancy*, Paris 2011.

³²⁹ SD, s. 34.

³³⁰ SD, s. 34-35.

Według Ledure'a w filozofii Platona ciało i dusza odsyłają do siebie wzajemnie, symetrycznie, ale tylko w sposób negatywny, tzn., że dusza afirmuje to, co neguje ciało. Streszczeniem podejścia metafizycznego jest prosty sylogizm:

- a) To, co boskie nadaje wartość wszystkiemu,
- b) Dusza bardziej przypomina boskość niż ciało,
- c) A więc to dusza nadaje wartość ciału³³¹.

Zdaniem Ledure'a powyższy sylogizm streszcza istotę metafizyki. Po pierwsze, metafizyka według niego zakłada istnienie rzeczywistości transcendentnej, ale już z tym sformułowaniem użytym przez francuskiego filozofa należałoby podjąć polemikę. Czy rzeczywiście systemy metafizyczne, zwłaszcza metafizyki klasycznej, *zakładają* istnienie Transcendencji w punkcie wyjścia? Czy jednak wskazanie na konieczność istnienia takiej rzeczywistości nie jest wynikiem analizy rzeczywistości, która domaga się koniecznościowego wyjaśnienia racji swego istnienia? Dla Zdybickiej, która w swoich pracach odwołuje się do klasycznej metafizyki, pytanie o istnienie Boga nie pojawia się w filozofii bytu wprost, lecz jest zagadnieniem wtórnym. Poznanie rzeczywistości rozpoczyna się od dostrzeżenia faktycznie istniejących bytów, które w analizie filozoficznej okazują się bytami przygodnymi – tzn. takimi, których istnienie nie utożsamia się z ich istotą, a przez to wymagają zewnętrznej racji tego, że istnieją. Byty, które ze swej natury nie muszą istnieć, domagają się wskazania przyczyn, dzięki którym istnieją. Punktem wyjścia w poznaniu metafizycznym nie jest więc Absolut, lecz analiza i interpretacja pozapodmiotowej rzeczywistości dostępnej w naturalnym poznaniu zmysłowym³³². Metafizyka *nie zakłada* istnienia Transcendencji, lecz wskazuje na konieczność przyjęcia takiej interpretacji rzeczywistości jako końcowego wyniku swoich analiz.

Po drugie, sylogizm w punkcie *b* dokonuje dowartościowania duszy względem ciała. Dusza jest bardziej boska niż ciało, co w konsekwencji

³³¹ SD, s. 36.

³³² Z. J. Zdybicka, *Bóg czy sacrum?*, dz. cyt., s. 24-25.

doprowadzi do całkowitej dewaloryzacji cielesności w systemach metafizycznych. Ciało zostaje pozbawione wartości, do tego stopnia, jak u Platona, iż powinno całkowicie zniknąć³³³. W klasycznej metafizyce cielesność nie jest wartościowa, ani źródłem wartości, ponieważ to, co istotnie najważniejsze czy wieczne, pochodzi nie z cielesności, ale z tego, co jest poza nią, z transcendencji. Ciało jest zupełnie nieme, nie ma nic do powiedzenia, nie jest nosicielem żadnej treści, a co więcej, jest jedynie przeszkodą w realizacji pełnego zjednoczenia z rzeczywistością Transcendentną. Milczenie cielesności w metafizyce jedynie wzmacnia milczenie Boga względem człowieka, którego doświadcza współczesny człowiek.³³⁴ Tradycyjna metafizyka nie uznaje żadnej pozytywnej instancji ciała, jest ono tylko i wyłącznie dewaloryzacją elementu boskiego w człowieku, czyli duszy. Ciało zostaje pozbawione jakiegokolwiek znaczenia. Metafizyka, a w konsekwencji także chrześcijaństwo zatracą swój sens, ponieważ nie jest w stanie przemówić do człowieka, który dzisiaj potrzebuje uwzględniania elementu cielesnego³³⁵.

Religia, w swojej istocie oznacza relację egzystencjalną pomiędzy człowiekiem i boską transcendencją, rozumianą przynajmniej w chrześcijaństwie, jako Transcendencję osobową. Zdaniem Ledura klasyczna metafizyka dostrzegała od razu w samym człowieku element ponadzmysłowy, pochodzenia boskiego – duszę. Ale taka interpretacja człowieka jest bardzo problematyczna, ponieważ zakłada wcześniejszy element duchowy. Problemатyczny nie jest sam wymiar duchowy, lecz fakt, że jest on uprzedni w stosunku do cielesności. Nie tylko prowadzi do dualistycznego rozumienia człowieka, gdzie jeden element oddziałuje na drugi, lecz w takim rozumieniu człowiek staje się bytem zhierarchizowanym, w którym to, co duchowe odwołuje się to tego, co cielesne. Dusza, poprzez swoją uprzedniość ontologiczną, staje się zasadą etyczną tego, co cielesne. Cielesność w takiej perspektywie nie stanie się nigdy podstawowym elementem, nadającym znaczenie człowiekowi, co więcej o czym była mowa w rozdziale pierwszym i drugim, nie ma możliwości

³³³ SD, s. 38.

³³⁴ SD, s. 69-70.

³³⁵ SD, s. 65-66.

pogodzenia przesłania religijnego z nowym rozumieniem człowieka. Religia staje się elementem alienującym. Oświecenie doprowadziło do sytuacji, w której człowiek sam z siebie jest panem swojego życia i przeznaczenia, a odwoływanie się do perspektywy religijnej, to przejaw dzieciństwa lub młodości w rozwoju ludzkości. W ujęciu jeszcze bardziej radykalnym, wszelkie odwoływanie się do Boga, to nic innego jak odwracanie się od właściwego powołania człowieka. Dla Ledure'a nie ulega wątpliwości, że cywilizacja zachodnia podważa współcześnie religijną perspektywę przeznaczenia człowieka, ponieważ religia odwołuje się do błędnie rozumianego człowieka³³⁶.

Podobnie jak w przypadku przyjęcia założenia metafizyki o istnieniu Transcendencji, podobnie w interpretacji metafizycznego wymiaru cielesności Ledure dokonuje dużych uproszczeń, które jednak z jego perspektywy mają konkretny cel. Wskazują na radykalny kontrast pomiędzy interpretacją metafizyczną, a zwrotem antropologicznym w czasach nowożytnych, który dowartościowuje cielesność i czyni z niej konstytutywny element rozumienia człowieka. Już sama interpretacja Platona, zaproponowana przez Ledure'a, jest dużym uproszczeniem, czy wręcz wypaczeniem myśli starożytnego filozofa, chociażby z tej racji, iż pomija inne możliwe interpretacje cielesności w filozofii platońskiej. Np. zdaniem Roux ciało według Platona spełniało ważne funkcje i nie pełniło tylko roli ograniczającej naszą duszę. Właśnie zmysły cielesne umożliwiały duszy poznanie rzeczy takimi jakie one są, były konieczną drogą prowadzącą do poznania prawdy³³⁷. Podobnie z metafizyczną interpretacją ciała. Czy rzeczywiście klasyczna metafizyka całkowicie deprecjonuje ciało? Wystarczy dokonać przeglądu stanowisk tomistycznych, aby dostrzec, że zagadnienie to jest o wiele bardziej złożone³³⁸. Jak zauważa chociażby Krąpiec rozwiązanie św. Tomasza z Akwinu unika skrajności zarówno Platona (jedynie dusza stanowi człowieka), jak i Arystotelesa (dusza jako konsekwencja

³³⁶ Por. TR, s. 86-87.

³³⁷ Por. S. Roux, *Le statut du corps dans la philosophie platonicienne*, w: *Le corps*, red. J.-Ch. Goddard, Paris, 2005, s. 27.

³³⁸ Zob. np. P. Milcarek, *Teoria ciała ludzkiego w pismach św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1994. Autor nie tylko rekonstruuje poglądy Akwinaty dotyczące ciała, ale dokonuje oceny większości współczesnych stanowisk tomistycznych w tej kwestii.

organizowania się materii), a jedynie podkreśla samowiedzę o „ja”, które jest zarówno immanentne w aktach „moich”, jak i transcendentne wobec nich. Dusza stanowi o doskonałej jedności człowieka, jest jedyną organizatorką ciała. Dusza działa jako forma ciała i dlatego każdy akt ludzki nacechowany jest także materialnością. Ciało „jako materia nieustannie organizowana dla celów jaźni, ‘objawia’ jaźń na zewnątrz właśnie jako czynnik istotny człowieka. Człowiek działa poprzez ciało, które jest racją konieczną zaistnienia samej duszy oraz jest współczynnikiem wszelkiego ludzkiego działania jako ludzkiego³³⁹. Ciało nie jest więc całkowicie deprecjonowane i odrzucane w systemach metafizycznych, jak zakłada Ledure, lecz należy do „istoty człowieka, jako materia właściwa wraz z przenikającymi ją własnościami transcendentalnymi i zapodmiotowanymi przez nią określonymi przypadłościami (należna ilość, średnia jakość), ukomponowanymi w części i organy”³⁴⁰. Niestety tych elementów nie dostrzega Ledure, dla niego metafizyka – rozumiana jako bliżej nieokreślony system, deprecjonujący ciało, narzuca tylko duchową interpretację człowieka, tylko ten element ma i powinien mieć znaczenie w rozumieniu podmiotu. Ledure stwierdza, że jest to nieakceptowalne uproszczenie w rozumieniu człowieka i proponuje twierdzenie przeciwne, tylko ciało jest tym, co posiada znaczenia w człowieku, to cielesność jest najbardziej istotna dla człowieka i w człowieku³⁴¹.

Według Ledure’a czynnikiem pozafilozoficznym, który przyczynił się do uwolnienia ciała z jego metafizycznych ograniczeń i pozwolił na lepsze jego zrozumienie i dowartościowanie był postęp medycyny. Miał on ogromny wpływ na zrozumienie, a jednocześnie na przekształcenie zachowań seksualnych człowieka. Środki medyczne, pozwalające regulować płodność, pozwoliły na oderwanie seksualności od jej zasadniczej funkcji jaką była prokreacja. Seksualność stała się sposobem, wyrażenia i realizacji samego siebie. Stała się językiem autentycznych interpersonalnych relacji cielesnych. Etyka, która ograniczała seksualność do płodności, stała się etyką alienującą. Dlatego taka

³³⁹ M. A. Krąpiec, *Ciało ludzkie*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozoficzna*, red. A. Maruniarczyk i inni, t. 2., Lublin 2004, s. 176-186.

³⁴⁰ P. Milcarek, *Teoria ciała ludzkiego w pismach św. Tomasza z Akwinu*, dz. cyt., s. 202.

³⁴¹ SD, s. 65.

etyka jest odrzucana, a wraz z nią jej metafizyczne i religijne zaplecze³⁴². Współczesna praktyka społeczeństw zachodnich jedynie potwierdza, że nawet ludzie praktykujący w dużej większości nie kierują się normami tradycyjnej religii w kwestiach seksualnych. Nastąpiło tu kulturowe pęknięcie, a kwestie teologiczne w tej dziedzinie ustąpiły praktykom człowieka współczesnego, który całkowicie ignoruje założenia religijne³⁴³.

Dla Ledure'a szczególnie chrześcijaństwo nie potrafi dostrzec, zachodzących procesów w postrzeganiu cielesności. Ciało zawężone do sfery zmysłowej jest postrzegane jako przeciwieństwo racjonalności, która definiuje człowieka, co w konsekwencji prowadzi do wniosku, że seksualność, jako całkowicie powiązana z rzeczywistością cielesną, jest postrzegana jako to, co sprzeciwia się duchowości. Staje się symbolem grzechu i zerwania więzi między Bogiem, a człowiekiem. Jedynym wyjściem z tej sytuacji jest zredukowanie seksualność do struktury ściśle naturalnej, jaką jest prokreacja. Ledure proponuje jednak inne rozwiązanie, cielesność człowieka a z nią seksualność jest przede wszystkim częścią człowieka, którą trzeba odnieść do racjonalności, ponieważ człowiek w swojej strukturze cielesnej jest zawsze albo mężczyzną albo kobietą. Zrozumienie siebie przechodzi przez to rozróżnienie, które zawiera afirmację płci seksualności w sobie³⁴⁴. Najmocniej związek z seksualnością i racjonalnością widać jednak w roli, jaką cielesność i seksualność odgrywają w budowaniu i wyrażaniu naszej relacyjności, albowiem „seksualność pokonuje drogę do siebie przez relację do innego. Jest przede wszystkim relacją międzyludzką; nie odnosi się więc do porządku natury”³⁴⁵. Przez seksualność wyraża się najgłębsza prawda o wymiarze relacyjnym człowieka, którego nie można sprowadzać tylko do wymiaru prokreacyjnego i reprodukcyjnego. Ciało ma fundamentalne znaczenie dla relacji miłości i nie można go niczym zastąpić, czułość wyrażana i doświadczana w cielesności jest integralną częścią każdej

³⁴² Por. TR, s. 88.

³⁴³ Zob. np. D. Kozłowska, *Życie seksualne polskich katolików*, „Znak”, (2018)756, s.6-13.

³⁴⁴ TR, s. 21.

³⁴⁵ TR, s. 21-22.

głębszej relacji³⁴⁶. Ciało nabiera swojego właściwego znaczenie w relacji z drugim człowiekiem, dzięki tej relacji dopiero uzyskujemy pełną wiedzę o naszej cielesności³⁴⁷.

Czy jednak interpretacja Ledure'a nie jest ponownie zbyt jednostronna? Czy rzeczywiście chrześcijaństwo: po pierwsze należy utożsamić z neoplatonizmem, a po drugie czy nie ma innych możliwych interpretacji ciała z punktu widzenia religii chrześcijańskiej? Oczywiście w historii doktryny chrześcijańskiej można wskazać na wiele interpretacji neoplatońskich, które były anty-cielesne i deprecjonujące ciało. Tendencje te można wskazać zarówno u ojców Kościoła, ojców pustyni, czy nawet u św. Augustyna. Niewątpliwie duży wpływ na dualistyczną interpretację człowieka miały nurty gnostyckie, których poglądy były obecne w naukach Marcjona, w doketyzmie. Według tych ostatnich nawet Jezus miał ciało tylko pozorne, a zmartwychwstanie dotyczyło tylko duszy, a nie ciała. Trudno odtworzyć całą historię złożonych interpretacji cielesności, z punktu widzenia chrześcijaństwa, bo nie jest to zasadniczy cel tej pracy. Warto jednak wskazać, że nastąpiła istotna zmiana w XX wieku, której Ledure zdaje się nie chce dostrzec, co o tyle wydaje się dziwne, że na gruncie francuskim religijno-filozoficzna rehabilitacja cielesności jest bardzo wyraźna³⁴⁸. Przede wszystkim zmiana paradygmatu interpretacji ciała została zaproponowana przez Jana Pawła II³⁴⁹, i jak twierdzi Weigel „jeśli teologia Jana Pawła II zostanie tak poważnie potraktowana, jak na to zasługuje, może się okazać przełomowym momentem w wypędzaniu z katolickiej teologii moralnej manichejskiego demona wraz z jego deprecjonowaniem płciowości człowieka”³⁵⁰.

³⁴⁶ Zob. J. Etelain, *La caresse philosophe*, „La Deleuziana” (2017)6, s. 40-47.

³⁴⁷ Por. J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, Kraków 2013, s. 32.

³⁴⁸ Zob. np. *Glorifiez Dieu dans votre corps*, éd. Ph. Barbarin, Paris 2010; F. Hadjadj, *La Profondeur des sexes : Pour une mystique de la chair*, Paris 2008; E. Falque, *Triduum philosophique*, Paris 2015; T. Anatrella, *L'amour et préservatif*, Paris 1995. Na gruncie polskim interesującą w tym temacie jest monografia: I Mroczkowski, *Osoba i cielesność. Moralne aspekty teologii ciała*, Płock 1994.

³⁴⁹ Zob. Jan Paweł II, *Męczyzną i niewiastą stworzył ich*, Watykan 1986.

³⁵⁰ G. Weigel, *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, tłum. M. Romanek, M. Tarnowska i in., Kraków 2005, s. 433.

3.2. Paradygmat nowożytny ciała

Najważniejsza zmiana w podejściu do ciała ludzkiego nastąpiła w czasach nowożytnych, a w pełni została rozwinięta i ugruntowana we współczesności. Dla Ledure'a punktem wyjścia nie jest filozofia Kartezjusza³⁵¹, bo jego filozofia nadal jest myśleniem dualistycznym, lecz filozofia Nietzschego, dla którego ciało jest zasadniczym, czy wręcz jedynym, sposobem rozumienia człowieka.

Nietzsche według Ledure'a odegrał zasadniczą rolę w rozumieniu cielesności, głównie dzięki krytyce i odrzuceniu interpretacji platońskiej, a w konsekwencji także chrześcijańskiej³⁵². Nietzsche proponuje, jak nazywa to Ledure'a, „nową poezję” ciała³⁵³. Zaslugą filozofii niemieckiego myśliciela jest przede wszystkim zwrócenie uwagi na konieczność podjęcia na nowo refleksji nad ciałem człowieka, albowiem zanim zacznie się obrona cielesności, trzeba zapytać i przemyśleć czym ono jest w swojej istocie³⁵⁴. Ciało jest bowiem nie tylko kluczem do zrozumienia człowieka lecz także otaczającej nas rzeczywistości, gdyż pozwala na zrozumienie i odkrycie całej różnorodności świata. Ciało nie jest jedno, ono ukazuje całe bogactwo i różnorodność życia.

Ledure przypomina podstawową tezę Nietzschego, iż człowiek jest tylko cielesnością i niczym więcej. U Nietzschego utożsamienie jaźni ludzkiej z instynktami i popędami, które jako podstawowe siły życiowe, ugruntowane są w organizmie ludzkim, prowadzi do uznania ciała za jedyne źródło wszystkich funkcji życiowych. Ciało pojmowane jest w całej swej integralności, zarówno ze swoim pięknem, brzydotą, cierpieniem oraz śmiertelnością³⁵⁵. „Ciałem jestem w

³⁵¹ Zob. na temat filozofii ciała u Kartezjusza, M. Drwięga, *Ciało człowieka. Studium z antropologii filozoficznej*, Kraków 2005, s. 13-44.

³⁵² LN, s. 13.

³⁵³ SD, s. 40.

³⁵⁴ P. Wotling, *Entente de nombreuses âmes mortelles. L'analyse nietzschéenne du corps*, w: *Le corps*, éd. J.-Ch. Goddard, Paris, 2005, s. 170.

³⁵⁵ Nota bene dzisiejszy kult cielesności, koncentrujący się na młodości, wyglądzie zewnętrznym naszego ciała i sprawności fizycznej, niewiele ma wspólnego z rozumieniem ciała u Nietzschego. Zob. np. Y. Constantimides, *Le nouveau culte du corps. Dans les pas de Nietzsche*, Paris 2013.

całości i niczym poza tym, a dusza to tylko nazwanie czegoś w ciele³⁵⁶. Duch, rozum, świadomość są jedynie przejawami cielesności, jego symboliczną mową, wyrazem funkcjonalnego rozwoju, przez który ciało zatraciło swój pierwotny, materialny charakter, przybrało uduchowione oblicze, jednak nie przestało być ciałem. Bo jak twierdzi Nietzsche „Za twoją myślą i uczuciem, bracie mój, stoi mocarny rozkazodawca, nieznany mędrzec – zwie się on ‘Jaźń’. W twoim mieszka ciele, twoim jest ciałem”³⁵⁷.

Nietzsche zerwał z porządkiem jaki ustanowił Platon. Ledure proponuje następującą analizę zdania pochodzącego z „To rzekł Zaratustra”³⁵⁸:

	a	b	c
A	Leib	bin	ich
B	ganz	und	gar
C	und	nichts	ausserdem

a	b	c
Corps	suis	je
tout	et	totalement
et	rien	outré ³⁵⁹

	a	b	c
A	Ciałem	jestem	(ja)
B	w całości	i	(zupełnie)
C	i	niczym	poza tym

„Ciałem jestem w całości i niczym, poza tym”³⁶⁰, temu zdaniu francuski filozof poświęca liczne strony swoich książek. Analizuje je, przytaczając w dwóch językach, w oryginale i we francuskim tłumaczeniu. Według najnowszego polskiego tłumaczenia książki Nietzschego zdanie to brzmi, tak jak powyżej, jednak polscy tłumacze nie oddali całości sensu, który zawierają zdania francuskie i niemieckie. Ledure rozpiął to zdanie na trzy części A, B i C, co w przypadku polskiego odpowiednika, wymagało dopisania brakujących słów w nawiasie. Każda z tych części przyjmuje jedno stwierdzenie, które z kolei można

³⁵⁶ F. Nietzsche, *To rzekł Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tł. S. Lisiecka, Z. Jaskuła, Warszawa 1999, s. 40.

³⁵⁷ F. Nietzsche, *To rzekł Zaratustra*, dz. cyt., s. 41.

³⁵⁸ Por. SD, s. 40-47.

³⁵⁹ SD, s. 40.

³⁶⁰ F. Nietzsche, *To rzekł Zaratustra*, dz. cyt., s. 40.

podzielić na trzy podelementy: a, b i c. Ledure, nawiązuje tutaj do symboliki cyfry 3, która oznacza pełnię, a 3×3 definiuje panowanie totalności, powstała w ten sposób figura to perfekcyjny kwadrat, który jest symbolem „przestrzeni uniwersalnej”.

Element A to grupa czasownikowo-twierdząca: „ciałem jestem (ja)” i poprzez odwołanie do czasownika „być”, nawiązuje do ontologii. Grupy B i C to elementy przysłówkowe. Pierwsza z nich wzmacnia grupę A, podkreślając jedność i tożsamość. Natomiast grupa C posługuje się negacją, negując wszystko, co nie jest A i podkreślając w ten sposób, że nie ma nic poza A. Ledure kończy te rozważania, podsumowując swoje analizy w następujący sposób: „A jest dzięki B; A jest totalnością i przez C nic nie jest poza A. Jest tylko A”³⁶¹. Zdanie oznaczone w analizach Ledure’a jako B, „w całości i zupełnie”, podkreśla autonomię i integralność tej cielesnej przestrzeni. „Ciało zajmuje całość przestrzeni ludzkiej; tą przestrzenią jest ja. (...) Całością człowieka jest ciało, i cielesność oznacza całość człowieka”³⁶². Z kolei wyróżniona przez Ledure’a część omawianego zdania, oznaczona jako C, „i niczym poza tym”, ma pełnić funkcję wykluczenia. Jest to odwrotna sytuacja niż w przypadku metafizyki. Ledure zauważa, że gdy w metafizyce dochodzi do negacji ciała, to dlatego, że ważniejsze od niego ma być otwarcie na coś, poza nim. Tutaj negacja nie koncentruje się na samej sobie, jak pisze Ledure, ale pozostaje w pewnym sensie negatywna, to znaczy niezdolna do jakiegokolwiek afirmacji. Przez to jest konsekwentna, nic z niej nie wynika, ponieważ ciało jest całością, nic nie jest poza ciałem. Taka afirmacja wymaga zanegowania wszystkiego innego niż ciało. Nie ma miejsca na jakąkolwiek inną przestrzeń niż ta cielesna³⁶³.

Pozostaje więc do przeanalizowania jedno zdanie: „ciałem jestem (ja)”. Polskie tłumaczenie dokonane przez S. Lisiecką i Z. Jaskulę mogłoby, podobnie jak francuski przekład zawierać na końcu zdania zaimek „ja”, bez obawy o popełnienie błędu gramatycznego. Według Ledure’a tylko takie tłumaczenie

³⁶¹ Por. SD, s. 42.

³⁶² SD, s. 46.

³⁶³ Por. SD, s. 47.

zawiera sens niemieckiego oryginału. Zdanie „Ja jestem ciałem” byłoby powtórzeniem Platońskiego dualizmu, z którym mieliśmy do czynienia chociażby w przytaczanym fragmencie *Fedona*. Grupa werbalna „ja jestem ciałem” (*je suis un corps*) oznajmia fałszywą tożsamość, ponieważ zakłada dualizm, czyni ciało atrybutem podmiotu, uważając je za dwa różne elementy, poprzez przyznanie ciału przyimka „un”. Język polski, poprzez brak przyimków nieokreślonych, nie jest w stanie oddać tego sensu, ale Ledure ma na myśli to, że użycie „un” nadaje ciału sensu nieokreślonego, niezdeterminowanego, jest ono tylko dodane do „ja” i nigdy nie może się z nim identyfikować, nigdy nie będzie tym „ja”. W ten sposób tworzy się nieprzezwycięzalny dystans między ciałem a „ja”³⁶⁴. Z kolei propozycja Nietzsche’a jest wolna od tego problemu, dzięki temu, że nie jest posłuszna żadnej regule gramatycznej i odcina się od metafizyki. Ledure stwierdza, że fundamentem wszelkiej metafizyki jest posłuszeństwo regułom gramatyki. Nawiązując do tradycji judeo-chrześcijańskiej, Ledure stwierdza, że Bóg, który jest Tym, który jest – jest przejściem między światem ludzkim i boskim – *Pontifexem* (od słowa *pont* oznaczającego most), a ponieważ gramatyka powierza Mu funkcję werbalną, stanowi w ten sposób cechę charakterystyczną dla metafizyki. W przytoczonym zdaniu Nietzschego podmiot nie jest już pierwszy, a świadoma myśl traci swoją rolę instancji twórczej, którą przypisał jej Kartezjusz w swoim zdaniu „Myślę, więc jestem”. U autora „Zaratustry” Kartezjańskie *cogito* zostało zdetronizowane, podmiot stał się „poezją ciała”. Nietzsche bardzo dobrze rozumiał, że naruszając reguły gramatyki wymazał ze swojej filozofii metafizykę. Pisał tak: „Bardzo się boję, że nigdy nie uporządkujemy Boga, ponieważ wierzymy jeszcze w gramatykę”³⁶⁵. „Ciałem jestem ja”, niszczy więc klasyczną strukturę gramatyczną, zaprzeczając w ten sposób jej funkcji metafizycznej. W efekcie stawia pod znakiem zapytania śmiertelność podmiotu, ponieważ przestało być jasne, czy podmiotem w tym zdaniu jest ciało czy „ja”.

³⁶⁴ Por. SD, s. 43.

³⁶⁵ F. Nietzsche, *Le crépuscule des idoles*, „La ‘raison’ dans la philosophie”, n°5, cyt. za: SD, s. 44.

Człowiek nie posiada ciała, lecz jest ciałem, stąd konieczność właściwego rozumienia sformułowania Nietzschego – „ciałem jestem ja” – które wyklucza jakikolwiek dystans, rozdzźwięk pomiędzy podmiotowością wyrażonym za pomocą „ja” a cielesnością³⁶⁶. Propozycja Nietzschego nie jest jednak wulgarnym materializmem, ciało jest punktem wyjścia i nicią przewodnią całego myślenia o świecie i człowieku³⁶⁷. Należy odrzucić wszelkie interpretacje, które wychodzą albo od analizy naszego myślenia, albo posługują się introspekcją³⁶⁸. Jak stwierdza Nietzsche, „wiara w ciało jest o wiele bardziej stabilna niż wiara w ducha”³⁶⁹.

Zasadniczym jednak odkryciem Nietzschego, jak twierdzi Ledure, jest ukazanie nowej struktury pomiędzy naszym „ja” a „ciałem”. Po raz kolejny ilustruje to schematem³⁷⁰:



W takiej ilustracji graficznej tego zdania, uzyskujemy stwierdzenie, że „jestem ciało” (w języku francuskim *Corps suis*, ponieważ zasady francuskiej gramatyki nie zmieniają formy rzeczowników) i drugie, że „ja jestem”. Wyraźnie widać tu, że funkcją czasownika nie jest łączenie dwóch odrębnych elementów, jak to było wcześniej, przy okazji rozwiązań metafizycznych. Tradycyjna gramatyka jest „posłuszna” metafizyce, zauważa Ledure. Czasownik oznajmia, że „jestem ciało” i jednocześnie, że „ja jestem”, bez wskazywania na nadrzędność któregoś z elementów, on je po prostu oznajmia. Czasownik nie ma na celu zdefiniowania natury „ciała” lub „ja”, poprzez połączenie tych dwóch elementów, jak to było w przypadku klasycznej metafizyki od czasów Platona. Poprzez taką konstrukcję

³⁶⁶ SD, s. 43.

³⁶⁷ F. Nietzsche, *Fragment posthumens*, XI, 40.

³⁶⁸ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, § 355.

³⁶⁹ F. Nietzsche, *Fragment posthumens*, XI, 40.

³⁷⁰ SD, s. 45.

analizowanego zdania, nie ma już miejsca na dualistyczną interpretację, między „ciałem” a „ja” nie tworzy się „szczelina”, jak ją nazywa Ledure, a znak równości, i w konsekwencji zmienia się pojmowanie przestrzeni wszelkiej egzystencji ludzkiej – jest to przestrzeń cielesno-duchowa, która sprawia niemożliwym stworzenie pary przeciwstawnych pojęć ciało-dusza. Od tego momentu, zauważa Ledure, ciało przestaje być instrumentem duszy. To zdanie – „ciało jestem” – uniemożliwia interpretację, jaką chciałaby narzucić metafizyka, czyli dominację *meta* nad *physis*, czyli duszy nad ciałem³⁷¹.

Podsumowując odkrycie Nietzschego, francuski filozof zauważa, że z takiej interpretacji człowieka nie wynika to, że ciało jest podmiotem albo że „ja” jest ciałem. Przedstawiony powyżej schemat należy czytać wertykalnie od góry, „ciało jestem, ja jestem”. Czasownik „jestem” wskazuje tylko na nierozzerwane połączenie jakie istnieje pomiędzy cielesnością a podmiotowością. Z jednej strony nie definiuje jaka jest natura ciała lub „ja”, z drugiej strony podkreśla niemożliwość myślenia dualistycznego³⁷².

Istotnym elementem, a także niezwykle ważnym dla argumentacji Ledure’a w kwestii absoulutu, jest Nietzscheańska krytyka mechanistycznego rozumienia cielesności. Ciało bowiem nie jest statycznym, materialistycznym bytem, lecz procesem życia, wzrostu, rozwoju, reprodukcji i śmierci³⁷³. Fundamentalną cechą cielesności według Nietzschego jest jej procesualność i wyrażanie się przez to, co w człowieku nieświadome i instynktowne³⁷⁴. Ciało zachowuje więc swoją jedność przez organizację, transformację, a nie jest nigdy ciałem w sobie i dla siebie. Dlatego Nietzscheańskie rozumienie cielesności nie ma nic wspólnego z dualistycznymi koncepcjami, gdzie forma reorganizowała materię. Ciało nie ma więc nic wspólnego ze substancjalnością³⁷⁵.

Nietzsche proponuje nowy sposób interpretacji człowieka, podmiot nie jest już na pierwszym miejscu, należy zrezygnować z myślenia Kartezjańskiego, „myślę,

³⁷¹ Por. SD, s. 45-46.

³⁷² SD, s. 45.

³⁷³ F. Nietzsche, *Fragment posthumens*, XI, 37.

³⁷⁴ P. Wotling, *Entente de nombreuses âmes mortelles. L'analyse nietzschéenne du corps*, w: *Le corps*, éd. J.-Ch. Goddard, Paris, 2005, s. 181.

³⁷⁵ Por. C. Denat, P. Wotling, *Dictionnaire. Nietzsche*, Paris 2013, s. 88.

więc jestem”. Nie podmiot jest pierwszy, lecz cielesność. Nietzsche, jak komentuje Ledure, zdezonizował prymat Kartezjańskiej podmiotowości, która była tylko i wyłącznie zakamuflowaną wersją platonizmu³⁷⁶. Platon i Nietzsche wyznaczają początek i koniec długiej dualistycznej interpretacji człowieka, gdzie ciało było traktowane jako element wtórny, czy wręcz niepotrzebny³⁷⁷.

Zmiana paradygmatu dokonana przez Nietzschego jest widoczna także w filozofii Schopenhauera, który zdaniem Ledure’a podkreślił relację pomiędzy naszą wolą a cielesnością. Ciało jest funkcją woli, realizuje to, czego pragnie wola, dzięki niej urzeczywistnia się życie³⁷⁸. Psychologiczną konsekwencją „rewolucji” Nietzscheańskiej było dzieło Freuda, który ostatecznie pozwolił przemówić cielesności, z jej wszystkimi instynktami, pragnieniami, pożądaniami, z całą jej nieświadomością.

Pytanie, które należy postawić w pracy analizującej twórczość Ledure’a, dotyczy jego rozumienia ciała, cielesności. Czy słowa ciało (*corps*) i cielesność (*corporéité*) są używane zamiennie? Jak autor definiuje ciało? Na pewno, co już wielokrotnie podkreślałam, ciało jest zasadniczym rozumieniem człowieka. Wydaje się, że dla Ledure’a, jako „spadkobiercy” i „kontynuatora” Nietzscheańskiego rozumienia ciała, jest ono przede wszystkim przestrzenią, w której realizuje się i urzeczywistnia życie. Jest ono pierwotniejsze od cielesności, ono nie narodziło się, lecz po prostu jest. To ludzie rodzą się, przychodzą na świat i ciało jest manifestacją, ukazaniem tego procesu życia. Ciało jakby „ogranicza przestrzeń życia”³⁷⁹. Jednak Ledure rozumienia ciała nie ogranicza tylko i wyłącznie do funkcji ukazywania i przekazywania życia, wskazuje także na dwa wymiary cielesności, i w tym wydaje się, nawiązuje do Husserlowskiego rozróżnienia *Körprer* i *Leib*. Píše bowiem o „ciele właściwym” (*Corps propre*), rozumianym z jednej strony biologicznie, materialistycznie, a z drugiej psychologicznie, w sensie czysto etymologicznym (jako zasada duchowa obecna w człowieku). Nie chodzi o „wyróżnienie dwóch odrębnych elementów, mniej

³⁷⁶ SD, s. 41.

³⁷⁷ SD, s. 47.

³⁷⁸ SD, s. 51.

³⁷⁹ SD, s. 58.

lub bardziej wyraźnie wyartykułowanych, lecz o dostrzeżenie faktu, że w momencie, kiedy to, co biologiczne, staje się ludzkie, jest animowane, tzn. kierowane przez coś innego, niż tylko życie organiczne i reprodukcyjne³⁸⁰. Ten element ożywiający ciało jest dla Ledure'a szczególnie widoczny w przestrzeni mowy. Ciało, to także ciało mówiące. W tym aspekcie Ledure dostrzega różnicę pomiędzy ciałem ludzkim a ciałem innych zwierząt. Człowiek jest człowiekiem gdy mówi, to właśnie nas wyróżnia. Człowiek funkcjonuje w świecie poprzez swoje ciało, jest to ciało, które dzięki naszej podmiotowości uczestniczy w komunikacji (gesty, którymi się świadomie posługujemy), jest ciałem, które samo mówi (komunikacja niewerbalna) i wreszcie jest ciałem, o którym możemy mówić³⁸¹. Dlatego dla Ledure'a człowiek jest „ciałem mówiącym” i w tym sensie właśnie mowa nadaje cielesności jej oryginalny, ludzki wymiar³⁸². Cielesność, innymi słowy, jest dla Ledure'a biologiczną sferą człowieka, uczestniczącą w procesie życia. Jest ona animowana, czy wręcz przeniknięta wymiarem duchowym (psychicznym), co najwyraźniej realizuje się w wymiarze komunikacyjnym, interpersonalnym. Rzeczowniki ciało (*corps*) i cielesność (*corporéité*) stosuje całkowicie zamiennie, nie wyróżniając jakichkolwiek aspektów, które pozwoliłyby na ich odróżnienie. Ledure, w przeciwieństwie do Merleau-Ponty'ego, nie używa określenia *chair*, ale można dostrzec pewne podobieństwo ich myśli, gdy chodzi o związek ciała ze słowem. W filozofii Merleau-Ponty'ego słowo jest powiązane z cielesnością, nie jest tylko znakiem myśli, lecz zewnętrznym znakiem istnienia: „słowo i mowa nie mogą być już sposobem oznaczania przedmiotu lub myśli, muszą stać się obecnością tej myśli w świecie zmysłowym i nie być jej szatą, ale jej emblematem lub jej ciałem”³⁸³. Ciało według Merleau-Ponty'ego, podobnie jak w rozumieniu Ledure'a, nie daje się opisać, stosując dotychczasowe kategorie filozoficzne (materii, substancji, ducha), nie wpisuje się też w dualistyczny schemat duszy i ciała, trudno też je interpretować jak fenomen pomiędzy tym, co uniwersalne a jednostkowe,

³⁸⁰ TR, s. 116.

³⁸¹ SD, s. 63.

³⁸² SD, s. 63.

³⁸³ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 2001, s. 203.

pomiędzy rzeczą a ideą, jest tak fundamentalne, że przypomina jedynie pojęcie *arche* u presokratyków³⁸⁴. Ciało, jak je traktuje Ledure, jest fenomenem najbardziej podstawowym, swoistym *arche*, od którego trzeba zacząć, aby dobrze zrozumieć człowieka, a także Boga.

3.3. Filozoficzna interpretacja Wcielenia

Po przedstawieniu swojej interpretacji ciała, Ledure przechodzi do analiz poświęconych możliwej relacji tego, co boskie z tym co cielesne, zaczynając od interpretacji Wcielenia. Zmiana paradygmatu rozumienia cielesności, jaka nastąpiła w czasach nowożytnych pozwala na nowe rozumienie chrześcijaństwa, w którym – poprzez problematykę antropologiczną – centralne miejsce uzyskuje zagadnienie Wcielenia. Wydarzenie to zawsze było podstawową prawdą wiary, ale Ledure powątpiewa czy rzeczywiście chrześcijaństwo do końca wykorzystało wszystkie możliwe interpretacje, które z tego wydarzenia wynikają³⁸⁵.

W debatach współczesnych, także filozoficznych, na temat Wcielenia, zdaniem Ledure’a powraca problem, z którym trzeba się zmierzyć na pierwszym miejscu, a mianowicie: czy Wcielenie nie oznacza po prostu humanizacji Boga?³⁸⁶ Takie stanowisko, które odrzuca Wcielenie jako kategorię religijną, reprezentuje współcześnie np. L. Ferry. Ledure polemizuje, z błędnym – jego zdaniem – twierdzeniem, że nowoczesność podjęła rozumienie religii chrześcijańskiej, sprowadzając religijność do ludzkiego obrazu wcielenia Jezusa. Chrystus stał się człowiekiem i akcentując ten wymiar, religia nadal pozostaje ważną propozycją dla człowieka, stając się zbiorem doskonałych ludzkich zachowań, do których każda jednostka powinna dążyć. Nie ma już miejsca na transcendencję, w jej miejsce pojawiają się wzorce postępowania, ograniczone do wymiaru czysto horyzontalnego. Boskość, jak zauważa Ledure, staje się

³⁸⁴ Por. P. Dupand, *Dictionaire. Merleau-Ponty*, Paris 2008, s. 19.

³⁸⁵ TR, s. 156.

³⁸⁶ Por. CR, s. 111.

częścią człowieka, tym, co w nas jest najlepszego i idealnego. Ale takie rozumienie „boskości” jest jednak charakterystyczne dla ateizmu, nie dla religii.

Ledure wydarzenie Wcielenia interpretuje całkowicie religijnie – Jezus Chrystus jako Bóg staje się człowiekiem. I nie mamy tu do czynienia z jakąś formą przekazania człowiekowi natury boskiej, lecz przyjęciem przez osobę Chrystusa natury ludzkiej, która współegzystuje z jego naturą boską. Osoba Jezusa ukazuje w człowieczeństwie to, co boskie – „kto mnie widzi, widzi także i Ojca” (J 14,9). Z tej racji nie mamy tu do czynienia z żadnym procesem humanizacji tego, co boskie, lecz boskość ukazuje się w tym, co ludzkie, także w cielesności. Wcielenie nie jest ani formą całkowitej negacji boskości ani też denaturalizacją tego, co boskie w człowieczeństwie Jezusa. Bóg pozostaje Bogiem. Transcendencja Boga nadal pozostaje niedostępna dla człowieka, ale Bóg odsłania się człowiekowi nie w kategorii samoistnego istnienia, swojej boskiej natury, lecz poprzez osobę i relację osobową zakorzenioną i wyrażaną – dzięki Wcieleniu – właśnie w cielesności. Transcendencja Boga przestaje być Transcendencją metafizyczną, a staje się Transcendencją osobową, co z kolei wskazuje, że relacja pomiędzy Bogiem a człowiekiem staje się relacją dwustronną. Z tego też powodu, kontynuuje Ledure, tak rozumiane Wcielenie pozwala na odrzucenie Nietzscheańskiej krytyki chrześcijaństwa, w której chrześcijaństwo jest traktowane jako gra pojęciowa, odległa od rzeczywistości. Wcielenie ukazuje, że Bóg to nie abstrakcyjne pojęcie, lecz relacja osobowa, zakorzeniona w rzeczywistości dostępnej człowiekowi, a przez to na pewno nie prowadzi do alienacji człowieka³⁸⁷.

Pomimo takiej możliwej interpretacji Wcielenia, Ledure jest przekonany, że nowożytność nadal jest radykalnie przeciwstawna prawdzie o Wcieleniu, i nie akceptuje Transcendencji religijnej. Podkreślanie wagi cielesności, począwszy od czasów nowożytnych do współczesnych, ma na celu waloryzację człowieka jako człowieka, bez jakichkolwiek odwołań do Wcielenia. Co więcej, nawet teologia niejednokrotnie, analizując wydarzenie Wcielenia, deprecjonuje ciało, które Chrystus przyjął, traktując je jako wymiar grzeszny, ograniczający, z

³⁸⁷ CR, s. 112-115.

którego ostatecznie Bóg nas wyzwoli³⁸⁸. Nadal mamy do czynienia z dualistyczną, czy wręcz manichejską koncepcją człowieka, która nowoczesność całkowicie odrzuca.

Ledure podkreśla, że religia chrześcijańska, w przeciwieństwie do islamu czy judaizmu, nie koncentruje się na Bogu samym w sobie, lecz na Bogu, który przychodzi do człowieka³⁸⁹. Centralnym wydarzeniem tego przyjścia jest Wcielenie, poprzez które Bóg staje się bliski człowiekowi przez przyjęcie człowieczeństwa. Rola, jaką Wcielenie odgrywa lub powinno ogrywać w chrześcijaństwie, nie uchroniła religii chrześcijańskiej przed pokusą idealizmu. Bóg chrześcijan to nie Bóg, który nawiedza ludzką myśl, jak proponował Lévinas, lecz Bóg, który przychodzi w cielesności i poprzez cielesność³⁹⁰. Dlatego też prawda i Wcielenie jest punktem wyjścia do dialogu ze współczesnym światem. Dzięki niemu chrześcijaństwo zawiera w sobie antropologię, która z jednej strony przewyższa dualizm systemów metafizycznych, z drugiej strony nie wpada w pokusę antropocentryzmu. Chrześcijaństwo jest bowiem najpierw wydarzeniem historycznym, którego momentem zasadniczym i centralnym jest Wcielenie³⁹¹.

Chrześcijaństwo jest religią historyczną, a więc w historii i poprzez historię, manifestuje się spotkanie z Bogiem. Czy to oznacza, że mniejszą rolę zaczynają odgrywać święte teksty, traktowane zarówno w chrześcijaństwie, jak i judaizmie jako konstytutywne dla religii? Według Ledure'a Biblia nadal odgrywa ważną rolę w kształtowaniu wspólnot religijnych, ale trzeba zawsze pamiętać o procesie jej powstawania w konkretnym kontekście kulturowym, a także o różnych możliwych interpretacjach. Ledure twierdzi, że dzisiaj trzeba położyć akcent przede wszystkim na stronę historyczną religii, także w wymiarze tekstualnym, w przeciwnym wypadku religia łatwo stanie się jedną ze współczesnych ideologii³⁹².

³⁸⁸ DS, s. 73.

³⁸⁹ Por RU, s. 68

³⁹⁰ Por. Tamże.

³⁹¹ CR, s. 60-61.

³⁹² Por. TR, s. 22.

Ledure wielokrotnie podkreśla fakt, iż Bóg jest słowem, które to On skierował do człowieka, ponieważ każda religia, zwłaszcza chrześcijańska, oznacza przemawiającego, samoodślaniającego się Boga ukierunkowanego na człowieka³⁹³. Chrześcijaństwo ukazuje wiele sposobów „odślaniania się” Boga: poprzez stworzenie, wydarzenia historyczne, słowa proroków, dzieła Opatrzności czy ostateczne objawienie, jakie dokonało się przez Wcielenie Jezusa Chrystusa. Historia jest miejscem uprzywilejowanym Objawienia. To w niej, i poprzez nią, dokonało się najdoskonalsze ukazanie tajemnicy Boga³⁹⁴. Dlaczego więc z tego objawiania się Boga wykluczyć cielesność, rzeczywistość najbliższą człowiekowi, która jest jego najintymniejszą częścią. Bóg powinien objawiać się także w cielesności i poprzez cielesność, nie tylko w sensie Wcielenia Chrystusa. Ledure używa wręcz następującego sformułowania: „Bóg przyjął ciało w człowieku”³⁹⁵, mimo, że co ważne i podkreślone przez naszego autora, Bóg nie identyfikuje ani nie utożsamia się z człowiekiem. Związek Boga z człowiekiem nie jest bowiem panteizmem. Po raz kolejny francuski myśliciel przestrzega przed metafizyczną interpretacją relacji Bóg – cielesność.

Pomimo tych prób reinterpretacji „pozytywności” cielesności, dla Ledure’a cielesność w religii chrześcijańskiej jest przeszkodą, a nie drogą pozwalającą na odkrycie Absolutu. Ciało musi zamilknąć, aby Bóg mógł przemówić³⁹⁶.

Nowożytność, która zmienia podejście do cielesności i pozwala jej przemawiać oraz zająć jej właściwe miejsce, opisuje człowieka przede wszystkim poprzez cielesność. Przez ciało przemawiają wszystkie pragnienia człowieka, niestety zamykając go jedynie na nim samym. Jeśli Bóg ponownie ma pojawiać się na horyzoncie człowieka, powinien ukazywać się jako jedno z pragnień wyrażanych za pośrednictwem cielesności, bo samą cielesnością nie jest, i być nie może, jako całkowicie Inny³⁹⁷. Jest to założenie, które przyjmuje Ledure, i traktuje je jako punkt wyjścia nowej antropologii i nowej filozofii

³⁹³ SD, s. 69.

³⁹⁴ Por. na temat filozoficznej interpretacji objawienia: J. Krokos, *Objawienie*, w: *Panorama współczesnej filozofii*, red. J. Hołówka, B. Dziobkowski, Warszawa 2016, s. 479-502.

³⁹⁵ SD, s. 69.

³⁹⁶ SD, s. 70.

³⁹⁷ Tamże, s. 70

Boga. Bóg jest obecny w pragnieniu człowieka, choć nie identyfikuje się z nim. Według Ledure'a nie ma sensu poszukiwanie „śladu” Boga w stworzeniu nas na obraz i podobieństwo, bo obraz ten został całkowicie zamazany przez nowoczesność. W czasie po zerwaniu „Bóg ukazuje się w człowieku jako dzieło i realizacja w jego cielesności”³⁹⁸. Nie jest to jednak dla każdego oczywiste, ponieważ ciało samo w sobie jest neutralne w kwestii Boga, odkrycie Jego obecności w pragnieniu traktowane jest raczej jako wysiłek i zadanie, a nie jako wrodzona dyspozycja. Ale takie sformułowanie sugerowałoby, że człowiek powinien być interpretowany jako *homo religiosus*, skoro dopiero wymiar transcendentny umożliwiałby w pełni realizację człowieczeństwa. Pojęciem tym nie posługuje się sam Ledure, ale jego interpretacja pragnień, która swoje spełnienie znajduje w transcendencji, suponuje przyjęcie religijności jako elementu niezbędnego do zrealizowania pełni człowieczeństwa. Pojęcie *homo religiosus*, chętnie używane chociażby przez Eliadego, budzi dzisiaj jednak wiele zastrzeżeń i wątpliwości³⁹⁹. Po pierwsze, jeśli człowiek miałby wpisaną w swoją naturę religijność, to wszyscy ludzie powinni być religijni, czemu jednak przeczą fakty ponieważ jest wielu ludzi, którzy deklarują się jako niewierzący i niereligijni. Twierdzenie, że ludzie niereligijni tworzą sobie religie zastępcze (ideologie, instytucje itp.), nie jest jednak zasadne, ponieważ istotą religii nie jest wiara w cokolwiek, lecz przyjęcie objawienia, dzięki któremu następuje ukonstytuowanie się relacji z Bogiem. Drugie zastrzeżenie jakie można wysunąć pod adresem pojęcia *homo religiosus* związane jest z wielością religii. Konsekwentne zastosowanie tego pojęcia, do istniejących religii, oznaczałoby konieczność uznania wszystkich religii za równowartościowe, ponieważ każda z nich po prostu pozwala na zrealizowanie potencjalności człowieka⁴⁰⁰. Ponadto, według Zdybickiej, zwrócenie się człowieka w kierunku transcendencji nie jest

³⁹⁸ Tamże, s. 71.

³⁹⁹ Zob. m. in. A. Bronk, *Nauka wobec religii (teoretyczne podstawy nauk o religii)*, Lublin 1996, J. Galerowicz, *W poszukiwaniu istoty religii*, Kraków 1991, M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, Sandomierz 1997, Z. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofia religii*, Lublin 1993, Z. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988.

⁴⁰⁰ Dla J. Hicka, zwolennika teorii równości wszystkich religii, religie urzeczywistniają jeden wspólny cel, jakim jest przejście z egoizmu do altruizmu. Zob. J. Hick, *Piąty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa*, tłum. J. Grzegorzczak, Warszawa 205, s. 249.

właściwością bezwzględną, lecz względną, ponieważ rzeczywistość transcendentna jest niedostępna w poznaniu bezpośrednim. Człowiek jest ze swej natury *homo sapiens* czy *socialis*, bo te wymiary naszej egzystencji są dostępne dla poznania bezpośredniego. Trudno mówić na tej samej zasadzie, że człowiek jest *homo religiosus*, skoro element konstytutywny dla zaistnienia *religiosus* czyli Bóg jest dla człowieka niedostępny w poznaniu bezpośrednim⁴⁰¹. Stąd też lepiej i poprawniej jest mówić, że człowiek jest ze swej natury otwarty i ukierunkowany ku transcendencji, niż że jest on ze swej natury istotą religijną.

Człowiek w swojej cielesności jest pierwotnie oddzielony od Boga, ale może go mozolnie odkrywać. Boskość bowiem nie jest wrodzona człowiekowi⁴⁰². Argumentacja Ledure'a w żadnej mierze nie odwołuje się więc do idei wrodzonych, jak to miało miejsce u Kartezjusza.

Dla Ledure'a nowożytność jest radykalnie przeciwna prawdzie o Wcieleniu, i na pewno nie akceptuje Transcendencji rozumianej religijnie. Podkreślanie wagi cielesności, począwszy od czasów nowożytnych do współczesnych, ma na celu waloryzację człowieka jako człowieka, bez jakichkolwiek odwołań do Wcielenia. Co więcej teologia niejednokrotnie, analizując wydarzenie Wcielenia deprecjonuje ciało, które Chrystus przyjął, traktując je jako wymiar grzeszny, ograniczający, z którego ostatecznie Bóg nas wyzwoli⁴⁰³. Nadal mamy do czynienia z dualistyczną, czy wręcz manichejską koncepcją człowieka, którą nowożytność całkowicie odrzuca.

Chrześcijaństwo, jeżeli ma się rozwijać w czasach ponowoczesnych musi zmienić sposób interpretacji ciała i wcielenia Chrystusa. Jak stwierdza Ledure „to nie Bóg przyjmuje ciało, lecz to cielesność rodzi to, co boskie”⁴⁰⁴. Oczywiście nie należy rozumieć tego zdania w tym sensie, że religia jest tylko i wyłącznie tworem człowieka. Oznacza jedynie, że Bóg, jeśli ma odsłonić się człowiekowi w jakimkolwiek objawieniu, to powinno się ono dokonać poprzez cielesność, która stanowi fundamentalny wymiar naszego życia. W moim

⁴⁰¹ Por. Z.J. Zdybicka, *Czy człowiek jest «homo religiosus»?*, „Roczniki Filozoficzne” (1989-1990)1, s. 239-252.

⁴⁰² SD, s. 71.

⁴⁰³ SD, s. 73.

⁴⁰⁴ Tamże.

przekonaniu Ledure nie postuluje tutaj konieczności Wcielenia, lecz jedynie podkreśla fakt, że wolny akt samoodśłonięcia się Boga człowiekowi, powinien dokonać się uwzględniając naszą cielesność. Inaczej Bóg nie będzie realny w przestrzeni ludzkiej⁴⁰⁵. Podobnie odpowiedź człowieka na objawienie przez cielesność nie jest koniecznością. Bliskość Boga w cielesności nie wymaga odpowiedzi pozytywnej, człowiek nadal pozostaje istotą wolną w swoich wyborach, także w akceptacji lub odrzuceniu Transcendencji.

Konieczność Wcielenia powraca jednak w niektórych współczesnych koncepcjach filozoficznych. Interesująca jest próba ukazania takiej konieczności przez Judyckiego⁴⁰⁶. Punktem wyjścia jego rozważań jest przyjęcie anzelmiańskiej definicji Boga jako bytu, posiadającego wszelkie doskonałości, co jego zdaniem, jest potwierdzone na kartach Biblii. Stąd, jeśli „istota najdoskonalsza nie była dobra w sensie decyzji do dzielenia się swoją doskonałością i decyzji do udziału w tym, co niedoskonałe, to nic w ogóle by nie istniało, a nawet ona sama musiałaby ulec (...) autodestrukcji, niejako pod ciężarem własnego egoizmu”⁴⁰⁷. Takie rozumowanie prowadzi do wniosku, że Wcielenie musiało nastąpić jako najdoskonalsza forma udzielenia się stworzeniu doskonałości boskiej. Jest to możliwe, ponieważ z anzelmiańskiej intuicji wynika przymiot wszechmocny, a więc wcielenie z tej perspektywy jest możliwe, nic nie stoi na przeszkodzie, aby Boska wszechmoc zmanifestowała się poprzez wcielenie. Po drugie Bóg jest bytem osobowym, także wynika to z jego doskonałości, a jeśli tak, to można wskazać na konieczność Wcielenia. Wcielenie było konieczne, „a chodziło w nim o pogodzenie nieskończoności ze skończonością”⁴⁰⁸. Doskonały Bóg nie byłby taki, gdyby nie pragnął, aby jego stworzenie miało udział w Jego nieskończoności, a dokonać się to może tylko poprzez bliskość, czyli Wcielenie. Pozostaje jednak trudne pytanie jak pogodzić ideę koniecznego Wcielenia z jego wolnością. Bóg – jako doskonała osoba – powinien być też doskonale wolny. I na takim stanowisku stoi doktryna

⁴⁰⁵ Tamże.

⁴⁰⁶ Zob. S. Judycki, *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*, Poznań 2010, s. 69-78.

⁴⁰⁷ Tamże, s. 69-70.

⁴⁰⁸ Tamże, s. 75.

chrześcijańska, którą także akceptuje Ledure. Wcielenie nie jest koniecznością, lecz wolnym działaniem Boga, który dociera do nas w tym, co nas konstytuuje, czyli w cielesności.

Ledure, podkreślając rolę Wcielenia, wskazuje także na zasadnicze wezwanie do odpowiedzi człowieka, które określa mianem „zradzaniem w sobie tego, co boskie”⁴⁰⁹. Podkreśla także fakt, że cielesność pozwala na wskazanie różnicy między Bogiem, a tym, co ludzkie. Ponieważ odkrycie wymiaru transcendentnego dokonuje się w całkowitej wolności, tym samym należy odrzucić jakąkolwiek możliwość traktowania Boga, jako wytworu projekcji człowieka na wzór Feuerbachowskiego mechanizmu wytwarzania idei Boga. Rozumowanie Feuerbacha podkreśla, że nieskończoność Boga i nieskończoność rodzaju ludzkiego są właściwie równoważne. Ostatecznie Bóg jest istotą samego człowieka. Dzięki świadomości człowiek ujmuje własną istotę, i to nie tylko jako jednostkę, ale jako kogoś, kto tworzy rodzaj ludzki. To rozróżnienie pomiędzy jednostką a rodzajem jest niezwykle istotne, bo właśnie dzięki niemu pojawia się złudzenie religijne⁴¹⁰. Istota człowieka ma w sobie coś nieskończonego, czego człowiek po prostu nie chce uznać za swoje. W rezultacie uprzedmiotawia ją w postaci rzeczywistości niezależnej od niego, nadając jej cechę osoby – Boga. W konsekwencji człowiek się alienuje, czyli zuboża siebie, by wzbogacić inną, wymyśloną istotę. Proces ten jest konieczny i nie ma w nim miejsca na wolność człowieka. Stąd tak istotne jest dla Ledure’a podkreślenie wolności, zarówno w akcie Wcielenia, jak i w procesie rodzenia się w człowieku tego, co boskie.

Filozoficzno-religijna interpretacja Wcielenia zaproponowana przez Ledure’a (bo nie jest to analiza czysto racjonalna, lecz uwzględniająca argumenty pochodzące z Objawienia) nie jest jedyną propozycją jaka pojawia się we współczesnej filozofii. Warto wspomnieć o odmiennych interpretacji Wcielenia, chociażby zaproponowanych w pracach M. Henry’ego czy filozofii analitycznej.

Punktem wyjścia całej filozofii M. Henry’ego jest zwrócenie uwagi na fakt, że cała dotychczasowa filozofia zapomniała o istocie życia, co w konsekwencji

⁴⁰⁹ SD, s. 74.

⁴¹⁰ Zob. szerzej J. A. Kłoczowski, *Człowiek–Bogiem człowieka: filozoficzny kontekst rozumienia religii w «Istocie chrześcijaństwa» Ludwika Feuerbacha*, Lublin 1979.

oznacza, że nic nie wiemy o istocie żyjącego człowieka, o jego prawdziwej tożsamości. Jego filozofia miała na celu odkrycie prawdy o istocie życia. Zaproponowana przez Husserla redukcja fenomenologiczna stara się dotrzeć do istoty fenomenologicznego życia transcendentnego, ale nie jest w stanie tego dokonać, ponieważ pozostaje ona w niewoli swojej metody, która może sprawdza się w badaniu fenomenalności świata, zewnętrżności, ale jest bezużyteczna, aby zrozumieć samo życie doznawane w immanencji. Fenomenologia Husserłowska dociera do tego, co jest naoczne, co jest dane, ale nadal dokonuje się to w horyzoncie świata, w zewnętrżności. Henry przeciwstawia jawieniu się świata, jawienie się życia jako czystą fenomenalność, fenomenalność najbardziej źródłową.

Życie nie jawi się na zewnątrz, stając się widzialne w dystansie horyzontu, ale objawia się w sobie samym jako odczuwane. W każdej ze swoich modalności jest ono doznawane, raz jako cierpienie, raz jako radość. Życie jest auto-donacją i samo-objawieniem, którego istota wyraża się w Afektywności⁴¹¹. Życie jest absolutem, doświadcza samego siebie i w ten sposób jawi się samemu sobie; ono jest fenomenologiczne na wskroś. Propozycja M. Henry'ego jest fenomenologią życia absolutnie subiektywnego, to znaczy, transcendentnie afektywnego i może być uważana za „fenomenologię materialną”⁴¹². Skąd w filozofii M. Henry'ego pojawia się problematyka Wcielenia? Henry zainteresował się „relekturą” „chrześcijaństwa w świetle odkrytej przezeń fenomenologii życia, ponieważ Bóg w chrześcijaństwie przedstawiany jest jako Życie, a jego ostatnie dzieła można wręcz nazwać „trylogią filozofii chrześcijaństwa”⁴¹³.

W chrześcijaństwie jest tylko jedno Życie, które z jednej strony ma moc rodzenia, a z drugiej jest immanentne wobec wszystkiego, co żyje. Życie stanowi istotę samego Boga, jest niepoznawalne dla człowieka, życie „nie jest”⁴¹⁴, nie można go uchwycić pojęciowo, dlatego wszelkie dowody na istnienie Boga są

⁴¹¹ Por. M. Henry, *Entretien avec Sabrina Cusano*, w: tenże, *Entretiens*, Sulliver 2007, s. 152.

⁴¹² P. Audi, *Michel Henry. Une trajectoire philosophique*, Paris 2006, s. 22.

⁴¹³ Zob. M. Henry, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris 1996; tenże, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris 2000; tenże, *Paroles du Christ*, Paris 2002.

⁴¹⁴ Tenże, *C'est moi la vérité*, dz. cyt., s. 74.

absurdem⁴¹⁵. Ono przychodzi i nie przestaje przychodzić, jest ciągłym procesem, który immanentnie przenika wszystko co żyje, ponieważ „żyje w każdej Sobości żyjącej, bez którego żaden żyjący nie mógłby żyć, o którym każdy żyjący świadczy w samej swojej kondycji żyjącego”⁴¹⁶. Skoro Bóg jest tak immanentny, w życiu i przez życie, dlaczego więc Wcielenie? Odpowiedź Henry’ego na to pytanie nawiązuje bezpośrednio do klasycznej soteriologii. Po pierwsze, Henry zakłada możliwość grzechu pierworodnego, interpretowanego jednak inaczej niż w doktrynie chrześcijańskiej. Według niego pojęcie to, oznacza „szczególny przypadek relacji absolutnie ważnej i uniwersalnej, który łączy zasadę Afektywności i Działania”⁴¹⁷. Z jednej strony tylko w naszej cielesności może pojawiać się prawdziwa afektywność, czyli pragnienie przeniknięte lękiem, a z drugiej strony podejmujemy działania (cielesne), które mają to pragnienie zaspokoić. Niestety dążenia te skazane są na porażkę i w tym tkwi istota grzechu pierworodnego⁴¹⁸. Dlatego też zbawienie, które umożliwia dopiero Wcielenie, nie polega na otrzymywaniu poszczególnych, konkretnych łask, lecz na posiadaniu życia Bożego w sobie, życia wiecznego, przez co człowiek zostaje ocalony przed porażką i śmiercią. Możliwość realizacji naszego powołania tkwi więc we Wcieleniu Słowa, a w konsekwencji – poprzez identyfikację siebie z ciałem Chrystusa – człowiek może wejść we wspólnotę z Bogiem i być sobą. Możliwość zbawienia nie dokonuje się spekulatywnie w porządku myśli, jak proponuje w skrajnej interpretacji gnostycyzm, lecz w konkretnej rzeczywistości. Zbawienie, to relacja naszego żyjącego ciała z żyjącym ciałem Chrystusa, tak jak „jedność Słowa i żyjącego ciała jest możliwa i realizuje się najpierw tam, gdzie Słowo staje się żyjącym ciałem, to znaczy w Chrystusie”⁴¹⁹. M. Henry dostrzega jeszcze jedną ważną konsekwencję Wcielenia. Dopiero ono może ukonstytuować wspólnotę „bytów wcielonych”, ponieważ jako Doskonałe Życie może jednoczyć bez odwoływania się do naszej racjonalności. Radość, cierpienie, wszelkie emocje przeżywane i wyrażane w cielesności mogą nas o wiele bardziej

⁴¹⁵ Tamże, s. 72.

⁴¹⁶ Tenże, *Incarnation*, dz. cyt., s. 245.

⁴¹⁷ Tamże, s. 291.

⁴¹⁸ Tamże, s. 298.

⁴¹⁹ Tamże, s. 23.

zjednoczyć, uczynić z nas bardziej wspólnotę niż mogłaby to uczynić jakakolwiek idea płynąca z naszego rozumu⁴²⁰. Wydaje się, że propozycja Henry'ego nie jest odległa od rozważań Ledure'a, oboje odwołują się do fenomenu życia, którego cielesność jest tylko przejawem, a także dostrzegają konieczność wspólnotowego przeżywania religijności. To, co ich zasadniczo różni, to przede wszystkim metoda filozoficzna, ponieważ Henry traktuje metodę fenomenologiczną jako punkt wyjścia swojej filozofii, która z kolei jest nieobecna w filozofii Ledure'a. Pomimo, że obaj odwołują się do chrześcijaństwa, to Henry, w przeciwieństwie do Ledure'a, stara się mocno akcentować filozoficzny aspekt swoich badań, a nie konfesyjny ich wymiar. U Ledure'a te dwie płaszczyzny niejednokrotnie się przenikają, co wyraźnie jest widoczne w jego analizach Wcielenia.

Odmienne podejście do zagadnienia Wcielenia proponuje filozofia analityczna. Skoro istota Wcielenia polega na tym, że Syn Boży wcielił się w człowieka – Jezusa, to w konsekwencji trzeba przyjąć współistnienie w jednej osobie, Jezusie Chrystusie, dwóch natur: Boskiej i ludzkiej. I tak Inwagen zastanawia się, czy doktrynę o Wcieleniu można przedstawić w formie twierdzenia, które nie zawiera żadnych błędów natury formalno-logicznej⁴²¹. Inwagen dokonuje analizy pojęcia „osoby”, wskazując, że ma ono podwójne znaczenie: ekskluzywne i inkluzywne. W mowie potocznej oznacza wyłącznie człowieka, w teologii nabiera charakteru inkluzywnego, tzn. stosuje się je także do bytów nie-ludzkich i zdaniem Inwagena jest to zastosowanie jak najbardziej poprawne. Nawet jeżeli Osoba Boska jest niewidzialna, to do istoty bycia osobą widzialność nie należy, a jest cechą, która wyraża doskonałość bytową. Stąd słowa Jezusa: „Ja jestem Synem Bożym” (J 10,36) mogą się odnosić do jednej osoby i w tym znaczeniu wskazują, iż Jezus Chrystus jest Osobą Boską i zarazem ludzką, co wynika również z dogmatu o Wcieleniu Syna Bożego. Dla Inwagena zdanie wyrażające istotę Wcielenia: „Jezus Chrystus jest Bogiem i człowiekiem”

⁴²⁰ Por. Tamże, s. 348.

⁴²¹ Por. P. van Inwagen, *God, Knowledge and Mystery: Essays in Philosophical Theology*, Ithaca-London 1995, s. 261.

jest całkowicie spójne⁴²². Inny wymiar Wcielenia analizuje Swinburne⁴²³. Nawiązuje on do obrony Wcielenia jaką podjął Mascall, według którego Wcielenie było możliwe z dwóch powodów: wszechmocy Boga i otwartości natury ludzkiej. Wszechmoc pozwala na Wcielenie, czyli na przyjęcie natury człowieka, otwartość natury z kolei pozwala na przyjęcie dowolnego działania Bożego skierowanego w jej stronę. Człowieczeństwo może połączyć się z naturą Boską, o ile taka będzie decyzja Stwórcy⁴²⁴. Swinburne kontynuując myśl Mascalla stwierdza, że natura ludzka nie posiada ściśle określonych granic, a jej kompetencje mogą zostać przewyższone, dlatego że przyjęcie przez Osobę Boską natury ludzkiej jest jak najbardziej możliwe. Podobne stanowisko przyjął Morris, dla niego pojęcia „Bóg” i „człowiek” są niedookreślone, znaczeniowo nieodkryte, i dlatego obecność natury Boskiej i ludzkiej w Jezusie Chrystusie nie stanowi sprzeczności, gdyż obie te natury wzajemnie się nie wykluczają⁴²⁵.

Już ta „telegraficzna” prezentacja analiz Wcielenia w filozofii analitycznej pozwala na dostrzeżenie zasadniczej różnicy pomiędzy propozycją Ledure’a a przedstawicielami filozofii anglosaksońskiej. Zarówno u Inwagena, Swinburne’a czy Morrisa, cielesność i ciało są pojęciami schodzącymi całkowicie na drugi plan. Nie jest ważne czy Wcielenie miało miejsce historycznie czy też nie. Ważna jest tylko pojęciowa analiza takiej możliwości, co dla Ledure’a z kolei jest pominięciem najważniejszych kwestii, takich jak pytanie o życie, o cielesność czy o historyczność wydarzenia Wcielenia.

Wcielenie, jak wielokrotnie pisał, musi być przemyślane integralnie, we wszystkich swoich wymiarach. Z jednej strony wydarzenie to respektuje autonomię historii, bo nie jest wydarzeniem koniecznym, z drugiej strony pozwala człowiekowi także w sposób wolny realizować swoje przeznaczenie, zarówno to doczesne, jak i to, otwarte na transcendencję⁴²⁶. Właśnie prawda o Wcieleniu jest propozycją zmiany paradygmatu, bo jak pisze Ledure, to

⁴²² Por. tamże, s. 268-279.

⁴²³ Zob. R. Swinburne, *The Christian God*, Oxford 1994, s. 192-238.

⁴²⁴ Por. I. Ziemiński, *Spójność chrześcijańskiego pojęcia Boga*, w: *Człowiek wobec religii*, dz. cyt., s. 209.

⁴²⁵ Por. tamże, s. 209-210.

⁴²⁶ TR, s. 155.

„Wcielenie jest sekretem antropologii”⁴²⁷ i pozwala na nowo odkryć prawdę o człowieku, jako bycie cielesnym, a przez to jest pełną afirmacją człowieczeństwa. Otwiera też nową perspektywę poszukiwań Transcendencji, bo wydarzenie to przypomina, że jesteśmy z tego świata, a z drugiej strony pragniemy innego życia. Wcielenie wyznacza nową drogę poszukiwania w człowieku tego, co boskie.

3.4. Pragnienie Boga

Gdzie dokonuje się w człowieku odkrywanie tego, co boskie? Dla Ledure’a tym miejscem jest samo życie, bo to ono niesie człowieka, to w nim człowiek jest zanurzony, i również w życiu, i poprzez życie objawia się to, co boskie. Nie znajdziemy jednak w pracach Ledure’a definicji życia, jest to dla niego element najbardziej fundamentalny całej rzeczywistości. Bóg jest życiem, co zresztą, jak zaznacza francuski filozof, odnajdujemy w tekstach chrześcijańskich: „Ja jestem drogą i prawdą i życiem” (J, 14, 6), „Nie jest Bogiem umarłych lecz żyjących” (Łk 20,38). Takie rozumienie Boga jest całkowicie obce nowoczesności, która traktuje Transcendencję jak metafizyczną zasadę, obojętną i daleką od codziennego życia. Bóg jest życiem i źródłem życia. Szkoda, że Ledure podkreślając tak mocno wymiar życia, rzadko nawiązuje do prac Henry’ego. Komentując jedno z jego dzieł stwierdza, że koncepcja życia zaproponowana chociażby w *C’est moi la Vérité* z jednej strony odrzuca historyczność chrześcijańskiego objawienia, traktując je jako czysto intelektualną teorię, z drugiej strony w koncepcji Henry’ego to nie Bóg objawia się w życiu, lecz życie zawiera w sobie to, co boskie⁴²⁸. Według Ledure’a Henry pozostaje nominalistą, odrzucającym możliwość historycznego objawienia. W moim przekonaniu jednak interpretacja Ledure’a jest bardzo powierzchowna, co więcej właśnie myśl Henry’ego jest bardzo bliska jego propozycji. Dla Henry’ego chrześcijaństwo jest inspiracją dla filozofii, bo ono wreszcie „dopuszcza do

⁴²⁷ TR, s. 158.

⁴²⁸ Zob. TR, s. 33.

głosu” życie, jak było już wspomniane w poprzednim akapicie. Religia chrześcijańska stawia w centrum relację Życia do żyjącego. Ta relacja nazywa się z punktu widzenia życia *rodzeniem*, z punktu widzenia żyjącego narodzinami. Życie zdradza każdego możliwego żyjącego⁴²⁹. Tylko życie jest w stanie to uczynić, bo tylko ono jest zdolne do zrodzenia siebie samego – co przynależy tylko Bogu, a co Henry określa pojęciem „Życia absolutnego”. W chrześcijaństwie jedyne Życie jest immanentne wobec wszystkiego, co żyje. Ono jest istotą samego Boga, ale ta istota dla człowieka jest niepoznawalna, nie mają więc sensu wysiłki rozumu zmierzające do uzasadnienia istnienia Boga⁴³⁰. Życia nie można uchwycić pojęciowo, albowiem jest pozadyskursywnym procesem. Ledure całkowicie podziela zdanie Henry’ego, ukazujące rolę życia w rozumieniu rzeczywistości i religii, ale zarzuca jego interpretacji chrześcijaństwa pominięcie historycznego wydarzenia Chrystusa, kluczowego wydarzenia dla zrozumienia istoty religii chrześcijańskiej⁴³¹.

Kontynuując swoje analizy Ledure podkreśla niepoznawalność zarówno istoty życia, jak i samego Boga: „życie, jak i Bóg mają tylko jedno oblicze: nieświadome”⁴³². Ciało jest przedmiotem badań wielu nauk, zarówno szczegółowych, jak i filozoficznych, ale samo życie wymyka się dyskursowi czysto racjonalnemu, pozostaje tajemnicą. Podobnie w kwestii Boga, można wskazać rozliczne dyskursy filozoficzne, a szczególnie metafizyczne, które podejmują szczegółowo, czy to kwestię istnienia, czy natury Boga, ale jeżeli Bóg przejawia się w życiu i poprzez życie, pozostaje nienazwany. Ledure nie jest zwolennikiem teologii czy filozofii apofatycznej, takiego odniesienia nie znajdujemy bezpośrednio w jego pismach, podkreśla jedynie trudność racjonalnego dyskursu, jeżeli interpretujemy Absolut w kategorii Żyjącego. Jest to stanowisko zbliżone do propozycji J.-L.Mariona, dla którego Boga doświadczamy jedynie w „zjawiskach” przesycionych (dla Marion jest to Miłość, dla Ledure’a Życie). W takich zjawiskach treść doświadczenia wykracza

⁴²⁹ M. Henry, *C’est moi la vérité*, dz. cyt., s. 68.

⁴³⁰ Tamże, s. 72.

⁴³¹ Por. TR, s. 34.

⁴³² SD, s. 77.

poza zrozumienie. Nasze poznanie zмага się z tym, co nie mieści się w dostępnych człowiekowi kategoriach⁴³³. W obu wypadkach należy pamiętać, że teza o niewyrażalności Boga w ludzkim języku, przeczy doświadczeniu większości ludzi wierzących, w którym wypowiedane przez nich zdania z zakresu dyskursu religijnego coś znaczą i opisują, a nie ograniczają się tylko do wyrażania uczucia o niepoznawalności Boga⁴³⁴.

Interpretacja człowieka, podkreślająca przede wszystkim wymiar życia, jest według Ledure’a zerwaniem z systemem metafizycznym, ponieważ ten ostatni ujmuje człowieka od strony bytowej, akcentując przede wszystkim jego podmiotowość (poznania intelektualne, duchowość, władze wolitywne). Zwieńczeniem tego systemu jest idea Boga, jako bytu osobowego, w którym istnienie utożsamia się z istotą. Niestety Ledure wielokrotnie w swoich pracach, odwołując się do metafizyki klasycznej, czyni to bardzo powierzchownie, taktując ją jako system całkowicie zdezaktualizowany po krytykach Kanta czy Heideggera. W pracach Ledure’a nie ma żadnych odwołań do współczesnego rozumienia klasycznej filozofii, chociażby do propozycji Maritaina czy Gilsona, a jego teza o nieadekwatności opisu metafizycznego nie jest uzasadniona żadnymi argumentami, co zostało rozwinięte przeze mnie już wcześniej.

Przezwyciężenie metafizyki w interpretacji człowieka jako bytu żyjącego, Ledure ilustruje dwoma schematami⁴³⁵, jednym – metafizycznym:

życie	<i>Meta</i>	<i>Fizyka</i>	Śmierć
	Świadomość	Ciało	
	Pojęcie	Zmysłowość	
	Bóg		

⁴³³ Por. J.L. Marion, *Certitudes negatives*, Paris 2010, s. 109.

⁴³⁴ Interesującą krytykę koncepcji o niewyrażalności Boga przeprowadził np. R. Pouivet. Zob. R. Pouivet, *Bocheński a kwestia niewyrażalności Boga*, w: *Poza logiką jest tylko absurd. Filozofia Józefa Marii Bocheńskiego OP*, red. D. Łukasiewicz, R. Mordarski, Kraków 2014, s. 79-93.

⁴³⁵ SD, s. 78.

oraz drugim – nowoczesnym:

życie	„Po-”	„-wierzchnia”	Śmierć
	Świadomość	Ciało	
	Pojęcie	Zmysłowość	
	Bóg		

Według Ledure’a, w schemacie metafizycznym to, co boskie, nie ma żadnego odniesienia do tego, co fizyczne i cielesne. Bóg jako pierwsza przyczyna, samoistne istnienie czy pełnia bytu, powołał świat do istnienia, a Jego relacja odnosi się tylko do rzeczywistości podmiotowej, co więcej „odrzuca cielesność w momencie śmierci”⁴³⁶. W centrum jest Bóg jako idea najwyższa, rzeczywistość rozumiana jest w sposób całkowicie zhierarchizowany, co najlepiej oddaje słowa „meta”. To, co osobowe jest „meta”, czyli „ponad” tym, co zmysłowe, fizyczne, a Bóg jest „meta-ponad” całą rzeczywistością. Zmiana paradygmatu, jaką wprowadza nowożytność – to jest bardzo arbitralne stanowisko Ledure’a – dokonuje się poprzez zastąpienie tego, co przekracza, co jest ponad, przez to, co jest nieświadome i ukryte, ale obecne w naszej rzeczywistości, zarówno w sferze podmiotowej jak i cielesnej. Najważniejszym odkryciem czasów ponowożytnych są analizy Freuda, ukazujące rolę podświadomości, tego, co wymyka się poznaniu bezpośredniemu. Niewątpliwą zasługą Freuda, co w swoich pracach wielokrotnie podkreślał np. P. Ricœur, było podważenie prymatu świadomości w rozumieniu człowieka. Psychoanaliza podkreśliła ten wymiar, który jest nieuchwytny dla analizy czysto introspekcyjnej. Jak komentuje Ricœur świadomość nie ma dostępu do własnego sensu przez nieświadomość. Co więcej to, co nieświadome znajduje się nie tylko w najgłębszych warstwach naszego ja, ale również w „najwyższych” jak w przypadku interioryzacji imperatywów i reguł, pochodzących ze społeczeństwa. Najczęściej nie uświadamiamy sobie ogromnego wpływu na nasze zachowania⁴³⁷. Wydaje się jednak, że twierdzenie o wyjątkowości odkrycia tego,

⁴³⁶ Tamże.

⁴³⁷ Por. P. Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d’herméneutique I*, Paris 1969, s. 235.

co nieświadome, jako głównego wkładu czasów ponowożytnych do rozumienia człowieka, jest dużym uproszczeniem.

Dla Ledure'a jednak obecność tego, co nieświadome stanowi główny punkt pozwalający na zrozumienie człowieka, a także okrycie drogi do Transcendencji. Świadomość, jak stwierdza francuski myśliciel, jest tylko „miejscem przejściowym”, gdzie dokonuje się spotkanie różnych obszarów człowieka: tego, co nieświadome; cielesności; podmiotowości. W metafizyce Absolut, ponieważ nie pojawia się bezpośrednio w naszej świadomości, jest traktowany „meta”, czyli jako rzeczywistość całkowicie zewnętrzna w stosunku do człowieka. Zwrot nowożytny – odrzucenie „meta” na rzecz elementów nieświadomych w tym, co powierzchowne – pozwala w konsekwencji na okrywanie tego, co absolutne, w tym co fizyczne, a dokładnej cielesne⁴³⁸. To, co kiedyś było przedmiotem lekceważenia, zarówno z punktu widzenia filozofii, jak też religii – ciało – staje się teraz głównym przedmiotem zainteresowania człowieka. Ale nie dokonuje się to na płaszczyźnie czysto racjonalnej, ponieważ cielesność, przez którą wyraża się życie, dotyczy przede wszystkim sfery nieświadomionej, gdzie racjonalność nie ma za dużo sposobów, aby tę rzeczywistość w pełni opisać i mieć na nią wpływ⁴³⁹.

Nie tylko następuje wycofanie się moralności ze sfery życia, lecz także nie ma miejsca na Absolut, rozumiany w taki sposób, jak robi to tradycyjna metafizyka, gdzie Bóg jest traktowany jako źródło życia, jako Byt doskonały, który wszystko powołuje do istnienia. Według Ledure'a nowoczesność akcentując to, co nieświadome jako element, z którego wypływa życie, eliminuje konieczność Boga jako elementu źródłowego. Bóg „znika z horyzontu ludzkiego, ponieważ nie ma już żadnej przestrzeni autonomicznej”⁴⁴⁰, takiej która nie wypływałaby z tajemnicy życia. Życie człowieka jest tylko odbiciem tego, co wypływa z nieświadomości. Bóg w tradycji metafizycznej ujęty jest za pomocą pojęć i nie ma bezpośredniego związku z życiem. W tym punkcie Ledure ponownie zbliża się do stanowiska Mariona, dla którego Bóg nie może być ujęty

⁴³⁸ SD, s. 82.

⁴³⁹ Tamże.

⁴⁴⁰ Tamże, s. 85.

i wyrażony w pojęciu, jako konstrukcie opartym na otaczającej nas rzeczywistości. „Gdy myśl filozoficzna – stwierdza Marion – wypowiada pojęcie tego, co nazywa ‘Bogiem’, to takie pojęcie funkcjonuje jak idol – pozwala się ono dostrzec, ale w ten sposób tym bardziej ukrywa się jako zwierciadło, w którym myśl niepostrzeżenie umiejscawia swój przyczółek tak, aby niewidzialne poczuło się wraz z odsuniętą przez pojęcie celową dążnością unieruchomione, zdyskwalifikowane i odrzucone”⁴⁴¹. Nasze pojęcia o Bogu jedynie usiłują zdefiniować boskość, ale czynią to odnosząc się do rzeczywistości, która nas otacza. Według Mariona, Bóg zostaje „dostosowany” do naszych zdolności poznawczych. Podobnego zdania jest Ledure, dla którego uchwycenie Boga z pomocą pojęcia, oznacza po prostu jego śmierć⁴⁴². Bóg w jego rozumieniu jest ukryty w tajemnicy życia, którego istotą jest to, co nieświadome. Stąd jego propozycja „chrześcijańskiego” schematu nowoczesności:

„Po-”	„-wierzchnia”
Świadomość	Ciało
Pojęcie	Zmysłowość
Życie – Bóg	

Chrześcijańska interpretacja nowoczesności pozwala na uchwycenie podwójnego sensu życia, z jednej strony życie jest niepoznawalne, a cielesność jest przejawem tego życia, z drugiej strony zawiera w sobie również element, odsyłający do tego, co boskie. W obu wypadkach, kluczowe staje się doświadczenie cielesności, w pierwszym wypadku bardzo spontaniczne, bo doświadczamy naszego ciała każdego dnia, w drugim wypadku chodzi o specyficzne doświadczenie cielesności, bezpośrednio powiązane z tajemnicą naszej śmiertelności⁴⁴³.

Ledure zaznacza⁴⁴⁴, że inspiracją do takiego poszukiwania tego, co boskie były teksty V. Frankla, a zwłaszcza jego praca „Nieświadomiony Bóg”.

⁴⁴¹ J.L. Marion, *Bóg bez bycia*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1996, s. 38.

⁴⁴² SD, s. 86.

⁴⁴³ Tamże, s. 87.

⁴⁴⁴ TR, s. 129.

Wykorzystując metodę analizy egzystencjalnej Frankl stwierdza, że do odkrycia nadsensu, czyli sensu integrującego wszelkie cząstkowe sensory w naszym życiu, uzdalnia człowieka tzw. podświadomość (nieświadomość) duchowa. Jego zdaniem istnieje bowiem nie tylko nieświadomość popędowa, lecz również nieświadomość duchowa⁴⁴⁵. Zaproponowana przez niego logoterapia dokonuje swoistego włączenia tego, co duchowe, w dziedzinę psychiki. Ukazuje, że w obrębie nieświadomości istnieje również nieświadomy „logos”. Dzięki temu analiza egzystencjalna „uniknęła niebezpieczeństwa tkwiącego w psychoanalizie, tzn. nie dopuściła się (...) pozbawienia nieświadomości podmiotowego charakteru i zepchnięcia jej w sferę id”⁴⁴⁶. Właśnie w tej duchowej nieświadomości zapadają autentycznie egzystencjalne rozstrzygnięcia każdego człowieka, bo mogą być one nieświadome, bez konieczności przypisania ich do poziomu id. Kolejny etap analizy, który jest istotny dla Ledure’a, prowadzi do odkrycia wewnątrz duchowej nieświadomości człowieka czegoś, co określa on jako tzw. „nieświadoma religijność”, czyli „nieświadome odniesienie do Boga jako przypuszczalnie immanentną człowiekowi, choć często utajoną, postawę wobec tego, co transcendentne (...) zaś odkrycie nieświadomej religijności ukazuje poza immanentnym ego transcendentne Ty”⁴⁴⁷. Oznacza to, że człowiek, choćby nieświadomie, ale zawsze kieruje się intencjonalnie ku Bogu. Frankl nazywa to odniesienie do Boga, Bogiem nieświadomionym. Jest to Bóg nieświadomie stłumiony i ukryty przed nami samymi. Odsłania w ten sposób nieświadomioną, ukrytą wiarę człowieka w nieświadomionego, ukrytego Boga. Tym samym Frankl wskazuje na błąd jaki popełnił Jung, proponując umieszczenie nieświadomionego Boga w sferze id. Tym samym sprowadził religijność do takiej postaci, która nie ma nic wspólnego z osobowym wymiarem człowieka. „Dla religijności w sensie Junga ego było niejako niepoczytalne, niekompetentne: religijność nie leży w zasięgu odpowiedzialności i decyzji ego”⁴⁴⁸. Potraktował ją jako coś z istoty swej popędowego. Frankl odrzucił taką

⁴⁴⁵ V. Frankl, *Nieświadomiony Bóg*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1978, s. 14.

⁴⁴⁶ Tamże, s. 57.

⁴⁴⁷ Tamże.

⁴⁴⁸ Tamże, s. 60.

koncepcję, ponieważ według niego religijność nie ma charakteru popędowego, lecz charakter decyzji. Nieświadomość religijna nie jest więc nieświadomością determinującą, lecz egzystującą; nie jest całkowicie sprawą ludzkiej struktury psychofizycznej, ale dotyczy także nosiciela owej struktury, czyli duchowej osoby. Dla Ledure'a podobnie, realizacja naszych potencjalności, nawet jeśli doświadczane są w sferze popędowej, cielesnej, to łączą się ze sferą duchową⁴⁴⁹.

Podkreślanie roli tego, co nieświadome w strukturze cielesności, jako miejsca odkrywania drogi do transcendencji spełnia też ważną funkcję: wskazuje, że Bóg nie wyczerpuje się w żadnym *sacrum*. Dla Ledure'a *sacrum* jest ciągle związane z człowiekiem, jest odpowiedzią na pragnienie tego, co boskie, ale na miarę człowieka⁴⁵⁰. Bóg pozostając ukryty ukazuje swoją całkowitą nieredukowalność i transcendencję. Dlatego też *sacrum* nie można utożsamiać z Bogiem, jak słusznie zauważa Kłoczowski: „proponuję, abyśmy przestali używać tego terminu w sensie rzeczownikowym (*sacrum*), posługujmy się natomiast przymiotnikiem „sakralny” dla wyrażenia przekonania, że «to wewnątrz jest sakralne», a posłyszana właśnie muzyka odkrywa nam Boga. Użycie rzeczownikowe tego terminu jest niepotrzebne i mylące, sprawia bowiem wrażenie, że coś temu pojęciu w rzeczywistości odpowiada, istnieje jakaś samoistna rzeczywistość, do której słowo to ma nas odsyłać. Sprawa ma się wręcz przeciwnie – sakralne jest to, co w rzeczach odsyła do Boga”⁴⁵¹.

W tym miejscu warto zwrócić uwagę, że dla Ledure'a kwestia Boga związana jest przede wszystkim z naszym doświadczeniem, oczywiście zreflektowanym, a nie z argumentacją racjonalną o charakterze metafizycznym. Niestety Ledure nie precyzuje rozumienia pojęcia doświadczania, a jest to jedno z podstawowych pojęć filozoficznych, którego wachlarz interpretacyjny jest przeogromny. Greckie słowo *empiría* oznacza: doświadczenie w czymś, znajomość czegoś, praktykę, biegłość czy próbę⁴⁵². A. B. Stępień określa tym pojęciem zarówno świadomą czynność uzyskania informacji o przedmiocie przez jego bezpośrednie

⁴⁴⁹ TR, s. 129.

⁴⁵⁰ Tamże, s. 139.

⁴⁵¹ J.A. Kłoczowski, *Drogi i bezdroża. Szkice z filozofii religii dla humanistów*, Kraków 2017, s. 158-159.

⁴⁵² *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 2. Warszawa 1960, s. 113.

i naoczne ujęcie, jak również sąd lub zdanie empiryczne, które jest rezultatem tej czynności poznawczej. W tym drugim rozumieniu z pewnością nie da się umiejscowić poglądów Ledure'a. Doświadczenie w sensie potocznym oznacza najczęściej doznawanie i przeżywanie czegoś⁴⁵³.

Klasyczne jest rozróżnienie pochodzące z języka niemieckiego: *Experiment*, *Erlebnis* i *Erfahrung*. Pierwsze z nich dotyczy możliwości przeprowadzenia badań empirycznych. W takim użyciu tego słowa chodzi o poszukiwanie wiedzy opartej na możliwości powtarzania eksperymentów lub przez takowe potwierdzonej. Nie chodzi o wyeliminowanie strony subiektywnej, doświadczenia jako całkowicie pozbawionej sensu, lecz „na wytyczeniu pewnej linii demarkacyjnej między tym, co pochodzi z nauki, a tym, co w żadnym wypadku nie może do tego pretendować, ale nie chodzi o aprioryczne odrzucenie doświadczenia, które znajduje się ponad tą linią demarkacyjną”⁴⁵⁴. Doświadczenie może oznaczać również przeżycie subiektywne, co wyraża drugi termin *Erlebnis*, odnoszący się do tego wszystkiego, co podmiot odczuwa wewnątrz. Współczesna filozofia coraz częściej kładzie akcent, często przesadnie, na sferę przeżycia osobistego. W ten sposób ustanawia się prymat doświadczenia osobistego jako podstawowego sposobu poznania rzeczywistości. Poznanie takie miałyby mieć charakter bardziej bezpośredni i dogłębny, niż dotychczasowy model procesu poznania konceptualnego i refleksyjnego. Poznanie takie niesie w sobie duże niebezpieczeństwo solipsyzmu i zamknięcia się w sobie. Podmiot zaczyna mieć priorytet nad przedmiotem. Trzecie pojęcie, używane na określenie jednego z aspektów doświadczenia, to *Erfahrung*, który oznacza relację między sferą podmiotową i przedmiotową. Pojęcie *Erfahrung* oznacza najpierw, że doświadczenie dokonuje się na zewnątrz mnie, ale również we mnie. Rozbieżność poglądów na temat doświadczenia, związana jest z samą strukturą aktów doświadczenia, z możliwymi jego rodzajami, a także z rolą jaką ma ono odgrywać w uzyskaniu wartościowej wiedzy. Wystarczy wskazać bardzo odmienne koncepcje filozoficzne, w których termin doświadczenia występuje.

⁴⁵³ A. B. Stępień, *Doświadczenie*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 119.

⁴⁵⁴ M. Neusch, *L'expérience chrétienne de Dieu*, „Chemin de Dialogue” (1994)3, s. 71.

Odwołują się do niego: ujęcie czysto intelektualne pierwszych zasad Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu; intuicja intelektualna Kartezjusza; ogląd ejdetyczny u fenomenologów czy intuicja pozaintelektualna Bergsona lub Pascala. Z pewnością elementem wspólnym wszystkich tych koncepcji jest naoczność jako swoista cecha percepcji i przedstawień, wynikających z doznawanych treści, zarówno wrażeńowych jak i emocjonalnych. W moim przekonaniu, Ledure najczęściej używa pojęcia doświadczania, właśnie jako *Erfahrung*, nie tylko doświadczenia na zewnątrz „ja”, ale także tego, które dokonuje się we mnie, bo w życiu jesteśmy zanurzeni, partycypujemy w jego tajemnicy, jest ono wcześniejsze niż akt naszej świadomości, a z drugiej strony nieustannie przeżywamy go w naszej wewnętrzności i indywidualności. Refleksja na temat Boga jest wtórna w stosunku do doświadczenia. Wszelki dyskurs na temat Boga, który nie zawiera jakiegoś pierwotnego doświadczenia jest po prostu pusty⁴⁵⁵. Z drugiej strony żadne doświadczenie nie jest w stanie wyczerpać tajemnicy Boga, stąd też na jego podstawie nie da się zbudować uniwersalnego i pełnego pojęcia tego, co boskie. To, co jest najistotniejsze w każdym z takich doświadczeń, to pragnienie Boga doświadczane w śmiertelności.

Bóg zdaniem Ledure’a jest życiem, dlatego też miejscem, gdzie należy odkrywać i doświadczać jego tajemnicy jest cielesność⁴⁵⁶. Nawet, jak stwierdza Ledure, gdy to doświadczenie boskości ma charakter najpierw bezosobowy, to i tak jest punktem wyjścia⁴⁵⁷. Francuski filozof bezpośrednio nawiązuje do myśli Pascala, dla którego pytanie o Boga nie musi być związane z rozumem, z naszą racjonalnością, ważniejsze jest doświadczenie i zatroskanie o nasze życie: „Zbadajmy ten punkt i powiedzmy: ‘Bóg jest albo go nie ma’. A na którą stronę się przechylimy? Rozum nie może tu nic określić; nieskończony chaos nas oddziela. Na krańcu tego nieskończonego oddalenia rozgrywa się partia, w której wypadnie cetno czy lichy. Na co stawiacie? Wedle rozumu nie możecie ani na to, ani na to; wedle rozumu nie możecie bronić żadnego z dwóch”⁴⁵⁸.

⁴⁵⁵ SD, s. 87.

⁴⁵⁶ Tamże, s. 88.

⁴⁵⁷ Tamże.

⁴⁵⁸ B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 2004, n. 233.

3.5. Absolut negatywny i pozytywny

Doświadczenie Absolutu w cielesności, które jest drogą do przywrócenia obecności Transcendencji we współczesnej kulturze, jest ściśle powiązane z tajemnicą śmierci. Temat ten przewija się przez prawie wszystkie publikacje Ledure'a. Podobnie jak dla F. Rosenzweiga, śmierć jest punktem zwrotnym, pozwalającym na nową interpretację Transcendencji. Według Rosenzweiga śmierć jako przedmiot refleksji była prawie całkowicie nieobecna w systemach filozoficznych, np. w systemie heglowskim – który nieustannie krytykował – nie ma miejsca dla konkretnego człowieka, a tym samym nieobecny jest w niej lęk przed śmiercią: „to, że filozofia musi usunąć jednostkę ze świata, to odsunięcie Czegoś jest także powodem, dla którego musi ona być idealistyczna, gdyż «idealizm» z jego zaprzeczeniem temu wszystkiemu, co oddziela jednostkę od Wszystkiego, jest narzędziem, którym filozofia tak długo obrabia oporny materiał, aż przestanie on stawiać opór, okrywającej go mgłę pojęcia Jednego i Wszystkiego. Wszystko, raz w tej mgłę zanurzone, pochłonęłoby zapewne śmierć, jeśli nie w wiecznym zwycięstwie, to przynajmniej w jednej i ogólnej nocy Nicości. I oto ostateczny wniosek tej mądrości: śmierć jest – Nicością”⁴⁵⁹. Śmierć z jednej strony wymyka się pokusie totalizacji, co więcej jest to fenomen poznawczo niedostępny dla człowieka, nie wiemy czym ona jest w swojej istocie, bo doświadczenie śmierci jest niekomunikowalne, a z drugiej strony jest to fenomen niezwykle bliski każdemu człowiekowi, bo możliwość śmierci towarzyszy nam od samego momentu poczęcia. Jest bliska, a jednocześnie odległa, bo śmierć dotyczy zawsze innych, bo to bliscy, znajomi odchodzą, a my zawsze mamy nadzieję, że moment śmierci jest daleko przed nami. Śmierć, co podkreśla współczesna filozofia, jest niezwykle ważna⁴⁶⁰. Według Ziemińskiego dopóki nie jesteśmy świadomi śmierci, nie jesteśmy też świadomi siebie jako odrębnych i indywidualnych ja. Śmierć jako kres naszego życia nie tylko nas

⁴⁵⁹ F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Kraków 1998, s. 53.

⁴⁶⁰ Por. I. Ziemiński, *Zarys ontologii śmierci. Próba filozoficznego opisu istoty śmierci*, „Kwartalnik Filozoficzny” 28(2000)1, s. 129-158.

definiuje, lecz jej świadomość staje się warunkiem naszego pełnego rozwoju, jest tym fenomenem, który wskazuje na granicę naszych możliwości. Ważność śmierci jest także widoczna w sposobie, w jaki kultura traktuje sam moment śmierci i w szacunku jakim otacza się ciało po śmierci. Nadal we wszystkich społeczeństwach znakiem największej hańby i poniżenia jest fakt, zbezczeszczenia zwłok. Ledure zdaje sobie sprawę, że kultura, podobnie jak filozofia niejednokrotnie podejmowały zagadnienie śmierci, świadczą o tym liczne wytwory artystyczne, dzieła, publikacje, analizy, ale jego zdaniem nie pojawiły się próby zestawienia „negatywności” absolutu śmierci z pozytywnością Absolutu, jakim jest Bóg⁴⁶¹. Podobnie jak Rosenzweig, francuski filozof, uważa, że nie można sprowadzić fenomenu śmierci do „nicości”, kresu, bo taka perspektywa w konsekwencji jest dualistyczna. W tej rzeczywistości mamy jeden rodzaj życia, bytowania, potem nadchodzi kres – śmierć, który albo jest kresem absolutnym, jak twierdzi naturalizm, albo mamy nowy sposób bytowania, w którym ciało przestaje odgrywać zasadniczą rolę. Śmierć bowiem nie jest tym, czym wydaje się być. Nie jest „Nicością”, lecz czymś nieubłagany, co w żaden sposób nie da się usunąć z naszego życia: „Także z mgły, którą filozofia ją okrywa, nieprzerwanie rozbrzmiewa jej nieustępliwe wołanie; wprawdzie chciałaby ona pochłonąć ją w nocy Nicości, lecz nie może wyłamać jej jadowitego żądła, a lęk człowieka drżącego przed ukłuciem tego żądła wciąż sankcjonuje litościwe kłamstwa, które są okrutnymi kłamstwami filozofii”⁴⁶². Inne podejścia do fenomenu śmierci, obecne w historii filozofii, usiłują albo złagodzić w człowieku lęk przed tą okrutną i wyniszczającą osobowość perspektywą, kresu naszej egzystencji (np. stoicyzm) lub wyrazić nasz bunt, sprzeciw wobec jej istnienia (np. egzystencjalizm). Z jednej strony nie można w żaden sposób wyeliminować śmierci z ludzkiego życia, a tym samym zmagania się z jej obecnością, ale z drugiej strony powinna być ona przedmiotem naszego poznania i źródłem refleksji, dotyczącej zarówno nas samych, jak i transcendencji. Dla Rosenzweiga od analizy naszej śmiertelności zaczyna się

⁴⁶¹ Zob. np. monumentalne dzieło Ph. Ariès, *Człowiek i śmierć*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1980.

⁴⁶² F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, dz. cyt., s. 53.

wszelkie nasze poznanie. Poznanie to, a w konsekwencji cała filozofia, polega na wskazaniu człowiekowi, iż śmierć prowadzi człowieka do nowego życia: „filozofia pokazuje stworzeniu, którego członki drżą z lęku na ten jego świat, na tamten świat, o jakim on wcale nie chce wiedzieć. Gdyż człowiek wcale nie chce uciec do jakichkolwiek więzów; chce pozostać, chce żyć”⁴⁶³. Dla Ledure’a podobnie, śmierć prowadzi do refleksji nad istotą naszego życia.

Oczywiście z punktu widzenia religijnego śmierć jest zawsze drogą prowadzącą do nowej, lepszej rzeczywistości. Nie ma religii, która by nie proponowała jakiegoś drogi do zbawienia, rozumianej jako rzeczywistości lepszej od tej, w której obecnie żyjemy. Pojęcie zbawienia jest ideą, która pojawia się w każdym systemie religijnym⁴⁶⁴. Pod tym względem „religie historyczne są niezwykle zróżnicowane: animizmy, politeizmy, religie zbawienia, soteriologie (teologie zbawienia) itp. Pomimo ich różnic, mają one pewien punkt wspólny: kult zmarłych. To oznacza, że śmierć jest elementem konstytutywnym wierzeń, które nimi rządzą czy to w postaci działania zmarłych na żywych, metempsychozy, nieśmiertelności duszy czy zmartwychwstania ciał”⁴⁶⁵. Jednak zawężenie interpretacji śmierci do kategorii drogi do zbawienia jest dzisiaj niewystarczające. Oddaje ono tylko pragnienie człowieka, aby żyć jak najdłużej, jest to nadzieja na religijne ocalenie, gdzie śmierć zostaje przewyciężona, wręcz wymazana. Nieuniknioność śmierci nie wyklucza więc nadziei na ocalenie, ale jest to rzeczywistość przewyższająca człowieka, należy do sfery boskości⁴⁶⁶. To, co Ledure zarzuca takiej religijnej interpretacji śmierci i możliwego nowego życia, to fakt, że religia zbyt łatwo porzuca, czy wręcz ucieka od całej negatywności i absolutności śmierci. Śmierć jest tylko przejściem, bramą, epizodem prowadzącym do nowego życia⁴⁶⁷. Wyzwaniem dla współczesnego człowieka staje się więc zmierzenie z absolutem negatywnym, którym jest śmierć wraz z wiążącym się z nim ryzykiem i niebezpieczeństwami. Nie może

⁴⁶³ Tamże.

⁴⁶⁴ Zob. A. Manaranche, *Quel salut?*, Paris 1969.

⁴⁶⁵ J. Freund, *La mort dans le projet collectif*, w: „Archives des Sciences Sociales des Religions” (1975)39, s. 32, cyt. za: TR, s. 31.

⁴⁶⁶ Por. TR, s. 33.

⁴⁶⁷ Tamże, s. 34.

przed tym uciekać, co wcześniej łatwo się udawało, przez odwoływanie się do myślenia religijnego. Nowoczesność tak mocno „wymazała” Absolut ze współczesnej kultury, że potrzeba nowego, odważnego myślenia, które poprzez cielesność i związaną z nią absolutność śmierci, odkryje na nowo Transcendencję.

Zasadniczy tok rozumowania Ledure’a dotyczy dwojakiego rozumienia tego, co absolutne. Z jednej strony mamy do czynienia z absolutnością negatywną, a jest nią śmierć, a z drugiej strony ta negatywność domaga się dopełnienia przez absolutność pozytywną, którą jest Bóg.

Dla Ledure’a odwołanie się do absolutności negatywnej – śmierci – oznacza to, że punktem wyjścia jest nihilizm. W tym miejscu wskazuje na stan współczesnej kultury, dla której ważnym elementem jest negatywna interpretacji rzeczywistości, ukształtowana głównie pod wpływem filozofii Nietzschego. Jest to interpretacja nihilistyczna. Ale Nietzsche jest także tym filozofem, który wskazuje na możliwość przezwyciężenia tej sytuacji. Istotą jego myślenia jest odniesienie do nihilizmu, ale jest on postrzegany w kategoriach kryzysu i musi być zażegnany poprzez, jak to sam nazywa, i o czym była już mowa w pierwszym rozdziale, „inne myślenie”. Nie pomoże tu powrót do źródeł cywilizacji zachodniej, czyli do metafizyki, to „inne myślenie” będzie charakteryzowało nowych filozofów przyszłości, których Nietzsche nazywa wolnymi umysłami⁴⁶⁸. Religia, jeżeli pragnie odnaleźć na nowo swoje miejsce w kulturze, musi przejść poprzez nihilizm, ale jest to nihilizm zdaniem Ledure’a rozumiany bardzo specyficznie, bo dotyczy on przede wszystkim przeżycia absolutności śmierci. Należy za wszelką ceną utrzymać radykalność pytania, jakie stawia śmierć człowiekowi⁴⁶⁹. Jaki sens ma nasze życie, kiedy kresem naszej egzystencji jest śmieć? Przenika całe nasze istnienie, każda istota żywa ma swój kres. Jak więc uzasadnić nasze dążenia do celów, kiedy i tak zostaną one zniwelowane i podważone przez koniec naszego życia? Jeżeli jakkolwiek system religijny unika zderzenia się z tymi pytaniami, nie będzie w stanie dać

⁴⁶⁸ Por. Tamże.

⁴⁶⁹ Tamże, s. 35.

właściwej odpowiedzi zaspakajającej pragnienia człowieka. Celem religii, a szczególnie chrześcijaństwa jest wprowadzenie człowieka w głęboką relację z Absolutem. Będzie to możliwe i sensowne, tylko pod warunkiem zmagania się i konfrontacji swojego życia z radykalnością pytania postawionego przez nihilizm śmierci. Tylko powiązanie absolutności śmierci i absolutności Boga może otworzyć człowieka na prawdziwą eschatologię, która nie będzie łatwym, czy wręcz pozornym łudzeniem samego siebie⁴⁷⁰. Co więcej, taka relacja śmierć-Absolut pozwala na uniknięcie niebezpieczeństwa antropomorfizmu, czy traktowania religii jako relacji czysto ludzkiej (człowiek-człowiek), jak proponował chociażby Feuerbach⁴⁷¹, lub traktowania religii w kategoriach czysto funkcjonalnych (religia jako metoda zmagania się z przeciwnościami tego życia), co niejednokrotnie charakteryzowało podejście wielu socjologów⁴⁷².

Należy jednak pamiętać, twierdzi Ledure, że przezwyciężenie radykalności i absolutności nie musi dokonać się tylko poprzez „absolutność religijną”. Śmierć nie dotyczy bowiem istoty życia, lecz tylko poszczególnych indywidualności. Poszczególne jednostki umierają, a jednak życie toczy się dalej, jesteśmy zanurzeni, przeniknięci przez tajemnicę życia, które wydaje się, że nie ma kresu. Indywidualny człowiek wpisany jest w rytm cyklicznych urodzin i śmierci, i nawet jeśli jego życie nieuchronnie zmierza do kresu, to jako gatunek wydaje się być nieśmiertelny. Ale, jak zauważa Ledure, jest to myślenie całkowicie naturalistyczne⁴⁷³. Takie transcendowanie naszego życia przez uczestniczenie w wydawałoby się wiecznym fenomenie życia, nie jest zadawalające dla człowieka. Pragnie on bowiem żyć, i to żyć wiecznie, w sposób całkowicie indywidualny. Według L. Ferry właśnie ten aspekt chrześcijaństwa był jednym z kluczowych elementów doktryny, który pozwolił na tak spektakularny rozwój tej nowej religii w czasach rzymskich⁴⁷⁴.

⁴⁷⁰ Tamże, s. 36.

⁴⁷¹ Zob. np. J.A. Kłoczowski, *Człowiek – bogiem człowieka: filozoficzny kontekst rozumienia religii w „Istocie chrześcijaństwa” Ludwika Feuerbacha*, Lublin 1979.

⁴⁷² Zob. np. A. Bronk, *Podstawy nauk o religii*, dz. cyt., s. 120-122.

⁴⁷³ TR, s. 162.

⁴⁷⁴ Zob. L. Ferry i J. Jerphangnon, *La Tentation du christianisme*, dz. cyt., s. 56.

Szkoda, że Ledure omawiając możliwość niereligijnego przewyciężenia śmierci nie odniósł się w swoich pracach do coraz powszechniejszej idei transhumanizmu, według której możliwe jest przekroczenie śmierci indywidualnej. Rozwój technologii i nauki ostatecznie doprowadzi do sytuacji, w której nieśmiertelność, rozumiana oczywiście jako nieskończenie długie życie, będzie możliwa. Przeszczepy, sztuczne elementy w człowieku czy ostatecznie przeniesienie naszej świadomości do wirtualnej rzeczywistości, to cele transhumanizmu, aby ostatecznie doprowadzić do śmierci samą śmiercią⁴⁷⁵. Nie należy zapomnieć jednak, że idea nieśmiertelności proponowana przez transhumanizm jest właściwie ideą długowieczności, a nie nieśmiertelności. Cele, jakie stawia sobie ten nurt, nie oznaczają wyeliminowania fenomenu śmierci grożącej poprzez wypadek czy zniszczenie wirtualnej rzeczywistości, a jedynie możliwość przedłużania życia, i to do czasu, jak długo będzie istniał znany nam dzisiaj świat⁴⁷⁶.

Eliminacja pytania o śmierć poprzez zanurzenie jednostki w procesy, odradzającego się życia czy też przedłużanie życia za pomocą technologii nigdy nie będą jednak do końca satysfakcjonujące. Zasadnicze pytanie o kres indywidualnej egzystencji pozostaje bez odpowiedzi⁴⁷⁷. Śmierć, co mocno podkreśla Ledure jest zawsze indywidualna i неповtarzalna. Zawsze jest to „moja śmierć”, nawet oddając życie za innego, to jednak ja umieram, a nie ktoś inny⁴⁷⁸. Jak podkreśla Ziemiński w swoim opisie fenomenu śmierci: „Każdy umiera wyłącznie śmiercią własną i każdy traci w niej tylko własne istnienie. Inaczej mówiąc, śmierć osoby, chociaż stanowi jedynie przypadek ogólnego prawa przyrody, jest zawsze śmiercią w pierwszej osobie. Indywidualność śmierci objawia się jednak nie tylko w płaszczyźnie ontologicznej struktury bytu ludzkiego, lecz także w płaszczyźnie relacji umierającego z innymi ludźmi.

⁴⁷⁵ Zob. L. Alexandre, *La mort de la mort*, Paris 2011.

⁴⁷⁶ Krytyka idei transhumanizmu jest obszerna we współczesnej literaturze. Zob. m. in. L. Ferry, *La revolution transhumaniste*, Paris 2016; F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, tłum. B. Pietrzyk, Kraków 2004; M. Sandel, *The Case against Perfection. Ethics in the Age of Genetic Engineering*, Harvard 2007; J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej: czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 2003.

⁴⁷⁷ TR, s. 163.

⁴⁷⁸ Tamże.

Śmierć wszak to zerwanie wszelkich więzów, jakie łączyły nas z innymi na ziemi⁴⁷⁹.

Kolejnym aspektem, dzięki któremu śmierć otwiera nas na transcendencję religijną, jest dostrzeżenie nieadekwatności naszych możliwości i pragnienia pełni w relacji do tego, co udało nam się osiągnąć⁴⁸⁰. Nasze życie jest nieustannym stawaniem się, realizacją najróżniejszych potencjalności, spełnianiem pragnień, ale zawsze pozostaje niedosyt. Człowiek nigdy nie zrealizuje swoich zamiarów i pragnień, im bardziej zbliża się nieuchronnie do momentu śmierci, tym ta świadomość staje się bardziej wyraźna i bolesna. Pełnia jakiej pragniemy, nie należy do porządku jaki znamy, lecz jest darem, na który dopiero śmierć może nas otworzyć. To pragnienie jest także wpisane w naszą cielesność, pragnienie, którego sama cielesność nie jest w stanie w żaden sposób wypełnić i zrealizować⁴⁸¹. Wskazuje ono na rzeczywistość nie-cielesną, która ową pełnię byłaby w stanie urzeczywistnić. Wpisanie tego pragnienia w naszą cielesność, materialność, podkreśla, że mamy do czynienia z pragnieniem wrodzonym, nieusuwalnym, domagającym się zaspokojenia na zupełnie innej płaszczyźnie. Podobnie jak absolutność, śmiertelności wpisana w cielesność może być zaspokojona tylko przez absolutną rzeczywistość nie-cielesną. Dopiero religia w pełni realizuje to wszystko, co ujawnia się w ludzkich pragnieniach, to co boskie jest ukryte w naszych pragnieniach cielesnych⁴⁸². Dlatego też, zdaniem Ledure'a, religia nie jest procesem alienacyjnym, lecz wręcz przeciwnie, dopiero ona pozwala na realizację wszelkich potencjalności człowieka.

Bez odniesienia do Absolutu cielesność staje się jedynym słowem o człowieku, i do człowieka, i zamyka go tylko w perspektywie czysto ziemskiej, kończącej się śmiercią. Bóg także przemawia do człowieka językiem cielesności, ale otwiera mu całkiem odmienną perspektywę. Poprzez cielesność, a zwłaszcza doświadczając perspektywy śmierci, człowiek może zacząć postrzegać możliwość Absolutu pozytywnego, który przeciwstawia się śmiertelności.

⁴⁷⁹ Por. I. Ziemiński, *Zarys ontologii śmierci*, art. cyt., s.

⁴⁸⁰ TR, s. 126.

⁴⁸¹ Tamże.

⁴⁸² Tamże, s. 127.

Dokonuje się to przez wypełnienie naszego pragnienia pełnego życia, którego człowiek nie jest w stanie sam zrealizować tutaj na ziemi. Bóg ujawnia się jako realność, jako odpowiedź na pragnienie pełnego życia, łączy się z tym pragnieniem, choć nie utożsamia się z nim⁴⁸³. Jak pisze Ledure, cała „przygoda w byciu człowiekiem znajduje swój sens i znaczenie dopiero w swojej realizacji”⁴⁸⁴. Nie jest to jednak realizacja konieczna, od człowieka bowiem zależy czy podąży za pragnieniem odkrytym w cielesności czy też nie, realizacja tego pragnienia dokonuje się w całkowitej wolności.

W przedstawionej argumentacji widać także bezpośrednie nawiązanie Ledure’a do rozważań Augustyna, na temat tego, że tylko Bóg jest w stanie zagwarantować nam szczęście wszechstronne i trwałe⁴⁸⁵, a także do postulatu praktycznego rozumu Kanta, gdzie Bóg jawi się jako gwarant życia szczęśliwego⁴⁸⁶. Powiązanie przez Ledure’a pragnienia pełni, skonfrontowanej z radykalnością śmierci, a przez to otwierającej się na transcendencję, nie jest propozycją we współczesnej filozofii odosobnionej. Podobny schemat rozumowania można odnaleźć na przykład w twórczości P. Ricœura.

Dla Ledure’a Bóg odkrywany jest nie tylko w porządku pojęciowym, ale wpisuje się w to, co nieświadome w człowieku, animuje nasze pragnienia na poziomie tego, co zmysłowe. W tym znaczeniu pragnienie tego, co boskie przenika człowieka zarówno na poziomie tego, co świadome jak i nieświadome. Doświadczenie religijne obejmuje oba wymiary i prowadzi do ich wypełnienia w relacji z Bogiem osobowym. Czyniąc realizuje to, co nosi w sobie pragnienie wpisane w cielesność: pragnienie coraz większej personalizacji, personalizacji wiecznej.

Należy jednak pamiętać, że rozumowanie Ledure’a jest przykładem myślenia życzeniowego, odwołującego się do przesłanki mówiącej, że przekonania wrodzone, a takimi są chociażby pragnienie szczęścia czy trwania dobra, w sposób nieskończony i pełny, są prawdziwe w rozumieniu koniecznego ich

⁴⁸³ Por. SD, 70.

⁴⁸⁴ Tamże.

⁴⁸⁵ Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, tłum. A. Świderkówna, Kraków 1999, s. 25-27.

⁴⁸⁶ I. Kant, *Krytyka rozumu praktycznego*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 1972, s. 209.

zaspokojenia. Wrodzone pragnienie musi być zaspokojone, inaczej nie jest prawdziwym pragnieniem. Konsekwencją tej przesłanki jest konieczność przyjęcia takiego bytu, który owe pragnienia wrodzone jest w stanie zaspokoić, czyli Absolutu. Niestety, jak zauważa Hubbeling, przesłanka, na której oparte jest to rozumowanie jest niedowodna⁴⁸⁷. Nie ma możliwości dowiedzenia, że każde nasze pragnienie wrodzone musi być z konieczności zaspokojone. Stąd status metodologiczny rozumowania Ledure'a, jako argumentacji na rzecz istnienia Absolutu, jest bardzo wątpliwy.

Nihilizm związany z nieuchronnością śmierci, zdaniem Ledure'a, ma charakter ambiwalentny, z jednej strony neguje, w sposób absolutny ludzką egzystencję, z drugiej strony właśnie w tym doświadczeniu odsłania się drugi absolut – transcendencja. W tej dwuznaczności ujawnia się także religijność człowieka, który doświadcza jednocześnie swojej przygodności i pragnienia tego, co ją przekracza. Radykalność śmierci domaga się przewyciężenia przez absolutność, przez to, co boskie. Stąd też pytanie o religijny wymiar człowieka rozpoczyna się w pytaniu, które stawia człowiekowi jego własna śmiertelność. W tym doświadczeniu ujawnia się też istota samej religijności, a jest nią otwarcie się na rzeczywistość przekraczającą śmierć.

Opisując zmianę paradygmatu w nowożytności, w kwestii mówienia i odkrywania Transcendencji, Ledure opisuje trzy konsekwencje tych zmian dla religijności, a są nimi: 1) konieczność wprowadzanie do dyskursu religijnego elementu feministycznego; 2) rola mistyki jako wyrażania tego, co niewyraźne; 3) wymiar społeczny religii.

3.5.1. Feminizacja dyskursu

Ledure uznaje płeć i orientację seksualną nie za czynnik akcydentalny, lecz za podstawowy wyznacznik ludzkiej tożsamości. Cieleśność jest zawsze męska albo żeńska, nie ma innej. W swojej interpretacji Ledure pomija więc całkowicie kwestie związane z możliwością bycia kobietą w ciele mężczyzny, czy

⁴⁸⁷ Por. H. G. Hubbeling, *Principles of the Philosophy of Religion*, Assen-Maastricht-Wolfebro 1987, s. 121-122.

mężczyzny w cielesności żeńskiej, uważa je za przypadki całkowicie marginalne⁴⁸⁸. Relacja z Bogiem, ponieważ jest to zawsze relacja albo mężczyzny, albo kobiety, także zawiera w sobie wymiar cielesno-płciowy⁴⁸⁹. Niestety dyskurs teologiczny nadal jest bardzo zmaskulinizowany, nad czym ubolewa Ledure. Zmiana paradygmatu w interpretacji płci dokonała się pod wpływem psychoanalizy. Z jednej strony, podkreślenie roli podświadomości, i zakwestionowanie roli kartezjańskiego *cogito*, stało się racją do podważenia dominującej roli męskości, odwołującej się właśnie do idei rozumu. Z drugiej strony, psychoanaliza zwróciła uwagę na zależność różnicy płci z typem kultury, co zostało ostatecznie rozwinięte w *gender studies*. Zasadnicza teza tych nowych analiz, rozwiniętych zwłaszcza na początku lat 90., brzmi: nie ma ciała „naturalnego”, które istniałoby przed językiem i interpretacją kulturową. Następuje całkowite odejście od jakichkolwiek analiz związanych z naturą człowieka. Różnica płci nie ma swojej podstawy w ontologii, w strukturze bytowej, lecz jedynie w konwencji społecznej. Niestety konsekwencją rozdzielenia płci biologicznej od społeczno-kulturowej jest dualizm. Ledure nie odwołuje się jednak do *gender studies*, wręcz przeciwnie, dla niego cielesność jest zawsze albo męska albo żeńska, i to biologia jest podstawowym wyznacznikiem naszej płciowości, a nie kultura. W kontekście relacji religijnej proponuje jedynie docenienie wartości dyskursu żeńskiego, mocno nieobecnego na przestrzeni historii. Jest więc nie tyle zwolennikiem *gender studies*, co teologii feministycznej.

Dla Ledure’a koniecznością jest przewyciężenie we współczesnym języku teologicznym, przede wszystkim podejścia patriarchalnego i „celibatarnego”⁴⁹⁰. Patriarchat i celibat, w perspektywie teologii feministycznej, to polityczno-kulturowy system władzy i dominacji mężczyzn nad kobietami. Teologia feministyczna jest rozpoznaniem, nazwaniem, krytyką i dążeniem do przewyciężenia struktur patriarchatu w społeczeństwie i Kościele.

⁴⁸⁸ Problem ten jest jednak dzisiaj bardzo dokładnie opisany przez nauki biologiczne. Zob. np. J. Vetulani, M. Mazurek, *Neuroerotyka. Rozmowy o seksie i nie tylko*, Kraków 2018.

⁴⁸⁹ Por. SD, s. 102.

⁴⁹⁰ Tamże, s. 103.

Teologia feministyczna może przede wszystkim ubogacić dyskurs teologiczny jako feministyczna hermeneutyka podejrzeń⁴⁹¹. Dzięki tak rozumianej hermeneutyce feministycznej pojawia się nowe kryterium, pozwalające na ocenę prawdziwości objawienia. Jeżeli zasadniczym celem przesłania objawienia jest prawda o powszechnym powołaniu człowieka do zbawiania, to hermeneutyczną zasadą lektury Biblii oraz świadectw Tradycji Kościoła i wszystkich źródeł teologicznych staje się stwierdzenie, że wszędzie tam, gdzie kobiety są uciskane, dyskryminowane, nie może być mowy o objawiającym i zbawczym działaniu Boga. Jest etap, jak określiła go Ph. Tribble, odrzucenia wszystkich „tekstów terroru”, w których przemoc mężczyzn wobec kobiet nie jest jednoznacznie potępiona⁴⁹². Drugi zasadniczy etap teologii feministycznej, do którego skłania się Ledure, to poszukiwanie nowego języka – nie zmaskulinizowanego – który będzie wyrażał tajemnicę Boga. Jak zauważa cytowana już Adamiak, „badania biblijne i historyczne oraz ich przeżywanie w nowych formach liturgii odkrywają przed nami także nieznane wcześniej bogactwo słowa o Bogu, którego niepojętą tajemnicę wyrażano nie tylko – jak to dotąd przyjmowano – w męskich metaforach”⁴⁹³. Natomiast Biblia, i to nie tylko Stary Testament, jest niezwykle bogata chociażby w opisy o macierzyńskim wymiarze Bożej troski o lud wybrany. Teksty te, nie tylko uzupełniają obraz Boga ukazywanego przede wszystkim w relacji patriarchalnej do człowieka, ale wskazują na konieczność budowania relacji do niego, która będzie przeniknięta czułością, afektywnością, a więc także cielesnością.

⁴⁹¹ Por. E. Adamiak, *Czego Kościół powinien nauczyć się od teologii feministycznej?*, „Więź” (1998)1., http://labo-old.wiecz.pl/teksty.php?nauczyc_sie_od_teorologii_feministycznej&p=4, dostęp 10.10.2019.

⁴⁹² Zob. Ph. Tribble, *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives (Overtures to Biblical Theology)*, Philadelphia 1984.

⁴⁹³ E. Adamiak, *Czego Kościół powinien nauczyć się od teologii feministycznej?*, art. cyt., http://labo-old.wiecz.pl/teksty.php?nauczyc_sie_od_teorologii_feministycznej&p=5, dostęp 10.10.2019.

3.5.2. Mistycyzm

Dla Ledure'a doświadczenie mistyczne, z jednej strony jest silnie osadzone w doświadczeniu cielesnym (bo jest bardzo afektywne), a z drugiej strony podkreśla, że Bóg wyraża się w niewyrażalności, podobnie jak to, co cielesne zawiera w sobie to, co nieświadome⁴⁹⁴. Ledure nie definiuje, co rozumie pod pojęciem mistyki, zdając sobie sprawę, że podanie jednej, wyczerpującej definicji jest niemożliwe. Kłoczowski, w swoich analizach poświęconych filozoficznym aspektom mistyki, wskazuje na kilka istotnych cech tej specyficznej relacji podmiotu, do rzeczywistości transcendentnej, jaką jest mistyka⁴⁹⁵. Pierwsza z nich, niezwykle istotna dla zrozumienia tego doświadczenia, to przeżywanie w obliczu transcendencji radykalnej bierności. Mistyk jest przeniknięty przez rzeczywistość absolutną, która całkowicie go transcenduje. Czuje się „zaskoczony” przez ową rzeczywistość, bo to nie on Ją wybrał, lecz został przez nią wybrany. Jest to swoista bierność, podkreślająca, że doświadczenie to jest całkowicie od człowieka niezależne, doświadcza go, ono się dzieje w podmiocie ale to nie podmiot je wywołał. Widać w tym pewne podobieństwo do przeżywania swojej cielesności, która z jednej strony jest moja, ale z drugiej strony jest także we mnie pewną innością⁴⁹⁶. Bierność, nie oznacza oczywiście całkowitej inercji mistyka, wręcz przeciwnie, dzięki temu doświadczeniu odkrywa nowe możliwości i podejmuje nowe działania. Bierność przekształca się w aktywność. Ale początek drogi do Boga nie prowadzi przez naszą aktywność, której wyrazem jest chociażby coraz doskonalsze postępowanie moralne, lecz doświadczenie bierności ma swój wyraz między innymi w przeżywaniu własnej cielesności⁴⁹⁷.

Drugim elementem, pozwalającym na odróżnienie mistyki od innych doświadczeń jest tzw. idea Całości. Przeżycie mistyka pokazuje mu, że jest on tylko częścią czegoś większego, dopiero w tej całości odnajdzie swoją pełnię. Oczywiście w mistyce chrześcijańskiej nie można mówić o jakiegokolwiek utracie

⁴⁹⁴ Por. SD, s. 104.

⁴⁹⁵ Por. J. A. Kłoczowski, *Drogi człowieka mistycznego*, Kraków 2001, s. 22-26.

⁴⁹⁶ Podkreśla to nie tylko sam Ledure, ale np. P. Ricœur. Zob. np. P. Ricœur, *O sobie samym jako innym*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 2005, s. 544-546.

⁴⁹⁷ Por. SD, s. 94.

odrębności bytowej. Bóg i człowiek pozostają bytami odrębnymi, ale do pełnego spełnienia się człowieka potrzebna jest nadprzyrodzona relacja z Bogiem. Ledure podkreśla, że człowiek i Bóg pozostają zawsze odrębnymi bytami, co więcej, uważa że bardziej właściwe jest podkreślanie różnicy pomiędzy nimi niż wskazywanie na ich podobieństwo⁴⁹⁸. Bóg jawi się człowiekowi jako źródło i kres pragnienia, którego początek odnajdujemy właśnie w cielesności. To pragnienie włącza nas w ideę całości, którą jest Bóg.

Nowy rodzaj poznania, poznanie afektywne, to zdaniem Kłoczowskiego, kolejna cecha, doświadczeń mistycznych. Z tej racji, że przedmiotem poznania jest całkowicie transcendentna rzeczywistość, sam sposób jej poznania musi mieć odmienny charakter. Najczęściej wskazuje się na poznanie o charakterze intuicyjnym czy afektywnym. Dla Ledure'a każde poznanie ma charakter zakorzeniony w cielesności, również to, które związane jest z poszukiwaniem i doświadczaniem absolutu. Pojęcie Boga nie jest ani wrodzone, ani nie jest wynikiem procesu rozumowania na wzór poszukiwań metafizycznych, jest konstruowane jako wynik doświadczania naszej cielesności. Najważniejszą cechą tego poznania jest ostateczna niewyraźność i niepoznawalność tajemnicy Boga⁴⁹⁹.

Wreszcie ostatnią cechą doświadczeń mistycznych jest proces, który można określić jako całkowita przemiana bytu. Według Kłoczowskiego „mystyk staje się «nowym człowiekiem», rodzi się do «nowego życia», nie tylko doznaje przemiany świadomości, ale i jego postępowanie zmienia się radykalnie: pod wpływem tego doświadczenia mistyk kieruje się bowiem inną, bardziej wymagającą skalą wartości»⁵⁰⁰. Człowiek przeżywający ten rodzaj doświadczeń, doznaje przemiany zarówno w aspekcie dynamicznym (wola), jak i poznawczym (intelekt). Jednym z najczęstszych skutków przemiany bytowej mistyka jest uporządkowanie i przemiana jego sfery zmysłowej, która zaczyna harmonijnie

⁴⁹⁸ Por. tamże, s. 93.

⁴⁹⁹ Por. tamże, s. 104.

⁵⁰⁰ Por. J. A. Kłoczowski, *Drogi człowieka mistycznego*, dz. cyt., s. 25.

współpracować z pragnieniami duszy⁵⁰¹. Z tym ostatnim sformułowaniem nie zgadza się oczywiście Ledure, dla którego wszelki dualizm ciało-dusza, należy uznać za przebrzmiały. Istnieje tylko człowiek, w którym cielesność jest przeniknięta z wymiarem podmiotowym.

3.5.3. Wymiar społeczny religii

Cielesność jest tym aspektem naszej podmiotowości, poprzez którą zanurzeni jesteśmy w świat zewnętrzny. Poprzez cielesność mamy przede wszystkim realny i materialny kontakt z rzeczywistością pozapodmiotową. Ciało jawi się jako jedyny, konieczny „pośrednik”, kontaktujący człowieka w jego działalności podmiotowej ze światem rzeczy materialnych, a więc i z innymi ludźmi, z którymi kontaktujemy się poprzez swoją cielesność. Dla Ledure’a jedną z podstawowych funkcji cielesności jest proces komunikacji i relacji pomiędzy ludźmi, wejścia w kontakt z osobami drugimi. Ciało jest jedynym pośrednikiem, umożliwiającym komunikację interpersonalną. Ciała jako narzędzia, używamy do komunikacji językowej, ale posługujemy się nim też jako środkiem komunikacji pozajęzykowej: miny, gesty, postawy cielesne wyrażają nas samych, to znaczy nasze myśli i stany emocjonalne. Cielesność naturalnie wprowadza nas w interakcję społeczną, także na płaszczyźnie społecznej. Dlatego też zdaniem Ledure’a, nie można sprowadzić relacji religijnej do wymiaru czysto prywatnego, religia nie jest kategorią przekonań indywidualnych, dotyczących istnienia rzeczywistości Transcendentnej, jest relacją interpersonalną zarówno na płaszczyźnie Bóg-człowiek jak i w relacji do innych ludzi⁵⁰². Religia przez swoje zakorzenienie w cielesności nie ma charakteru indywidualistycznego, lecz jest zawsze interakcją społeczną i dlatego domaga się obecności w przestrzeni publicznej. Zarówno z punktu widzenia religii, jak i polityki neutralność tych dwóch sfer jest po prostu iluzją⁵⁰³. Oczywiście zawsze istnieją niebezpieczeństwa nadużyć, np. gdy religia usiłuje całkowicie podporządkować

⁵⁰¹ Por. Ch. A. Bernard, *Le Dieu des mystiques*, t. 1: *Les voies de l’interiorite*, Paris 1994, s. 132-133; 525-558.

⁵⁰² Por. SD, s. 106.

⁵⁰³ Por. tamże, s. 107.

sobie sferę publiczną (teokracja) czy próby boskiej legitymizacja świeckiej władzy. Niebezpieczna jest też religia bez odniesienia do sfery publicznej, ponieważ oznacza to tendencje millenarystyczne, które nie są do pogodzenia z nauką Chrystusa⁵⁰⁴.

Ledure uważa, że religia we współczesnym świecie ma konkretną misję do wykonania, a jest nią właściwa realizacja wolności przekonań. Istotą relacji religijnej jest wolna odpowiedź człowieka na samoodślonię się Absolutu poprzez Objawienie, a przeżywane i doświadczane w cielesności. Jakikolwiek przymus, co niestety miało miejsce czasami w przeszłości, jest unicestwieniem tej relacji. Bóg objawia się w sposób wolny i takiej odpowiedzi oczekuje od człowieka. Religia, zdaniem Ledure'a, jest szkołą wolności i tylko tak rozumiana może funkcjonować w przestrzeni publicznej, co więcej, może być wzorem dla wszystkich obywateli w realizacji ich wolności przekonań⁵⁰⁵. Człowiek religijny bowiem nie tylko w sposób wolny, odpowiada na działanie Boga w historii i w cielesności, ale szanuje autonomię rzeczy stworzonych. Swoistą konkretyzacją teorii Ledure'a jest propozycja Mariona, współczesnego francuskiego filozofa, który właśnie w edukacji ku wolności autonomii rzeczy stworzonych, dostrzega szczególną rolę chrześcijaństwa, jaką może ono odegrać w laickim społeczeństwie, jakim jest niewątpliwie społeczeństwo francuskie. Jego zdaniem, neutralność państwa, pozwala instytucjom religijnym w pełni realizować zarówno misję poszczególnych religii, jak sprawne działanie instytucji państwowych. Chrześcijaństwo, które zaakceptowało autonomię sfery publicznej, ma szczególną rolę do odegrania wobec islamu, który właśnie w tym aspekcie nie jest w stanie funkcjonować w kulturze zachodniej. Islam jest religią, która reguluje wszystkie aspekty życia indywidualnego i społecznego, dążąc do ingerencji w przestrzeń publiczną. Może właśnie chrześcijaństwo, które samo odbyło długą drogę, której zwieńczeniem stało się zaakceptowanie sfery *profanum* może odegrać rolę w integracji islamu w społeczeństwie europejskim. Dla Mariona jest to szczególny

⁵⁰⁴ Por. tamże.

⁵⁰⁵ Por. tamże, s. 109.

„moment katolickości”, który jest wyzwaniem dla chrześcijaństwa, zwłaszcza we Francji⁵⁰⁶.

Ledure jednoznacznie przeciwstawia się sekularyzacji rozumianej jako przesunięcie *sacrum* na margines życia społecznego, co w konsekwencji oznaczałoby zawężenie religii do prywatnej sfery życia jednostki. Religia i wiara w Boga, stają się całkowicie zbędne dla organizacji życia społecznego, co oznacza zarówno zmniejszanie środków na cele religijne, jak i zmniejszanie poparcia dla instytucji religijnych. Jego filozofia wpisuje się całkowicie w dostrzeżoną dzisiaj zmianę paradygmatu, jeśli chodzi o interpretacje procesów sekularyzacyjnych. Jeszcze w latach 60. i 70. uważano, że religia będzie szybko wyparta z przestrzeni publicznej i przetrwa jedynie jako zespół indywidualnych przekonań wąskiej grupy społecznej⁵⁰⁷. Dzisiaj mówi się wręcz o epoce postsekularnej, gdzie religia zaczyna ogrywać ważną rolę w demokratycznych społeczeństwach i musi być uwzględniona, jak twierdzi np. Habermas, w mechanizmach społecznej komunikacji⁵⁰⁸.

Jak ocenić propozycję Ledure’a? Czy jest to nowy argument, pozwalający na wskazanie większego prawdopodobieństwa istnienia Absolutu niż jego nieistnienia? Czy przedstawiona argumentacja Ledure’a, wskazująca na konieczność przewyciężenia absolutności śmierci przez absolutność transcendencji oraz zrealizowania pragnień wpisanych w cielesność, może być argumentem wskazującym na prawdziwość teizmu? Przyjmując następujące typy rozumowań, prowadzących do asercji istnienia Absolutu⁵⁰⁹: 1) wskazanie na wrodzony charakter idei Boga lub przekonań teistycznych; 2) doświadczenie Boga (doświadczenie religijne); 3) wiarę w treści przez Boga objawione; 4) rozumowanie aprioryczne lub aposterioryczne; czy rozumowanie Ledure’a można do któregoś z tych typów zakwalifikować? Trudno w twórczości Ledure’a doszukiwać się spójnego argumentu, odwołującego się, czy do rozumowania apriorycznego (Anzelm, Kartezjusz), czy apriorycznego na wzór dróg św.

⁵⁰⁶ Por. J.-L. Marion, *Brève apologie pour un moment catholique*, dz. cyt., s. 1432.

⁵⁰⁷ Zob. np. P. L. Berger, *Święty baldachim*, tłum. W. Kurdziel, Kraków 1997.

⁵⁰⁸ Zob. J. Habermas, *Między naturalizmem a religią*, tłum. M. Pańków, Warszawa 2012.

⁵⁰⁹ Por. P. Moskal, *Epistemologia dowodów na istnienie Boga*, Kraków 2008

Tomasza. Według Ledure'a, po krytyce Kanta i Heideggera, nie ma powrotu do stanowisk o charakterze metafizycznym. Propozycja francuskiego myśliciela, z jednej strony odwołuje się do wrodzonych, cielesnych, predyspozycji człowieka (pragnienie, śmiertelność), z drugiej strony proponuje pewien rodzaj doświadczania transcendencji „ponad” to, czego doświadczamy w cielesności. Oba schematy jednak epistemologicznie są bardzo wątpliwe. Jak już zostało wspomniane, trudno udowodnić konieczność zaspokojenia jakiegokolwiek pragnienia jakie odkrywamy w człowieku, z drugiej strony odniesienie ludzkiego doświadczenia do transcendencji, zakłada istnienie bytowo wcześniejszego poznania w postaci wiary w objawienie, bądź wcześniejszej wiedzy o Bycie, który jest racją istnienia wszystkiego, co przygodne. Wszelkie doświadczenie religijne jest uwarunkowane chociażby istnieniem świętych tekstów, wiarą w objawienie, istnieniem społeczności religijnej. Doświadczenie zanurzenia w tradycję jest warunkiem każdego doświadczenia religijnego, bez niego nie mogłyby istnieć jakiekolwiek uzasadnione przekonania dotyczące Boga.

Wydaje się, że zasadniczym celem prac Ledure'a nie jest epistemologicznie poprawna argumentacja na rzecz istnienia Absolut, lecz wskazanie nowego sposobu samego pytania o transcendencję. Ledure koncentruje się głównie na dowartościowaniu cielesności, jako miejsca, nowego *topos*, gdzie należy postawić pytanie o transcendencję. Trochę w sposób bezkrytyczny odrzuca poznanie metafizyczne, koncentrując się jedynie na antropologii. Ale z pewnością filozofia Ledure'a wpisuje się w swoistą zmianę paradygmatu dzisiejszej filozofii Boga. Jak słusznie zauważa Mech, współczesna droga poszukiwania Transcendencji prowadzi przez człowieka⁵¹⁰, a w konsekwencji „zastąpienie transcendentnego sacrum samotranscendującym się człowiekiem. W filozofii, w miejsce transcendentnego Boga, przekraczającego zarówno świat, jak i człowieka z jego zdolnościami poznawczymi, może pojawić się człowiek przekraczający siebie i swoje własne wytwory; pojawia się człowiek, który przekraczając wciąż samego siebie, poszukuje jakiejś samorealizacji, jakiejś

⁵¹⁰ Por. K. Mech, *Filozofia w poszukiwaniu Absolutu*, „Studia Religiologica. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego” (2000)33, s. 9.

pełni swojego człowieczeństwa”⁵¹¹. Droga od absolutności śmierci, do absolutności Transcendencji jest właśnie taką propozycją, człowiek przekracza samego siebie transcendując własną cielesność w momencie śmierci, otwierając się na inną rzeczywistość. Ale czy nadal jesteśmy na płaszczyźnie myślenia filozoficznego, czy przypadkiem Ledure nie wkracza już w rozważania teologiczne? Warunkiem jakichkolwiek rozważań, dotyczących przewyciężenia absolutności śmierci na płaszczyźnie filozoficznej byłaby analiza bytowania człowieka po śmierci. Ledure tego nigdzie nie czyni, zakładając taką możliwość poprzez odwołanie się do tradycji judeochrześcijańskiej. W moim przekonaniu filozofię Ledure’a należałoby raczej zaliczyć do filozofii religijnej, w rozumieniu francuskiego myśliciela Duméry’ego. Zaproponował on bowiem rozróżnienie na płaszczyźnie metodologicznej filozofii religii i filozofii religijnej. Celem filozofii religii jest analiza racjonalna całości religii historycznych i wszystkich ich przejawów: doświadczenia, aktów religijnych, elementów społecznych, doktrynalnych itp. Według Duméry’ego zadaniem filozofii religii jest wskazanie na najgłębszy sens, jaki posiada charakter religijny człowiek, ale odwołując się tylko i wyłącznie do argumentacji racjonalnej. To, co odróżnia ją od filozofii religijnej, to neutralność w stosunku do istniejących systemów religijnych, oczywiście na ile jest to możliwe, dystansując się od własnych przekonań religijnych czy ateistycznych. Filozofia religii musi mieć, jak podkreśla Duméry wymiar krytyczny, przy jednoczesnym respektowaniu autonomiczności fenomenu religii. Natomiast filozofia religijna akceptuje w punkcie wyjścia elementy konkretnej doktryny religijnej, podobnie jak akceptuje sam akt wiary reflektującego podmiotu. Mamy raczej do czynienia z myśleniem religijnym, które poszukuje filozoficznej interpretacji przynależności do konkretnej wspólnoty religijnej; taki model refleksji, według Duméry’ego uprawiali np. św. Augustyn, Pascal, Newman, Kierkegaard czy Blondel⁵¹². Taki sposób myślenia charakteryzuje także myślenie Ledure’a. Jest to styl filozoficzny bardzo rozpowszechniony we Francji. W tym miejscu warto odwołać się do ważnego

⁵¹¹ Tamże, s. 12.

⁵¹² H. Duméry, *Critique et religion. Problèmes de méthode en philosophie de la religion*, Paris 1957, s. 8.

tekstu D. Janicaud *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Jego publikacja odbiła się szerokim echem nie tylko we Francji, ale w całym świecie, rozpoczynając debatę na temat kondycji francuskiej filozofii i jej odwołań do poszukiwań teologicznych⁵¹³. Janicaud w swoim dziele wysuwa zastrzeżenia przede wszystkim do czterech francuskich fenomenologów: E. Lévinasa, J.-L. Mariona, J.-L. Chrétiena i M. Henry'ego, oskarżając ich o uprawianie krypto-teologii. Mimo, że dzieło Janicaud jest bardzo krytyczne, co do możliwych inspiracji teologicznych w filozofii, to stawia bardzo ważne pytanie o styl współczesnej francuskiej filozofii: czy chociażby w fenomenologii współczesnej uprawianej na sposób francuski musi zachodzić wierność w stosunku do Husserla i Heideggera, również w kwestii agnostycyzmu czy wręcz ateizmu w punkcie wyjścia? Odpowiedź Janicaud na tak postawione pytanie jest twierdząca: sposób w jaki Francuzi uprawiają chociażby fenomenologię nie jest wierny jej początkom i zamysłom twórcy tego kierunku. Z pewnością fenomenologia we Francji w dużym stopniu zajmuje się tematami teologicznymi⁵¹⁴ i właśnie myśl fenomenologiczna dostarczyła teologii nowych inspiracji. Ciekawe jest to, że autorzy tacy jak Marion, Lévinas, Lacoste itd. starają się zrozumieć, co znaczy słowo „Bóg” w świecie, gdzie sekularyzacja osiągnęła znaczące rozmiary, a Francja jest jednym z bardziej laickich państw w Europie. Mimo to, właśnie tu, na państwowych, laickich uniwersytetach rozwija się fenomenologia tak mocno przesycona wpływami myśli teologicznej. Niewątpliwie „ruch intelektualny”⁵¹⁵ jakim jest francuska filozofia religii, czerpie bardzo silnie z tradycji kartezjańskiej, dla której dwa odkrycia są kluczowe: odkrycie czystego „ja” jako tego, co jest ostateczne po stronie podmiotu, a także odkrycie idei Nieskończoności, czyli transcendencji w

⁵¹³ Zob. D. Janicaud i inni, *Phenomenology and the Theological Turn: The French Debate (Perspectives in Continental Philosophy)*, Nowy Jork 2001, H. De Vries, *Philosophy and the Turn to Religion*, Baltimore 1999.

⁵¹⁴ Zob. *God in France*, red. P. Jonkers, R. Welten, Leuven 2005.

⁵¹⁵ Zob. Ph. Capelle, *Qu'est-ce que la „phénoménologie française” ?*, „Studia Philosophiae Christianae” 43(2007)1, s. 55.

immanencji⁵¹⁶. I w ten ruch niewątpliwie wpisuje się filozofia Ledure'a, nawet jeżeli nie jest to filozofia uprawiana w duchu fenomenologii czy hermeneutyki.

⁵¹⁶ Por. K. Tarnowski, *Główne nurty współczesnej francuskiej filozofii religii*, w: *Od filozofii refleksji do hermeneutyki. Francuska filozofia religii*, red. J. Barcik, Kraków 2006, s. 15.

Zakończenie

Zasadniczym celem rozprawy była analiza twórczości francuskiego filozofa religii Y. Ledure'a w kontekście relacji religii do współczesności. Przede wszystkim należy podkreślić, że francuski myśliciel przyjmuje jako punkt wyjścia, dla rozważań na temat religii, kluczowy moment nowoczesnej filozofii europejskiej, polegający na odcięciu się od wszelkiej metafizyki i poszukiwaniach odpowiedzi, na nurtujące ludzkość pytania o człowieka, w nowej antropologii. Ledure bardzo często nawiązuje w swoich dziełach do momentu, używając francuskiego słowa *la rupture*, czyli „zerwanie”, który to termin posłużył mu nawet za tytuł jego ostatniej książki. Ledure zwraca uwagę, że Nietzsche, jeśli chodzi o poglądy ateistyczne, odcinał się od współczesnych mu filozofów, nawet od tych, których myśl wydawałaby się zbieżna z jego własną. Jednak dla Nietzschego ich sposób myślenia nie różnił się od sposobu myślenia ludzi wierzących. Pozostawali oni cały czas na płaszczyźnie metafizyki. Ważnym punktem rozprawy było wskazanie, że według Ledure'a, postulat śmierci Boga nie jest przez Nietzschego rozumiany jako wojujący ateizm, a jedynie jest chęcią zaznaczenia, że nie ma Absolutu, a jeżeli jest coś, co transcenduje człowieka, to jest to śmierć. Ledure odwraca postulat Nietzschego *l'absolu est mort* (Absolut umarł) na *la mort est absolu* (śmierć jest absolutem). Śmierć jest zawsze transcendentna wobec człowieka. Refleksja nietzscheańska nie zajmuje się problemem istnienia lub nieistnienia Boga, ponieważ taka problematyka może być analizowana tylko na płaszczyźnie metafizyki. Nietzsche poprzez tę zmianę sposobu myślenia chce dojść do nowej antropologii, w której definicja człowieka nie wychodzi od racjonalności, ale od życia, które jest instynktowne i popędowe, jest ono też fundamentem i celowością człowieka. Kontynuując swoje analizy i chęć zaprzeczenia wszelkiej absolutności, Nietzsche musi dojść do podważenia statusu samego człowieka. Nietzsche stwierdza, że

ponieważ negacja Boga nie wystarcza, trzeba zanegować także człowieka racjonalnego. To prowadzi go do koncepcji nadczłowieka, który zanurza się w życiu.

Istotnym wkładem Ledure'a do współczesnej myśli filozoficznej jest interpretacja procesów sekularyzacyjnych jako swego rodzaju szansy dla religii, a nie jej zagrożenia. Sekularyzacja jako proces, zachodzący w kulturze, podkreśla autonomię sfery religijnej i politycznej. Wzajemna autonomia, z jednej strony pozwala na obopólny szacunek, a z drugiej strony na konstruktywny dialog, czy wręcz wzajemne ubogacanie. Konieczność przyjęcia takiej postawy jest widoczna zarówno w twórczości Y. Ledure'a, a też u T. Halika, czy Ch. Taylora. Słuszny wydaje się być komentarz C. Geffré, dla którego nowoczesność w sposób istotny powiązana jest z sekularyzacją. Nowoczesności nie można więc zanegować jako sytuacji historycznej, dystansującej się wobec religii, ale z drugiej strony należy mówić już o okresie ponowoczesnym, jeśli przez nowoczesność rozumielibyśmy, tylko i wyłącznie permanentny konflikt rozumu z religią, i odrzucenie wszelkich form religijności⁵¹⁷. Człowiek nowoczesny nadal pozostaje istotą religijną, choć niekoniecznie w pełni akceptuje wszystkie tezy historycznych narracji religijnych. Szansą dla chrześcijaństwa, ta teza wielokrotnie przewija się w rozważaniach Ledure'a, jest zmiana w paradygmacie religijnej interpretacji człowieka, co w jego przypadku oznacza zauważenie czy wręcz wyróżnienie aspektu cielesności.

Przedstawione powyżej analizy prowadzą Ledure'a do próby odpowiedzi na pytanie: o relację religii do cielesności człowieka. Problem, który chce rozwiązać polega na tym, że antropologia współczesna odwróciła się od fenomenu religijnego, który bardzo często proponuje jedynie dyskurs negatywny, deprecjonujący ciało. Z drugiej strony współcześnie, jak zostało pokazane, jedyny sposób rozumienia transcendencji to rozumienie negatywne. Poprzez wyrzucenie ze współczesnej antropologii jakichkolwiek odniesień do tego, co pozazmysłowe, odrzucono też inne elementy, transcendujące życie człowieka. Bez transcendencji kresem jest śmierć, która zasadniczo przeżywana jest w

⁵¹⁷ Por. B. Katikishi Muzembe, *Le Concept théologique de la postmodernité*, Paris 2011, s. 42.

aspekcie cielesności. Dlatego Ledure postuluje, aby refleksja religijna wznowiła właśnie analizę cielesności tego miejsca, gdzie najdramatyczniej przeżywamy naszą przemijalność. Religia nie może zostać całkowicie wyrzucona poza refleksję człowieka nad samym sobą. Punktem wyjścia staje się śmiertelność, która z jednej strony transcenduje człowieka, bo zawsze jest „przed nami” i właściwie nie jesteśmy w stanie powiedzieć czym ona jest, a z drugiej wpisana jest w naszą cielesność.

Ostatecznie, co akcentują przeprowadzone badania, propozycja Ledure’a to próba wskazania, że cielesność może być źródłem odkrywania Transcendencji, a przez to staje się zasadniczym miejscem pytania o Boga. Jest to stanowisko interesujące i rzadko spotykane w badaniach na gruncie filozofii religii. Ale tutaj należy raczej wskazać na ograniczenia takiej propozycji. Jak zostało to pokazane w pracy, mamy do czynienia nie tyle z poprawnym rozumowaniem, co raczej z myśleniem o charakterze życzeniowym. Odwołanie się do przesłanki, że przekonania wrodzone – a tak właśnie sugerują prace Ledure’a – są prawdziwe i muszą być zaspokojone, jest błędem. Przesłanka, na której oparte jest to rozumowanie niestety jest niedowodna i stąd nie jest to rozumowanie poprawne. W takim wypadku można jedynie mówić o argumentacji, która może mieć pewną siłę psychologicznej perswazji, ale w sensie logicznym rozumowanie jest niepoprawne. Nie przekreśla to jednak wartości, interesujących poszukiwań przez Ledure’a, nowych obszarów, w których można postawić pytanie o Absolut.

Na zakończenie warto wskazać na tę problematykę w pracy, która domaga się pełniejszego ujęcia i uzupełnienia, a także wskazuje na nowe obszary przyszłych badań.

Gdy chodzi o koncepcję Ledure’a związaną z cielesnością, jako drogą do Transcendencji, to dokładniejszej analizy wymaga sama propozycja nowego miejsca cielesności w antropologii chrześcijańskiej. Ledure wskazuje tylko na konieczność takich badań, zwłaszcza odwołując się do filozofii Nietzschego. Czy korzystniejsza nie byłaby droga poprzez odwołanie się do współczesnej fenomenologii? W tym aspekcie bardzo interesujące są np. prace fenomenologa E. Falque’a. Jego zdaniem z jednej strony współczesność usiłuje przezwyciężyć

dualistyczne i spirytualistyczne podejście do ciała, ale niestety popada w drugą skrajność, w materializm. Podobnie jak Ledure, przyjmuje Husserlowskie rozróżnienia na *Körper* i *Leib*, ale uważa, że powinien nastąpić religijny proces interpretacji relacji pomiędzy tymi aspektami cielesności, a mianowicie interpretacja przejścia od ciała subiektywnego do obiektywnego (co jego zdaniem dokonuje się w Eucharystii) oraz od ciała obiektywnego do subiektywnego, co z kolei ma miejsce w zmartwychwstaniu. Koncepcja Falque'a rozpoznaje skończoność człowieka, odwołując się do ciała obiektywnego, ale fundamentalne znaczenie dla religii ma ciało subiektywne naszej cielesności, zwłaszcza w kontekście istotnej prawdy chrześcijańskiej jakim jest nadzieja zmartwychwstania. Dlaczego? Według francuskiego fenomenologa to nie ciało obiektywne (biologiczne) ma zmartwychwstać, lecz nasze przeżycia zapisane w ciele subiektywnym. Interesujące są tutaj jego interpretacje opisów ukazywania się Zmartwychwstałego Chrystusa, a zwłaszcza faktu, że Jezus początkowo nie jest rozpoznawany przez swoich bliskich współpracowników (Marię, Apostołów, uczniów z Emaus). Jego ciało obiektywne zostało całkowicie odmienione, a jest rozpoznawany przez głos, przez gest, przez łamanie chleba, czyli przez te doświadczenia, które w jego uczniach zostały zapisane w cielesności i poprzez cielesność. Nasze uduchowione doświadczenia cielesności zostaną zachowane przez fakt Zmartwychwstania. Oczywiście Falque, pomimo odwoływania się do tradycji fenomenologicznej, prowadzi rozumowanie czysto teologiczne, ale na pewno jest to wartościowe spojrzenie na cielesność w kontekście chrześcijaństwa. Skoncentrowanie filozofii czy teologii na ciele subiektywnym nie oznacza, że filozofia nie zapomniała o ciele obiektywnym. Zdaniem Falque'a wymiar biologiczny i popędowy jest także w nas obecny, i często wymyka się fenomenologii. Jest to siła i aktywność ciała jako takiego, i ten wymiar „zwierzęcości” jest także w nas, czasami bardziej jednoznacznie odczuwalny niż nasza duchowość. Istnieje jednak „nieznane” ciało (Spinoza), czy podświadomość ciała (Nietzsche), nasze ciało „może” więcej czasami niż nasza świadomość. I podkreślenie tego wymiaru nie jest powrotem do ciała jako przedmiotu badań empirycznych. Ten wymiar cielesności Falque aplikuje do

Eucharystii, gdzie Ciało, które spożywamy daje siłę, a Duch szuka ciała, aby wzmocnić i przemienić człowieka. Falque proponuje nawet wprowadzenie trzeciego wymiaru cielesności (poza Leib, Körper), a mianowicie ciała organicznego (*chair organique*), którego doświadcza się bardziej przez to, co podświadome, narzucone, niż to, co świadomie wybrane. Ledure, podobnie jak Falque proponuje nowe spojrzenie na cielesność, które pozwoli na odrzucenie dualizmu ciało-dusza silnie obecne w teologii i praktyce chrześcijaństwa⁵¹⁸.

Kolejnym ważnym obszarem badań, który domaga się rozwinięcia, to analiza nowej duchowości. Jak już stwierdzono w pracy, trudno jest utrzymać prostą alternatywę, że obok duchowości religijnej jest tylko duchowość ateistyczna. Analiza koncepcji duchowości zaproponowana przez myślicieli ateistycznych wskazuje także, że inna duchowość niż religijna nie musi być powiązana w sposób konieczny z przyjęciem stanowiska negującego sens religii. Podobne stanowisko przyjmuje czeski myśliciel T. Halik, dla którego istnieje trzecia droga duchowości, alternatywna dla religii i ateizmu. Jest to duchowość, która przeżywa swój „złoty wiek”, „ale ponieważ główny nurt chrześcijaństwa był wobec niego przez długi czas wstrzemięźliwy i bardziej przywiązany do kościelnej, doktrynalno-instytucjonalnej formy, dziś na tym polu dominują synkretyczne i neognostyczne wpływy niechrześcijańskie”⁵¹⁹. Należy więc stwierdzić, że może istnieć taki system rozwoju duchowego, z którego może czerpać zarówno człowiek wierzący, jak i niewierzący w Boga. Tak rozumiana duchowość domaga się badań filozoficznych, aby nie pozostawiać studium tego fenomenu wyłącznie naukom socjologicznym czy psychologicznym.

Kolejnym polem badań, które może pojawić się z inspiracji Ledure’a, jest kontynuacja refleksji pomiędzy religią a współczesnością, chociażby w kontekście transhumanizmu. Czym jest transhumanizm? Przede wszystkim jest to stanowisko, które opiera się na wierze w nieorganiczny postęp naukowo-technologiczny, prowadzący do ulepszenia nie tylko warunków naszego życia, lecz samego człowieka. Co więcej, zdaniem zwolenników transhumanizmu,

⁵¹⁸ Por. E. Falque, *Triduum philosophique*, dz. cyt., s. 344-363.

⁵¹⁹ T. Halik, *Wzywany czy niewzywany Bóg się tutaj zjawi*, dz. cyt., s. 50.

wszelkie naturalne ograniczenia człowieka, takie jak proces starzenia się czy śmierć, zostaną przezwyciężone. N. Bostrom i M. More, dwaj zwolennicy takiego podejścia, opublikowali manifest transhumanistyczny, który dobrze streszcza zasadnicze tezy nieograniczonego postępu człowieka⁵²⁰. Po pierwsze, ludzkość jako całość w nadchodzącej przyszłości będzie jeszcze silnej niż obecnie, przekształcona przez nowe technologie, do tego stopnia, że zostaną ulepszone nasze zdolności poznawcze i biologiczne, dzięki czemu przezwyciężone zostaną ograniczenia związane z procesem starzenia się. Po drugie, zdaniem Bostroma i More'a, ciągle nie znamy wszystkich możliwości naszego mózgu i nadal ukryty jest w nim niezwykle potencjał, którego jeszcze nie udało się w pełni wykorzystać. Jest to nieustanne wyzwanie, stojące przed współczesną nauką. Po trzecie, autorzy manifestu zdają sobie sprawę, że nie każda zmiana jest postępem, choć konsekwencją postępu jest zawsze zmiana i trzeba być bardzo czujnym, aby rozwój biotechnologiczny nie został wykorzystany przeciw człowiekowi, co niejednokrotnie miało już miejsce w historii. Po czwarte, konieczne jest powołanie szerokich gremiów, które czuwałyby nad właściwym sposobem realizacji postępu człowieka, aby nie doprowadzać do sytuacji nadużyć i wykorzystywania postępu przeciw człowiekowi. Po piąte, dążenie do ulepszania warunków naszego życia (szczególnie zatroskanie o warunki życia na Ziemi), jak i samego człowieka, powinno być traktowane jako priorytet wszystkich działań ludzkości. Po szóste, wszelkie decyzje polityczne muszą być niezwykle odpowiedzialne w tej materii, tzn. uwzględniające ryzyko płynące z postępu biotechnologicznego, a z drugiej strony respektujące autonomię i prawa poszczególnych jednostek, jak i solidarność ludzkości jako całości. Nasza odpowiedzialność dotyczy nie tylko nas samych, ale także pokoleń, które po nas przyjdą. Po siódme, naszym obowiązkiem jest zapewnienie błogostanu nie tylko ludziom, ale wszelkim formom życia, tzn. zwierzętom, jak i innym formom życia, które mogą w przyszłości się pojawić, chociażby takich jak sztuczna inteligencja. Ósmy punkt deklaracji dotyczy wolnego wyboru jaki powinien być zagwarantowany każdemu

⁵²⁰ Por. <https://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/>, dostęp 03.01.2019.

człowiekowi, w ulepszaniu bądź nie, swego ciała, pamięci czy zdolności poznawczych. Sam termin „transhumanizm” został zaproponowany przez Juliana Huxleya w jego manifestie z 1968 r., a pojęciem tym określił wiarę w nowy gatunek ludzki, który powstanie w wyniku całościowych przeobrażeń ludzkości. Współcześni „transhumaniści”, do których zalicza się m. in. takich myślicieli jak R. Kurzweil, M. More, I. Persson, A. Sandberg, G. Alves, J. Savulescu, kontynuują Huxleyowską wiarę w powstanie nowego człowieka, całkowicie odmienionego w stosunku do obecnego etapu naszego rozwoju.

L. Ferry stawia ideom transhumanistycznym zasadnicze pytania: czy jest to kontynuacja humanizmu, jaki znamy chociażby z czasów Oświecenia (prawa człowieka, idee demokratyczne itp.), czy raczej mamy do czynienia z radykalnym „post-humanizmem”, który oznacza pojawienie się nowego gatunku człowieka?⁵²¹. Czy jest możliwe pogodzenie idei transhumanizmu, np. nieśmiertelności, z twierdzeniami religijnymi? Czy taki postęp, który polegałby na radykalnym „ulepszeniu” człowieka, czy wręcz stworzeniu nowego – nieśmiertelnego gatunku człowieka w wersji 2.0 jest do pogodzenia z chrześcijaństwem i jego propozycją życia wiecznego? Ledure oczywiście nie podejmuje bezpośrednio tych tematów w swoich pracach, ale jednak zadaje najbardziej fundamentalne pytanie i szuka na nie odpowiedzi: jak ma funkcjonować religia w współczesnym świecie? Czy ma być „oblężoną twierdzą”, w której garstka ludzi oddzieliła się od świata, czy też warto, aby stała się religią otwartą, podejmującą dialog ze światem, a tym samym dopuszczającą nawet radykalne zmiany w swoim sposobie postrzegania i przeżywania Transcendencji.

⁵²¹ Zob. L. Ferry, *La révolution transhumaniste*, Paris 2016, wersja e-book, loc. 548.

Bibliografia:

Literatura źródłowa

Ledure Y., *Spiritualité du Cœur du Christ : ils regarderont celui qu'ils ont transpercé*, Bruyères-le-Châtel 2015.

Ledure Y., *Sécularisation et spiritualité : approche anthropologique du christianisme*, Bruxelles 2014.

Ledure Y., *La rupture. Christianisme et modernité*, Paris 2010.

Catholicisme social et question juive : Le cas Léon Dehon (1843-1925), éd. Y. Ledure, Paris 2009.

Ledure Y., *Le père Léon Dehon 1843-1925, entre mystique et catholicisme social*, Paris 2005.

Ledure Y., *Prier 15 jours avec Léon Dehon, fondateur des Prêtres du Sacré-Cœur*, Montrouge 2003.

Ledure Y., *Le christianisme en refondation*, Paris 2002.

Ledure Y., *Le code du royaume : Léon Dehon et la spiritualité du Cœur de Jésus*, Clairefontaine 2001.

Ledure Y., *La détermination de soi : anthropologie et religion*, Paris 1997.

Ledure Y., *Léon Dehon, dynamique d'une fondation religieuse : expériences présentes, perspectives d'avenir*, Clairefontaine 1996.

Ledure Y., *Petite vie de Léon Dehon : 1843-1925 : fondateur des Prêtres du Sacré-Cœur de Saint-Quentin*, Paris 1993.

Histoire et culture chrétienne, hommage à Monseigneur Yves Marchasson par les enseignants de la Faculté des lettres, éd. Y. Ledure, Paris 1992.

"Rerum novarum" en France : le P. Dehon et l'engagement social de l'Eglise, éd. Y. Ledure, Paris 1991.

Ledure Y., *Transcendances : essai sur Dieu et le corps*, Paris 1989.

Ledure Y., *Dieu hier et aujourd'hui*, Paris 1989.

Ledure Y., *Lectures "chrétiennes" de Nietzsche : Maurras, Papini, Scheler, de Lubac, Marcel, Mounier*, Paris 1984.

Ledure Y., *Comme un soleil ardent : mort et résurrection*, Paris 1981.

Ledure Y., *Le Père Dehon, au cœur du monde, au cœur de Dieu*, Paris 1983.

Ledure Y., *Conscience religieuse et pouvoir politique*, Paris 1978.

Ledure Y., Dubarle, D., *Manifestation et révélation - S. Breton*, Paris 1976.

Ledure Y., *Si Dieu s'efface : la corporéité comme lieu d'une affirmation de Dieu*, Paris 1975.

Ledure Y., *Nietzsche et la religion de l'incroyance*, Paris 1973.

Literatura pomocnicza

Adamiak E., *Czego Kościół powinien nauczyć się od teologii feministycznej?*, „Więź” (1998)1., http://labo-old.wiez.pl/teksty.php?nauczyc_sie_od_teologii_feministycznej&p=4, dostęp 10.10.2019.

Alexandre L., *La mort de la mort*, Paris 2011.

Anatrella T., *L'amour et préservatif*, Paris 1995.

Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2., tłum., K. Leśniak, A. Paciorek, L. Regner, P. Siwek, Warszawa 2003.

Ariès Ph., *Człowiek i śmierć*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1980.

Audi P., *Michel Henry. Une trajectoire philosophique*, Paris 2006.

Augustyn z Hippony, *Dialogi filozoficzne*, tłum. A. Świderkówna, Kraków 1999.

Balandier G., *Le détour*, Paris 1985.

Bała M., *O możliwości hermeneutycznej filozofii religii. Propozycja P. Ricœur*, Warszawa 2007.

Bernard Ch. A., *Le Dieu des mystiques*, t. 1: *Les voies de l'interiorité*, Paris 1994.

Benedykt XVI, *Caritas in veritate*, Watykan 2009.

- Benedykt XVI, *Przemówienie na Uniwersytecie w Ratyzbonie w dniu 12.09.2006 r.* Zob. https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/podroze/ben16-ratyzbona_12092006.html.
- Berger P. L., *Święty baldachim*, tłum. W. Kurdziel, Kraków 1997.
- Bronk A., *Nauka wobec religii (teoretyczne podstawy nauk o religii)*, Lublin 1996.
- Bronk A., *Podstawy nauk o religii*, Lublin 2003.
- Bielik-Robson A., *Deus otiosus: ślad, widmo, karzeł*, w: *Deus otiosus. Nowoczesność w perspektywie postsekularnej*, red. też, M. A. Sosnowski Warszawa 2013, s. 5-38
- Bielik-Robson A., *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*, Kraków 2000.
- Bielik-Robson A., *Pusty tron miłosierdzia. Zemsta Boga Gilles'a Kepela w perspektywie postsekularnej*, w: G. Kepel, *Zemsta Boga*, tłum. A. Adamczak, Warszawa 2010, s. 279-307.
- Botton de A., *Religion for Atheists. A non-believers's guide to uses of religion*, London 2012, wersja e-book.
- Capelle Ph., *Qu'est-ce que la „phénoménologie française” ?* „Studia Philosophiae Christianae”, 43(2007)1, s. 55-73.
- Chmielewski M., *Duchowość*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002, s. 226-232.
- Connolly W. E., *Catholicism and Philosophy*, w: Charles Taylor, red. R. Abbey, Cambridge 2004, s. 166-186.
- Comte-Sponville A., *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*, tłum. E. Aduszkiewicz, Warszawa 2011.
- Comte-Sponville A., Ferry L., *La sagesse des modernes. Dix questions pour notre temps*, Paris 1998.
- Constantinides Y., *Le nouveau culte du corps. Dans les pas de Nietzsche*, Paris 2013.
- Denat C., Wotling P., *Dictionaire. Nietzsche*, Paris 2013.

- The Desecularization of the Word: Resurgent Religion and Word Politics*, red. P.L. Berger, Washington 1999.
- Draguła A., *Ateistyczna imitacja religii?*, „Więź” (2018)2, wersja e-book.
- Drozdek A., *Greccy filozofowie jako teolodzy*, Warszawa 2011.
- Drwięga M., *Ciało człowieka. Studium z antropologii filozoficznej*, Kraków 2005.
- Duméry H., *Critique et religion. Problèmes de méthode en philosophie de la religion*, Paris 1957.
- Dupand P., *Dictionaire. Merleau-Ponty*, Paris 2008.
- Dupré L., *Życie duchowe i przetrwanie chrześcijaństwa w świeckiej kulturze. Refleksje na koniec tysiąclecia*, w: *Człowiek wobec religii*, red. K. Mech, Kraków 1999, s. 65-75.
- Encyklopedia Katolicka KUL*, red. P. Hamperek, t. 5., Lublin 1989.
- Etelain J., *La caresse philosophe*, „La Deleuziana”, (2017)6, s. 40-47.
- L'être et Dieu*, red. D. Bourg, Paris 1986.
- Falque E., *Triduum philosophique*, Paris 2015.
- Ferry L., *Człowiek-Bóg czyli o sensie życia*, tłum. A. Miś, H. Miś, Warszawa 1998.
- Ferry L., *Jak żyć*, tłum. E. Aduszkiewicz, Warszawa 2011.
- Ferry L., *La revolution transhumaniste*, Paris 2016.
- Ferry L., Gauchet M., *Le Religieux après la religion*, Paris 2004.
- Ferry L., Jerphagnon L., *La Tentation du chistianisme*, Paris 2009.
- Feuerbach L., *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1959.
- Frankl V., *Nieuświadomiony Bóg*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1978.
- Fukuyama F., *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, tłum. B. Pietrzyk, Kraków 2004.
- Galerowicz J., *W poszukiwaniu istoty religii*, Kraków 1991.
- Gauchet M., *Le Désenchantement du monde*, Paris 1985.
- Glorifiez Dieu dans votre corps*, éd. Ph. Barbarin, Paris 2010.
- God in France*, red. P. Jonkers, R. Welten, Leuven 2005.
- Habermas J., *Entre naturalism et religion. Les défis de la démocratie*, Paris 2008.

- Habermas J., *Przyszłość natury ludzkiej: czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 2003.
- Habermas J., *Między naturalizmem a religią*, tłum. M. Pańków, Warszawa 2012.
- Hadjadj F., *La Profondeur des sexes : Pour une mystique de la chair*, Paris 2008.
- Halik T., *Hurra, nie jestem Bogiem*, Warszawa 2013.
- Halik T., *Wzywany czy niewzywany Bóg się tutaj zjawi. Europejskie wykłady z filozofii i socjologii dziejów chrześcijaństwa*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2006.
- Harris S., *Przebudzenie. Duchowość bez religii*, tłum. J. Żuławnik, Łódź 2015.
- Heller M., *Czy fizyka jest nauką humanistyczną*, Tarnów 1998.
- Henry M., *Entretien avec Sabrina Cusano*, w: tenże, *Entretiens*, Sulliver 2007.
- Henry M., *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris 1996.
- Henry M., *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris 2000.
- Henry M., *Paroles du Christ*, Paris 2002.
- Hick J., *Piąty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa*, tłum. J. Grzegorzczak, Warszawa 2005.
- Hubbeling H. G., *Principles of the Philosophy of Religion*, Assen-Maastricht-Wolfebro 1987.
- <https://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/>, dostęp 03.01.2019.
- van Inwagen P., *God, Knowledge and Mystery: Essays in Philosophical Theology*, Ithaca-London 1995.
- Janicaud D., *Phenomenology and the Theological Turn: The French Debate (Perspectives in Continental Philosophy)*, Now York 2001.
- Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Watykan 1998.
- Jan Paweł II, *Szczególne postacie teologii wyzwolenia w Europie*, „L'Osservatore Romano” 12(1991) 8, s. 34.
- Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, Watykan 1986.
- Judycki S., *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*, Poznań 2010.

- Kamiński S., Zdybicka Z. J., *Poznawalność istnienia Boga*, w: *O Bogu i o człowieku*, t. I, red. B. Bejze, Warszawa 1968, s. 57-102.
- Kant I., *Krytyka rozumu praktycznego*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 1972.
- Katikishi Muzembe B., *Le Concept théologique de la postmodernité*, Paris 2011.
- Kepel G., *Zemsta Boga*, tłum. A. Adamczak, Warszawa 2010.
- Kiczuk S., *Czy światopogląd naukowy jest możliwy?*, w: *Nauka - Światopogląd - Religia*, red. Z. Zdybicka, Warszawa 1989, s. 35-42.
- Kłoczowski J. A., *Człowiek–Bogiem człowieka: filozoficzny kontekst rozumienia religii w «Istocie chrześcijaństwa» Ludwika Feuerbacha*, Lublin 1979.
- Kłoczowski J. A., *Filozofia chrześcijańska? Dyskusja w kontekście encykliki «Fides et ratio»*, w: *Polska filozofia wobec encykliki «Fides et ratio»*, red. M. Grabowski, Toruń 1999, s. 51-62.
- Kłoczowski J. A., *Drogi i bezdroża. Szkice z filozofii religii dla humanistów*, Kraków 2017
- Krąpiec M. A., *Ja – człowiek*, Lublin 1991.
- Krąpiec M. A., *Poznawalność Boga w naukach szczegółowych i w filozofii*, Lublin 1981.
- Krąpiec M. A., *Poznać czy myśleć*, Lublin 1994.
- Krąpiec M. A., *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1995.
- Krąpiec M. A., *Odzyskać świat realny*, Lublin 1999.
- Krąpiec M. A., *Ciało ludzkie*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozoficzna*, t. 2, red. A. Maryniarczyk i inni, Lublin 2004, 176-186.
- Krąpiec M. A., Kamiński S., *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1962, M. A. Krąpiec, M. A., *Niektóre warunki na temat uwarunkowań poznawalności Boga*, „Znak” 16(1964)6, s. 662-666.
- Krokos J., *Objawienie*, w: *Panorama współczesnej filozofii*, red. J. Hołówka, B. Dziobkowski, Warszawa 2016, s. 479-502
- Kozłowska D., *Życie seksualne polskich katolików*, „Znak” (2018)756, s. 6-13.
- Kubiak A., *Duchowość Nowej Ery*, „Studia Socjologiczne” (2002)1, s. 43-60.
- Lubac de H., *Dramat humanizmu ateistycznego*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 2004.

- Manaranche A., *Quel salut?*, Paris 1969.
- Marion J.-L., *Bóg bez bycia*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1996
- Marion J.-L., *Brève apologie pour un moment catholique*, Paris 2017, wersja e-book
- Marion J.-L., *Le visible et le révélé*, Paris 2005.
- Marion J.-L., *Certitudes negatives*, Paris 2010.
- Maryniarczyk A., Krąpiec M. A., *Lubelska Szkoła Filozoficzna*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozoficzna*, red. A. Maryniarczyk, t. 6, Lublin 2005, s. 532-550.
- Mariański J., *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Warszawa 2010.
- Mech K., *Filozofia w poszukiwaniu Absolutu*, „Studia Religiologica. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego” (2000)33, s. 9-15.
- Merleau-Ponty M., *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 2001.
- Michalski C., *Reportaż z pola walki*, w: G. Kepel, *Zemsta Boga*, Warszawa 2010, s. 5-22.
- Milbank J., *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reasoning*, Oxford 1990.
- Milcarek P., *Teoria ciała ludzkiego w pismach św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1994.
- Monod J. C., *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Paris 2012.
- Moskal, *Epistemologia dowodów na istnienie Boga*, Kraków 2008.
- Motak D., *Nowoczesność i fundamentalizm. Ruchy antymodernistyczne w chrześcijaństwie*, Kraków 2002.
- Motak D., *Religia-duchowość-religijność. Przemiany zjawiska i ewolucja pojęcia*, „Studia Religiologica. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego” (2010)43, s. 201-218.
- Mroczkowski I., *Osoba i cielesność. Moralne aspekty teologii ciała*, Płock 1994.
- Nabert J., *Eléments pour une éthique*, Paris 1943.
- Neusch M., *L'expérience chrétienne de Dieu*, „Chemin de Dialogue” (1994)3, s. 71.

- Nietzsche F., *Ecce Homo. Jak się staje, czym się jest*, tłum. B. Baran, Kraków 1996.
- Nietzsche F., *To rzekł Zaratustra*, tłum. S. Lisiecka, Z. Jaskuła, Warszawa 1999.
- Nietzsche F., *Wiedza radosna*,
- Onfray M., *Traktat ateologiczny. Fizyka metafizyki*, tłum. M. Kwaterko, Warszawa 2008.
- Otto R., *Mistyka Wschodu i Zachodu. Analogie i różnice wyjaśniające jej istotę*, tłum. T. Duliński, Warszawa 2000.
- Pabst A., Venard O.-Th., *Radical Orthodoxy. Pour une revolution théologique*, Genève 2004.
- Pascal B., *Myśli*, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 2004.
- Paweł VI, *Populorum Progressio*, Watykan 1967.
- Pannenberg W., *Człowiek, wolność, Bóg*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1995.
- Pawluczuk W., *Duchowość*, w: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 90-92.
- Pickstock C., *After writing. The liturgical consummation of philosophy*, Oxford 1997.
- Piotrowski J., *Transcendencja duchowa. Perspektywa psychologiczna*, Warszawa 2018.
- Pouivet R., *Bocheński a kwestia niepoznawlaności Boga*, tłum. D. Sikora, w: *Poza logiką jest tylko absurd. Filozofia Józefa Marii Bocheńskiego OP*, red. D. Łukasiewicz, R. Mordarski, Kraków 2014, s. 79-94.
- Poulet E., *Liberté, laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité*, Paris 1987.
- Proust M., *W stronę Swana*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 2013, wersja e-book.
- Ptaszek R. T., *Filozofia religii Zofii J. Zdybickiej*, w: *Od myślenia religijnego do filozofii*, red. J. Barcik, G. Chrzanowski, Kraków 2005, s. 253-268.
- Puczydłowski M., *Religia i sekularyzm. Współczesny spór o sekularyzację*, Kraków 2017.

- Ratzinger J., *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, tłum. W. Dzieża, Częstochowa 2005.
- Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska, Karków 2010.
- Ricœur P., *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986.
- Ricœur P., *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chelstowski, Warszawa 2003.
- Ricœur P., *L'unique et le singulier. L'intégralité des entretiens «Noms de Dieu»*, Bruxelles 1999.
- Ricœur P., *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I*, Paris 1969.
- Ricœur P., *Życie aż do śmierci oraz fragmenty*, tłum. A. Turczyn, Kraków 2007.
- Rosenzweig F., *Gwiazda zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Kraków 1998.
- Roux J.-M., *Le corps. De Platon à Jean-Luc Nancy*, Paris 2011.
- Roux S., *Le statut du corps dans la philosophie platonicienne*, w: *Le corps*, red. J.-Ch. Goddard, Paris, 2005, s. 11-42.
- Rusecki M., *Istota i geneza religii*, Warszawa 1989.
- Sandel M., *The Case against Perfection. Ethics in the Age of Genetic Engineering*, Harvard 2007.
- Sieczkowski T., *Nowy ateizm. Rekonstrukcja światopoglądu*, Łódź 2018, wersja e-book.
- Sikora P., *Logos niepojęty*, Kraków 2010.
- Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 2. Warszawa 1960.
- Sochoń J., *Ponowoczesne losy religii*, Warszawa 2004.
- Stępień A. B., *Zarys teorii poznania*, Lublin 1971.
- Stępień A. B., *Doświadczenie*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 119-120.
- Swieżawski S., *Przebłytny nadchodzącej epoki*, Warszawa 1998.
- Swinburne R., *The Christian God*, Oxford 1994.
- Szulakiewicz M., *Poszukiwania metafizyczne*, Toruń 2014.
- Tarnowski K., *Główne nurty współczesnej francuskiej filozofii religii*, w: red. J. Barcik, *Od filozofii refleksji do hermeneutyki. Francuska filozofia religii*, Kraków 2006, s. 5-20.

- Taylor Ch., *Etyka autentyczności*, tłum. A. Pawelec, Kraków 1996.
- Taylor Ch., *Oblicza religii dzisiaj*, tłum. A. Lipszyc, Kraków 2002.
- Taylor Ch., *Źródła podmiotowości*, tłum. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc, A. Michalak, A. Rostkowska, M. Rychert, Ł. Sommer, Warszawa 2001
- Taylor Ch., *A Secular Age*, Harvard 2007.
- Tischner J., *Myślenie w żywiole piękna*, Kraków 2013.
- Trible Ph., *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives (Overtures to Biblical Theology)*, Philadelphia 1984.
- Vetulani J., Mazurek M., *Neuroerotyka. Rozmowy o seksie i nie tylko*, Kraków 2018.
- Ward G., *Cities of God*, London-New York 2000.
- Weigel G., *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, tłum. M. Romanek, M. Tarnowska i in., Kraków 2005.
- Welsch W., *Nasza postmodernistyczna moderna*, tłum. R. Kubicki, A. Seidler-Janiszewska, Warszawa 1998.
- Welte B., *Filozofia religii*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1996.
- Wojtysiak J., *Spór o istnienie Boga. Analityczno-intuicyjny argument na rzecz teizmu*, Poznań 2012.
- Woźniak R. J., *Radykalna ortodoksja: próba definicji*, „Znak” (2010) 662-663, <http://www.miesiecznik.znak.com.pl/6632010ks-robert-j-wozniakradykalna-ortodoksja-proba-definicji/>, 18.01.2018.
- Wotling P., *Entente de nombreuses âmes mortelles. L'analyse nietzschéenne du corps*, w: *Le corps*, éd. J.-Ch. Goddard, Paris, 2005, s. 169-190.
- De Vries H., *Philosophy and the Turn to Religion*, Baltimore 1999.
- Zasuń A., *Fundamentalizm w świetle wybranych koncepcji psychologicznych*, „Res Polticae” (2015)7, s. 199-213.
- Zatorski T., *Wywłaszczona teologia? Hansa Blumenberga obrona nowożytności*, Kronos (2013)2, 82-97.
- Zdybicka Z. J., *Bóg czy sacrum?*, Lublin 2007.
- Zdybicka Z. J., *Filozoficzna afirmacja Boga*, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, pod red. B. Bejze, Lublin 1973, s. 203-212.

Zdybicka Z. J., *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988.

Zdybicka Z. J., *Człowiek i religia*, Lublin 1984.

Zdybicka Z. J., *Problematyka Boga w myśli współczesnej*, „Roczniki Filozoficzne” (2002)1, s. 553-574.

Zdybicka Z. J., *Czy człowiek jest «homo religiosus»?*, „Roczniki Filozoficzne” (1989-1990)1, s. 239-252.

Ziemiński I., *Życie wieczne. Przyczynek do eschatologii filozoficznej*, Poznań 2013.

Ziemiński I., *Spójność chrześcijańskiego pojęcia Boga*, w: *Człowiek wobec religii*, red. K. Mech, Kraków 1999, s. 200-213.

Ziemiński I., *Zarys ontologii śmierci. Próba filozoficznego opisu istoty śmierci*, „Kwartalnik Filozoficzny” 28(2000)1, s. 129-158