

## RELIGIE A PRZYSZŁOŚĆ CZŁOWIEKA

Dokładne omówienie zasugerowanego mi tematu jest niewątpliwie trudnym zadaniem. Gdybym bowiem jakieś 20 lat temu jako profesor uniwersytetu starał się zespolic kwestię zbawienia z tematem przyszłości, zostałbym chyba wygwizdany. Powiedziano by mi wówczas, że przyszłość, jaką obiecuje nam religia, jest jedynie pociechą, mistyfikacją lub po prostu odurzającym opium; chodzi nam przecież o przyszłość realną, którą sami sobie kształtujemy i o którą walczymy. Jeśli więc obecnie zespala się wyraźnie kwestię zbawienia z przyszłością, to świadczy to o tym, że coś się tu zmieniło. W ciągu tych kilkunastu lat problemem stała się nie tylko przyszłość, jaką religia obiecuje, ale także przyszłość wewnątrz-światowa.

Gdy pracowałem na uniwersytecie, było wówczas jeszcze wiele utopijnych sugestii, również takich, które traktujemy obecnie jako całkowicie nierealne lub ideologiczne. Natomiast obecnie stwierdza znany filozof, który jest tu niepodważalnym świadkiem, albowiem sam się wywodzi z myślowej tradycji tych utopijnych sugestii, Jürgen Habermas, że wyczerpały się już te utopijne energie<sup>1</sup>. Nie jest to oczywiście czysto teoretyczna wypowiedź związana z analizą aktualnej rzeczywistości; teza o kresie utopii wiąże się bowiem raczej z konkretnymi doświadczeniami i lękami ludzi, dla których pojęcie przyszłości ma często negatywny wydźwięk. Mówi się nawet obecnie o pokoleniu *No-Future*. I ma to realne podstawy. Wielu odnosi przecież wrażenie, że nie istnieje dla nich żadna, albo jedynie bardzo bolesna i trudna przyszłość, albowiem już teraz nie mają pracy i czują się po prostu niepotrzebni. Jeszcze bardziej drastycznie wygląda sytuacja w wielu niedorozwiniętych przemysłowo krajach, gdzie wielu utalentowanych i żywotnych młodych ludzi stara się wszelkimi możliwymi i dostępnymi im środkami, ponosząc przy tym wiele ofiar, dostać się do Europy w tym głębokim przeświadczeniu, że nie mają u siebie żadnej przyszłości.

---

J. Habermas, *Zeitdiagnosen*, Frankfurt/M. 2003, s. 27-49.

ści, i z tą głęboką nadzieją, że znajdą ją u nas; zawodzą się jednak głęboko i bywają nawet wysiedlani, albowiem my sami, gdybyśmy ich wszystkich przyjmowali, musielibyśmy się zmagać ciężko o własną przyszłość. Oto przykłady, które można by mnożyć chyba niemal bez końca.

Nie należy do kompetencji teologów dawanie bezpośrednich odpowiedzi na powyższe pytania. Chodzi więc raczej w naszej refleksji o to, aby ująć problem relacji przyszłości do zbawienia w bardziej istotnej perspektywie i ukazać nadzieję jako podstawowy wymiar człowieka, a zarazem jako tchnienie życia, i w ten sposób zastanowić się głębiej nad znaczeniem religii, zwłaszcza zaś tradycji judeochrześcijańskiej.

Chciałbym przeto najpierw mówić o egzystencjalnym charakterze pytania o przyszłość, następnie się zastanowić w szerszym historyczno-duchowym kontekście nad aktualnym kresem przyszłościowych utopii, aby w punkcie trzecim ukazać związek przyszłości z religijną obietnicą zbawienia i w kończącym te nasze rozważania punkcie czwartym wyciągnąć trzy wnioski, które – jak można by to chyba określić – sytuują się na płaszczyźnie średniej konkretności.

## 1. Pytanie o przyszłość jako pytanie o zbawienie lub nieszczęście

Niezwykle wpływowy niemiecki filozof nowożytny, Immanuel Kant<sup>2</sup> stwierdził, że chodzi tu o odpowiedź na trzy pytania: Co mogę wiedzieć? – byłoby to pytanie o wiedzę; Co powinienem czynić? – byłoby to pytanie etyczne; I na co mam mieć nadzieję? – byłoby to, według niego, pytanie o religię. Te trzy pytania zespalają się, według Kanta, w jednym: Czym jest człowiek? Pytanie dotyczące nadziei byłoby zatem pytaniem zespolonym bezpośrednio z naszym człowieczeństwem, z sensem życia ludzkiego, ze szczęściem i wypełnieniem naszego bytu ludzkiego. Dotyczy ono każdego bez wyjątku człowieka. Albowiem wraz z nadzieją stoi lub upada sens lub bezsens ludzkiej egzystencji.

Inny nowożytny wielki myśliciel, Blaise Pascal, który wielokrotnie się zastanawiał nad wielkością i nędzą człowieka, wyjaśnił, dlaczego pytanie o przyszłość, czyli pytanie: „Czego mamy się spodziewać?” – jest najważniejsze spośród tych trzech pytań i dlaczego dotyczy nas bezpośrednio. Pascal stwierdził: Przeszłość przeminęła; nie da się jej już zmienić; nie ma tam już nic do zrobienia. Teraźniejszości nie da się utrzymać, albowiem w mgnieniu oka, gdy tylko chcemy ją ogarnąć

---

*Kritik der reinen Vernunft*, B 833n.

i zatrzymać, staje się ona przeszłością; znika i nam się wciąż wymyka. Nie możemy też powiedzieć: „Mgnieniu oka, zatrzymaj się, pozostań, jesteś takie piękne” Oznacza to dla Pascala: wychodzimy wciąż z przeszłości i zmierzamy wciąż do przyszłości. Przyszłość jest dla nas otwarta, jest tam, gdzie możemy coś jeszcze czynić, albo też tam, gdzie możemy jeszcze czegoś oczekiwać. I dlatego Pascal może powiedzieć: „Przeszłość i terażniejszość są środkami, jedynie przyszłość jest naszym celem. Tak więc nie żyjemy; mamy tylko nadzieję na życie”<sup>3</sup>

Pytanie o przyszłość jest więc pytaniem o pełne sensu, szczęśliwe i prawdziwe życie. Albo oczekujemy od przyszłości lepszego i szczęśliwszego życia, albo też boimy się tego, co ona nam przyniesie, przeczuwamy bowiem i oczekujemy czegoś najgorszego. Tak więc przyszłość zespala się z nadzieją na życie i szczęście, ale także z lękiem przed niepowodzeniem i nieszczęściem. Przyszłość jest przeto kategorią zbawienia lub nie-zbawienia.

Problem jest bardzo prosty: Nie znamy przyszłości i nie leży ona w naszej mocy. Tylko to jedno wiemy na pewno, śmiertelnie pewno, że mianowicie czeka nas w końcu śmierć. Śmierć jest jedyną pewną daną przyszłości; ale brakuje jej daty, albowiem nie wiemy, kiedy, gdzie i jak śmierć nas dosięgnie. Pytanie o przyszłość ukazuje nam w ten sposób bezpodstawność naszej ludzkiej egzystencji. Dlatego to Martin Heidegger mógł powiedzieć, że lęk jest podstawową formą, podstawowym egzystencjałem człowieka.

Można także wraz z innym ówczesnym filozofem, Gabrielem Marcelem, stwierdzić, że nadzieja jest podstawowym egzystencjałem człowieka. Przysłowie zaś głosi: „nadzieja umiera jako ostatnia”; a południowoafrykańska sentencja brzmi: „nadzieja jest filarem świata” Albowiem bez nadziei nikt żyć nie może, ani jednostka, ani lud; gdzie umiera nadzieja, tam umiera człowiek. Przyszłość jest przestrzenią życia i nadziei człowieka; jest ona tym, co nadaje sens życiu i dla czego warto w pewnych okolicznościach się poświęcić, złożyć z siebie ofiarę, albowiem w niej możliwe jest zawsze szczęśliwe życie, względnie, mówiąc językiem religijnym: ma się nadzieję na zbawienie lub się lęka tego, że się je utraci. Ukazuje nam to wielki dramatyzm aktualnej naszej sytuacji, w której obumarły już w wielkiej mierze wszelkie nadzieje na przyszłość.

<sup>3</sup> B. Pascal, *Myśli*, nr 172. – Polski przekład T. Żeleńskiego (Boya) odbiega nieco od tej bardzo wyrazistej wersji niemieckiej. Por. *Myśli*, Warszawa 1952, s. 72. – Przyp. tłum. L. B.

## 2. Kres przyszłościowych utopii

Znaczenie przyszłości zostało odkryte dopiero w czasach nowożytnych; dopiero one wysunęły na czoło przyszłościowy wymiar człowieka. Skoro więc stwierdzamy zakrojony obecnie na szeroką skalę kres utopii przyszłościowych, oznacza to z kulturalno- i duchowo-historycznego punktu widzenia epokowy przełom, którego rozmiar można by się starać zrozumieć jedynie na podstawie większego jeszcze kontekstu historycznego.

Myślenie starożytne było ukierunkowane na początek, a nie na przyszłość. Według antycznego wyobrażenia, świat się porusza w kosmologicznych cyklach, w schemacie obiegu lub krążenia: w powrocie gwiazd, pór roku, dnia i nocy, zasiewu i żniwa, narodzin i śmierci. I tak w neoplatonickiej filozofii wszystko wychodzi z odwiecznego początku i zmierza w końcu do niego. Niemożliwa była w takim myśleniu pozytywna ocena historii. Wprost przeciwnie, czas i historia są ostatecznie w takim obiegowo-obrotowym myśleniu jakimś przypadkiem i odpadem, który jedynie poprzez *restitutio in integrum*, czyli powrót do początku, może być ponownie odratowany. Ta *restitutio in integrum* dokonuje się – w kosmicznych religiach natury – w kulcie: tam bowiem się uobecnia święty początek, a oddzielony od tegoż początku świat zostaje znów z nim pojednany. Prawo świata, a można by także powiedzieć: formuła świata, brzmiały wówczas: nie ewolucja, nie historia i nie postęp, lecz *exitus* i *reditus*, wyjście i powrót do początku.

Friedrich Nietzsche chciał odnowić to myślenie przy końcu XIX wieku; czynił to poprzez swoją naukę o wiecznym powrocie. Był jednak na tyle człowiekiem światłym, że potrafił uznać ten odwieczny powrót „za najbardziej skrajną formę nihilizmu”: „byt, taki jaki jest, bez sensu i celu, ale nieuchronnie wciąż powracający, bez kresu, w nicość”<sup>4</sup>

Zdecydowanie coś innego mówi nam Biblia. Przełamała ona myślenie cykliczne i odkryła linearny czas dziejów<sup>5</sup> Dla Biblii historia jest drogą; droga ta ma swój początek, przebiega według ustalonego z góry planu i ma swój cel, mianowicie kres czasu, który został nazwany

<sup>4</sup> F. Nietzsche, WW III, 853.

<sup>5</sup> Tę różnicę między starożytnym cyklicznym a linearnym biblijnym rozumieniem czasu podkreślają m.in.: religioznawca M. Eliade, *Kosmos und Geschichte*, 1953, bibliista G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, München 1961, t. 2, s. 108-121, i teolog protestancki O. Cullmann, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Zürich 1946, s. 46-52.

eschatologicznym czasem zbawienia. Dzięki takiemu ujęciu, Izrael odkrył przyszłość. Nie jest już miarodajne w pełni zdanie: „Nic nowego pod słońcem”, przy czym w Biblii nowość staje się kategorią przepelnioną nadzieją. Wystarczy tylko pomyśleć o tekstach mówiących o „nowym” Przymierzu, o „nowym” człowieku, „nowym” niebie i „nowej” ziemi. „Nowość jest tu wyrazem czegoś całkiem innego, cudownego, co nam przynosi kres czasu zbawienia”<sup>6</sup> Człowiek zostaje tym samym wyrwany z beztroskiego wiecznego obiegu; może i powinien patrzeć do przodu i oczekiwać Nowego. Tryumfalnie obwieszcza to Augustyn w swym wielkim historyczno-filozoficznym i historyczno-teologicznym dziele *O Państwie Bożym* (XI, 21): *Circuitus illi iam explosi sunt*.

Odkrywanie przyszłości nie skończyło się wraz z tym biblijnym przeorientowaniem. Albowiem w Biblii chodzi o przyszłość rozumianą jako eschatologiczny czas zbawienia na końcu dziejów; kres czasu byłby równocześnie zlikwidowaniem czasu i jego wchłonięciem przez wieczność. W tej kwestii dokonuje się w samym centrum średniowiecza decydująca zmiana. Jej twórcą staje się – poniekąd wbrew sobie samemu – wywodzący się z Kalabrii cysters, późniejszy opat Joachim z Fiore (1135–1202); był on reformatorem zakonnym i jednym z najbardziej znanych mnichów-teologów średniowiecza.

W swoim głównym dziele *Concordia* Joachim dochodzi do nowej, rewolucyjnej wprost interpretacji Biblii. Nie odróżnia już dwóch epok: Starego i Nowego Testamentu, ale widzi wyraźnie trzy epoki. Uważa, że po czasie Ojca (Stary Testament) i czasie Syna (Nowy Testament i dotychczasowe dzieje Kościoła) nastąpi wkrótce czas Ducha Świętego; będzie to czas mnichów i czystego Kościoła duchowego, który zastąpi aktualny Kościół instytucjonalny. To oczekiwanie na odnowiony i uduchowiony Kościół przyszłości staje się w łonie Kościoła początkiem stopniowego ukierunkowania myśli: nie taki Kościół, jak obecnie wygląda, ale całkowicie odnowiony. To narastające wciąż oczekiwanie doprowadziło wkrótce do wewnątrzkościelnych zawirowań i sporów z tak zwanymi uduchowionymi.

Nie interesują nas tu dzieje wewnątrzkościelnego oddziaływania myśli Joachima, ale jej obecność i działanie w świecie. Albowiem tą swoją koncepcją Joachim skonkretyzował i wprowadził do historii pierwotną nadzieję na zbawienie u kresu czasu; moglibyśmy nawet

---

Hasło *kairos*, w: ThWNT III, 451.

powiedzieć: przekształcił ją w wewnątrz-historyczną nadzieję, a tym samym ostatecznie ją zeświecczył<sup>7</sup>

Skutki były doniosłe. Albowiem tymi wewnątrz-światowymi nadziejami zbawienia Joachim – wcale tego nie przewidując – wprowadził i utrwalił na czasy nowożytnie pewne określone myślenie utopijne. Historia nie jest już odwiecznym krwioobiegami, ale nie jest także zmierzającą do kresu czasu historią zbawienia, lecz jest wewnątrz-historycznym ruchem postępowym i rozwojowym. To właśnie prowadziło do typowych dla nowożytności utopii. Znane są głównie takie dzieła, jak *Utopia* Tomasza More (1516), *Civitas solis* Tommaso Campanella (1602), *Nowa Atlantyda* Franciszka Bacona (1627), a także przyczynki wielkich filozofów historii, takich jak Schelling i Hegel, które K. Marks postawił – jak uważał – na nogach, a nie na głowie, przeobrażając dzieje z idealistycznych w dialektyczno-materialistyczną historię społeczną, której kresem będzie społeczeństwo bezklasowe.

W XIX wieku to utopijne myślenie rozeszło się w dwóch różnych kierunkach, które w swej odmiennej postaci i w swym wzajemnym przeciwstawnym nastawieniu trwają aż do dzisiaj: w swym zachodnim – o ile chciałoby się tak powiedzieć – burżuazyjnym i w swym socjalistyczno-marksistowskim wariacie. Zachodnio-mieszczańskie myślenie utopijne jawi się w postaci współczesnego myślenia o postępie. Charakterystycznym był w tym względzie Auguste Comte (1778–1857) ze swym znanym powszechnie prawem trzech okresów (trzech stadiów), zgodnie z którym po okresie teologicznym i abstrakcyjno-metafizycznym następuje czas naukowego wyjaśniania świata. Comte był przekonany, że współczesna nauka i technika potrafią o wiele lepiej i skuteczniej rozwiązywać rzeczywiste problemy ludzkości, aniżeli czyniły to minione okresy religii i metafizyki.

W XX wieku idea postępu zespala się z teorią ewolucji. I tak francuski jezuita Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955) nie tylko uznał ewolucję, ale rozciągnął ją poprzez kosmo- i bio-genezę na noo-genezę (rozwój kultury) i doprowadził aż do punktu Omega, czyli zespolenia całej rzeczywistości w Bogu. Natomiast O. K. Flechtheim starał się skonstruować całą „futurologię”, która na podstawie aktualnie działających trendów przewidywała i nawet konkretyzowała przyszłość. W międzyczasie uświadomiliśmy jednak sobie, że wszystko

<sup>7</sup> Ten proces zeświecczenia omówili wnikliwie: K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1953 i J. Ratzinger w swej rozprawie habilitacyjnej: *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura*, München 1959.

może się pokrzyżować. Nie da się – na szczęście – ludzi prognozować, a dziejowe procesy nie przebiegają dzięki nim tak prosto. Winniśmy więc raczej liczyć się z pewną dialektyką postępu.

Doszło w ten sposób szybko do przeciw-utopii, które nie były już utopiami przyszłego świata idealnego i przyszłego raju, lecz dystopiami przyszłego okropnego świata z całkowitym nadzorem i totalitarnym sterowaniem, sztuczną hodowlą człowieka, itd. Takie wizje roztaczają m.in. Aldous Huxley (*Brave New World*, 1932) i George Orwell (*Animal Farm*, 1984). Od momentu Hiroszimy wiemy, że mamy techniczne możliwości całkowitego wyniszczenia rasy ludzkiej i że ta ewentualność samozagłady człowieka leży już w naszych rękach. Opanowujemy poniekąd apokalipsę.

W 1972 r. *Club of Rome* wskazał na „granice wzrostu”, podając przy tym wstrząsające dane dotyczące szczupłości i szybkiego wyczerpywania się naturalnych źródeł i zasobów, niebezpieczeństwa zniszczenia środowiska jako naturalnego świata życia człowieka i społecznych skutków rewolucji przemysłowej. Konkretnie obliczenia tego Klubu okazały się wprawdzie fałszywe, wywołały jednak w życiu społeczno-politycznym niemałe wstrząsy i – co sięga znacznie głębiej – obawy wielu ludzi. Przerwane zostały w ten sposób utopie dotyczące postępu i siły człowieka.

Nie lepiej się działo z socjalistyczno-marksistowską odmianą utopijnego myślenia. Po wczesno-socjalistycznych utopiach przyszłego idealnego społeczeństwa K. Marks utworzył podstawy socjalizmu naukowego; twierdził, że rewolucyjny rozwój doprowadzi do powstania społeczeństwa bezklasowego, w którym zostaną zniesione wszelkie społeczne i ludzkie alienacje. W ten sposób idea emancypacji stała się kategorią całościową, która prowadziła do pokusy-próby całkowitego wyzwolenia się z przeszłości i ukształtowania nowych socjalistycznych ludzi.

Po rosyjskiej Rewolucji Październikowej doszło jednak do tego, że to, co K. Marks wymyślił teoretycznie w *British Museum* w Londynie, zostało siłą wprowadzone w życie, dzięki czemu stało się jasne, iż kto tylko chce budować niebo na ziemi, instaluje na niej piekło. Brutalnie i z zastosowaniem wszelkiej możliwej przemocy złożono w ofierze na ołtarzu utopijnej przyszłości żyjące jeszcze pokolenie ludzi. Marksistowska utopia przekonała jednak do siebie, chociaż w niedogmatycznej i nietotalitarnej formie, także liczne kręgi na Zachodzie. Wystarczy pomyśleć choćby o wpływie, jaki wywierał Ernst Blich wraz ze swoją książką *Prinzip Hoffnung* (1959). Albo także o wielu teologach wyzwolenia z lat siedemdziesiątych i późniejszych.

Dopiero załamanie się dogmatycznego marksizmu i upadek dotychczasowego Bloku Wschodniego na przełomie roku 1989/90 doprowadziły także do klęski nacechowanego marksizmem myślenia utopijnego. Ale nie tylko to: wraz z upadkiem nie tylko militarnego, ale także ideologicznego przeciwnika ujawniła się również Zachodowi własna pustka wewnętrzna. To faktyczne zewnętrzne załamanie się doprowadziło również do tego, że Zachód stracił zaufanie do siebie samego<sup>8</sup> I dlatego zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie, przyszłość jawi się obecnie w bardzo negatywnym i napawającym kulturowym pesymizmem świątelnym. Kryzys się wyraża faktycznie w obumierających lub bardzo ciemnych oczekiwaniach przyszłości u wielu osób.

Problem przekracza znacznie czysto ekonomiczną dziedzinę; jest to bowiem ostatecznie kwestia nadziei, a tym samym głęboko egzystencjalny problem. Nie istnieje już żadna wizja przyszłości. Przynajmniej takie jest powszechne wrażenie, a jest ono w rzeczy samej bardzo pustoszące. „Gdzie bowiem wysychają utopijne oazy, tam się rozszerza pustynia banalności i bezradności”<sup>9</sup>

Sytuacja ta uderza głęboko w samo serce nowożytną cywilizację wraz z jej entuzjazmem na przyszłość. Zapiera, jak się mówi, dech w płucah. To całkowite wyczerpanie utopijnych energii jest samym jądrem nie tylko ekonomicznego, ale przede wszystkim duchowego kryzysu. Znajdujemy się u kresu długiej i niewątpliwie wielkiej epoki duchowej. Pytanie o to, co będzie dalej, konfrontuje nas ponownie z głębokimi pytaniami istoty ludzkiej i naszej politycznej kultury.

### 3. Religijna obietnica przyszłości

W takiej sytuacji dokonuje się coś w rodzaju ponownego odkrywania religii. To zaś odkrywanie – trzeba to od razu powiedzieć – jest bardzo wielowymiarowym zjawiskiem. Mamy tu na myśli nie tyle pojawianie się wywodzących się przeważnie ze Wschodu nowych ruchów religijnych<sup>10</sup>, ani też rzucające się mocno w oczy rozszerzanie się zielonoświątkowych ruchów charyzmatycznych, zwłaszcza na południowej półkuli<sup>11</sup> Nie chodzi nam też o rozpowszechniane przemocą

<sup>8</sup> Por. J. Habermas, dz. cyt., s. 30.

<sup>9</sup> Tamże, s. 47

<sup>10</sup> Por. R. Hummel, *Religiöser Pluralismus oder christliches Abendland*, Darmstadt 1994.

<sup>11</sup> Por. Ph. Jenkins, *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*, Oxford 2002.



terrorystyczne i niszczycielskie formy religii, które są całkowitym jej wypaczeniem. Mamy raczej na uwadze dostrzegalny wyraźnie fenomen, że oto zaczyna się dziać coś nowego w obszarze religijno-kościelnym i że np. na Światowy Dzień Młodzieży w Kolonii 2005 przybyło tak wielu młodych z całego świata, a w końcowej Eucharystii uczestniczyło ponad milion osób rozmodlonych i radosnych zarazem.

To wszystko są znaki świadczące o tym, że zapowiedzi końca religii same się wykańczają. Obumarła już także całkowicie modna w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku „teologia śmierci Boga” Coraz wyraźniejszy staje się natomiast fakt, że rozwój trzech ostatnich stuleci w kierunku zachodniej zeświecczonej kultury stanowi w świetle powszechnych dziejów kultury swoisty wyjątek zachodni, którego nie da się tak po prostu upowszechnić.

Jürgen Habermas, który jak nikt inny podąża za projektem Oświecenia, dostrzegł coś ważnego, gdy – według mojej wiedzy – po raz pierwszy w swoim przemówieniu o „wierze i nauce”, wygłoszonym z okazji wręczenia mu pokojowej nagrody Deutschen Buchhandels tuż po zamachu 11 września 2001, stwierdził, iż nie wystarczy samo tylko eliminowanie religijnych kategorii przez świeckie myślenie, chodzi bowiem raczej o to, by te religijne kategorie wobec takich wydarzeń, jak Holocaust czy 11 wrzesień, dostarczyły tego potencjału znaczeniowego i ufnościowego, jakiego brakuje świeckiemu myśleniu<sup>12</sup>

Podobnie myśleli wcześniej także inni; uważali mianowicie, że religia pełni w naszym zeświecczonym społeczeństwie niezastąpioną funkcję poskramiania i opanowywania nie dającej się usunąć czy zlikwidować przygodności życia (ciężkie uszkodzenia, nieszczęścia, katastrofy naturalne, choroba, śmierć); pełni nie dającą się niczym zastąpić funkcję pocieszenia<sup>13</sup> Habermas nadaje jedynie temu ujęciu, podobnie zresztą jak to czynili wcześniej Walter Benjamin i Max Horkheimer, wszechogarniające podstawowe znaczenie. Można to zauważyć także wtedy, gdy się nie przekracza granic jego myślenia. Albowiem kategorie religijne mają u niego czysto funkcjonalne i postulatywne znaczenie, a ich ontologiczny status pozostaje całkowicie otwarty; posługuje się on, by tak powiedzieć, obcą kredą.

Inaczej rzecz się ma w samych religiach. Dla nich wymiar świętości lub boskości jest nie tylko postulatem, ale właściwą rzeczywistością, początkiem i miarą wszystkich rzeczy. Dopiero na gruncie tej ontologii

<sup>12</sup> Por. J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt/M. 2005.

<sup>13</sup> Por. H. Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, Graz 1986.

można zrozumieć kultyczne rytuały różnych religii, za pomocą których pragną one – o ile można to tak wyrazić – przełamać blokady przyszłości.

Religie liczą się realistycznie z tym, że człowiek – jak ujął to I. Kant – jest z „krzywego drzewa” Wiedziały one dobrze, że kosmiczny porządek jest wciąż niszczone grzechem człowieka, i wiedziały ponadto, że ten grzech nie jest indywidualną właściwością jednostki, gdyż cała ludzka wspólnota znajduje się w sytuacji pra-nieszczęścia i zawirowania, w diabelskim kręgu nieprawości i zemsty, przemocy i walki. Dawne zło blokuje – by tak powiedzieć – przyszłość, albowiem rodzi wciąż nowe zło.

Na pierwszy rzut oka wydaje się to archaicznym, nie pasującym całkowicie do obecnej rzeczywistości, obrazem świata. Przy głębszym wniknięciu i przemyśleniu okazuje się jednak jako wcale nie tak obce konkretnej rzeczywistości, jak to się początkowo mogło wydawać. Pomyślmy choćby o nieprawości, jaką wyrządzała Europa w swej kolonialnej historii ludom tubylczym; ale dzieje się to także dzisiaj i uderza nas przede wszystkim ze strony świata arabskiego w jego moralnej pogardzie dla nas, nienawiści i terrorze. Albo też pomyślmy o niewyobrażalnej dawniej ofierze Holokaustu, tej zaplanowanej i przemyślowo realizowanej przez państwo próbie całkowitego zniszczenia europejskiego żydostwa; to niewyobrażalne niszczenie doprowadziło, wraz z wieloma innymi jeszcze przyczynami, do kryzysów na bliskim i średnim Wschodzie, a tym samym do zagrożenia pokoju na świecie.

Jest to więc problem nie tylko archaicznego myślenia, ale także nasz problem: Jak wychodzimy z takich strasznych, kryzysowych sytuacji? Czy nosimy wciąż na czole Kainowy znak naszej winy? Czy jesteśmy naznaczeni nim raz na zawsze? Czy możliwy jest nowy początek? Jak mamy na nowo zdobywać wspólnie przyszłość?

Religie, a w inny sposób Biblia, podejmują wraz tymi pytaniami problem człowieczeństwa. Dla religii wyjściem z niewoli w pozbawionej wybawienia i przyszłości sytuacji były rytmy oczyszczenia i pokuty. Miały one wyrównywać na nowo zakłócony grzechami porządek i przywracać ład na świecie. Polegało to na ogół na tym, że zamiast popadłych w grzech/śmierć ludzi lub ludów składano w ofierze jakiegoś zwierzę. Te kultyczne obrzędy były więc działaniami zastępczymi, mającymi przywrócić naruszony porządek kosmiczny i umożliwić w ten sposób nowe życie i przyszłość<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Przybliżył nam to w swych bardzo wnikliwych i poruszających analizach zmarły niedawno francuski filozof P. Ricoeur, *La symbolique du mal*, Paris 1960.

Biblia z kolei wnika w archaiczny, religijny świat obrazów, ale modyfikuje go zasadniczo w istotnym miejscu. Starotestamentowi prorocy podzielają myśl o przekraczającej granice pokoleń solidarności, odrzucają jednak przy tym stanowczo jakiegokolwiek zamknięcie się w pozbawionym możliwości wybawienia łańcuchu nieszczęść spowodowanych grzechem wcześniejszych pokoleń. Ale nie czynią tak dlatego, że reprezentują już nasz nowożytny indywidualistyczny obraz człowieka. Miarodajne jest dla nich raczej specyficznie biblijne, judeo-chrześcijańskie wyobrażenie Boga.

Według biblijnego wyobrażenia, Bóg nie jest jakąś częścią wydarzenia świata, ale znajduje się ponad wszelkim zjawiskiem i wydarzeniem światowym. Jest transcendentny, ale równocześnie łaskawy, miłosierny i nastawiony/otwarty na człowieka, gotowy wciąż na nowo mu wybaczać. Ponieważ jest transcendentny, czyli różny od świata, jest w stanie umożliwiać wciąż na nowo w beznadziejnych sytuacjach życiowych jakiś nowy początek i podarować nową przyszłość; może to czynić także tam, gdzie – patrząc po ludzku – nie ma już żadnego wyjścia i niemożliwa jest jakakolwiek nadzieja. Jest w stanie wzbudzić nadzieję wbrew wszelkiej nadziei, także w obliczu śmierci i ponad lub poza śmiercią. I tak oto pojawia się niemal na końcu Starego Testamentu, a następnie w Nowym Testamencie, zapowiedź nowego stania się całej rzeczywistości w nadziei na zmartwychwstanie umarłych i uleczenie wszelkich ran dawnego świata – w nadziei na wypełnienie sprawiedliwości i ostateczne zwycięstwo życia nad śmiercią i mocami śmierci.

Wypowiedź, że Bóg jest bogaty w miłosierdzie i otwiera przyszłość człowiekowi, należy do najstarszej tradycji biblijnej; niesłuszne jest zatem przypisywanie starotestamentowemu Bogu odplaty i zemsty, a nowotestamentowemu – miłosierdzia, wybaczenia i miłości, oraz przeciwstawianie ich sobie nawzajem. Żydzi i chrześcijanie mają tu wspólne dziedzictwo; do pewnego stopnia dzielą to dziedzictwo także z muzułmanami; każda bowiem sura *Koranu* zaczyna się wezwaniem Allacha jako wszechmocnego i wszechmiłosiernego. Ważne jest podkreślanie tej wspólnoty w dialogu między-religijnym; stanowi ona bowiem zasadniczą przesłankę pokoju na świecie, gdyż na dłuższą metę nie da się go osiągnąć ani utrzymać militarną siłą, lecz jedynie usuwaniem przesądów i nieporozumień oraz odbudowywaniem wzajemnego zrozumienia, szacunku, zaufania i – bynajmniej nie na końcu – sprawiedliwości.

Obietnice religii monoteistycznych są wypowiedziami wiary; jako takie nie podlegają one procesowi dowodzenia. Nie oznacza to jednak,

by miały być nierozsądne. Chrześcijańska tradycja traktowała zawsze wiarę i myślenie jako dwa, co prawda odmienne, ale bynajmniej nie sprzeczne nawzajem ze sobą, podejścia do rzeczywistości. Są one, można by tak powiedzieć, dwoma skrzydłami Ducha. I dlatego chrześcijańska tradycja starała się wykazać, że wiara szuka sama z siebie myślenia i właśnie w refleksji jawi się jako zgodna z rozumem, czyli jako w pełni miarodajna<sup>15</sup>

Ukazuje się w ten sposób, że w biblijnej obietnicy zbawienia nie chodzi tylko o wyjawienie pobożnego życzenia, ale o coś, co również rozum może wykazać jako sensowne i co też faktycznie czyni. Skoro bowiem myśl o sprawiedliwości dla wszystkich nie może się pojawić sama przez się bez uwzględnienia faktu godności każdego człowieka, to zawiera ona siłą rzeczy myśl o sprawiedliwości nie tylko dla ludzi obecnie żyjących, ale także dla zmarłych, dla pobitych i wymordowanych, dla tych, którzy żyli zbyt krótko, i dla tych, którzy się znajdują nie po stronie dziejowych zwycięzców, lecz przegranych. Jeśli zaś ta właśnie myśl ma być czymś więcej od zwyczajnego tylko postulatu, to wiara w obietnicę Boga jawi się jako w pełni sensowna i miarodajna. Nie oznacza to oczywiście, że ludzie niewierzący nie mogą trzymać się myśli o powszechnej sprawiedliwości; jeżeli jednak szuka się ostatecznego uzasadnienia tejże myśli, to teologiczna odpowiedź ukazuje się nie tylko i nie tyle logicznie zobowiązująca, co jak najbardziej zgodna z rozumem.

I w tym właśnie znaczeniu w trzech religiach monoteistycznych – przy wszelkich istniejących różnicach – nadzieja ma ostatnie słowo. Wspólną nadzieją żydów, chrześcijan i muzułmanów jest to, że spadają na końcu maski, wszyscy stają całkowicie równi i muszą zdać rachunek, że w końcu prawda weźmie górę i zapanuje nad kłamstwem, sprawiedliwość – nad niesprawiedliwością i przemocą, miłość nad nienawiścią, a życie nad śmiercią i mocami śmierci. Głoszenie tej przewyciężającej aktualne lęki bytowe, przekazującej ludziom odwagę i pewność nadziei jawi mi się obecnie jako szczególnie ważne zadanie kościelnego nauczania.

---

<sup>15</sup> Rz 12, 1 mówi o *logike latreia*, co Wulgata oddała jako *obsequium rationi consentaneum* i co w tej wersji podał także Sobór Watykański I (DH 3009). Szeroko i wnikliwie omówił tę problematykę Jan Paweł II w enc. *Fides et ratio* (1998). Zob. też m.in. J. Habermas – J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg 2005.

#### 4. Trzy konkrety

Chciałbym na końcu ukazać wagę powyższych rozważań. Ograniczę się przy tym do trzech aspektów, omawianych w sposób szczególny w KDK (nr 36, 41, 56 i 76).

Wyjdę najpierw wraz z K. Rahnerem z tezy, jaka jasno wynika z powyższych rozważań: Chrześcijaństwo (a możemy tutaj dodać: także judaizm) jest religią przyszłości. Nie jest religią świata statycznego, ale świata stającego się, świata historii, samo-transcendencji, przyszłości. Rahner zaraz jednak dodaje: Chrześcijaństwo jest religią absolutnej przyszłości, co dla niego jest właściwie tylko innym jeszcze określeniem tego, że Bóg i życie w Bogu jest przyszłością człowieka. Z tego zaś wynika, że chrześcijaństwo nie przedstawia treściowo określonego historycznie przyszłościowego ideału, nie podaje żadnych prognoz dotyczących przyszłości historycznej i nie proponuje żadnych utopijnych ideologii. To właśnie odróżnia zasadniczo chrześcijańską nadzieję od utopijnych sugestii nowożytnych. Kres tych nowożytnych utopii nie oznacza zatem kresu chrześcijańskiej nadziei.

Fakt, że chrześcijaństwo nie jest jakąś wewnątrz-historyczną utopią przyszłości, nie oznacza oczywiście tego, że chrześcijańska nadzieja nie ma żadnego znaczenia dla przyszłości wewnątrz-historycznej i dlatego jest historycznie bez znaczenia. Jeżeli bowiem nawet chrześcijańska nadzieja nie jest odpowiedzią na pytania dotyczące przyszłości, na które trzeba odpowiedzieć w życiu każdego konkretnego człowieka, jak też w decyzjach politycznych, to przecież ta chrześcijańska nadzieja trwa nie tylko tam, gdzie ludzka nadzieja dobiega kresu razem z typową dla siebie łaciną; co więcej, stanowi ona raczej wszechogarniający horyzont, na którym możliwe i w pełni sensowne są także historyczne konkretne decyzje, a nawet ich się domaga i je podbudowuje. A czyni się to w negatywny, ideologiczno-krytyczny, ale także pozytywny, zachęcający do historycznej praktyki, sposób.

Prowadzi nas to do pierwszego, bardziej negatywnego, ideologiczno-krytycznego punktu. Nadzieja na absolutną przyszłość oznacza, że dzieje świata nie stanowią rzeczywistości ostatecznej. Historia świata nie jest – jak mniemał Hegel – sądem nad światem. Historyczne osiągnięcie lub porażka, uznanie lub jego brak – nie decydują o wartości (lub jej braku) człowieka lub konkretnych działań ludzkich. Nie musimy ani nie możemy budować królestwa Bożego, nieba na ziemi. Niemożliwy jest na tym świecie wieczny pokój, ani pełne, pozbawione jakichkolwiek cieni, szczęście.

Historia świata zostaje tym samym zrelatywizowana, odmitologizowana, odideologizowana, a więc także zhumanizowana. Chrześcijańska nadzieja przyszłości otrzeźwia i urzeczowia. Żadna jednostka, żadna partia, żaden religijny lub światowy ruch nie może żadną miarą wyznaczyć człowiekowi jakiegoś ściśle określonego celu historycznego ani też złożyć go w ofercie jakiejś historycznej utopii. Istnieje uzasadniony w pełni pluralizm wewnątrz-historycznych opcji i osobistych planów życiowych. Należy przeto zdecydowanie zakwestionować i podważyć wszelkie ideologiczne ustalenia – a to ze względu na Boga i człowieka oraz ich wolność.

Ideologiczno-krytyczna funkcja judeochrześcijańskiej nadziei ukazuje się w tym, że sprzeciwia się ona zdecydowanie pokusom utworzenia z samego chrześcijaństwa wewnątrz-światowej ideologii. Oznacza to krytykę integralizmu i fundamentalizmu, jakie chciały wyprowadzić wprost z Biblii niektóre naukowe lub polityczne wypowiedzi. Z *Kazania na Górze* nie da się wyprowadzić żadnego programu politycznego, podobnie jak na podstawie zawartego w *Księdze Rodzaju* opowiadania o stworzeniu nie można rzeczowo odpowiadać na naukowo-przyrodnicze pytania dotyczące teorii ewolucji. Sobór Watykański II (1962–1965) uwypuklił właśnie dlatego prawowitą autonomię wewnątrz-światowego porządku nauki, kultury, techniki i polityki, odrzucając w sposób zdecydowany wszelkie integrystyczne i fundamentalistyczne pokusy (por. KDK 42n).

Ten pierwszy punkt widzenia trzeba koniecznie uzupełnić drugim, już bardziej pozytywnym: chodzi o nadzieję jako dodanie odwagi do działania historycznego i do podejmowania historycznej odpowiedzialności. Jeżeli bowiem nawet z obietnicy absolutnej przyszłości nie da się wyprowadzić żadnych konkretnych norm dotyczących historycznego działania, to daje ona przecież „siłę i moc” do tego działania. Odrzucenie integryzmu i fundamentalizmu uzasadnia prawomocną świeckość, ale nie ideologiczne zeświecczenie, które chciałoby usunąć religię i wiarę z życia publicznego i zamknąć je w zakrystii. Chodzi obecnie raczej o ponowne podjęcie dialogu pomiędzy wiarą a wiedzą, teologią i filozofią a współczesnymi naukami.

Przyszłość absolutna, jako przyszłość prawdy, sprawiedliwości, miłości i życia, wyzwala z nihilistycznego podejrzenia o bezsens, jakie pojawia się wciąż na nowo wobec niedorzeczności historii i przygodności katastrof naturalnych. Oznacza przeto krytykę relatywizmu, według którego nie ma żadnego zobowiązującego porządku świata, a tym samym także nie dochodzi nigdy do ostatecznego rozstrzygnięcia

i opowiedzenia się za prawdą lub kłamstwem, sprawiedliwością lub krzywdą, miłością lub nienawiścią i przemocą, i w ramach którego raczej się sądzi, iż powinno się decydować o wszystkim w sposób bardziej pragmatyczny stosownie do mniej lub bardziej egoistycznych zapotrzebowań i takich właśnie punktów widzenia, albo też w sposób lodowato zimny – zgodnie z rachunkiem strat i zysków, osobistych lub ewentualnie także społecznych.

Wbrew temu, judeochrześcijańska nadzieja stwierdza, że nie jest nigdy bezsensowne i nierozsądne czynienie dobra, bronienie prawdy, głoszenie i urzeczywistnianie sprawiedliwości i miłosierdzia, chronienie i ratowanie życia. Albowiem ani kłamstwo, ani niesprawiedliwość i przemoc, ani też pieniądz, prestiż i siła nie będą decydujące na ziemi; to raczej przyszłość będzie w historycznie nieobliczalny sposób należeć do prawdy, sprawiedliwości, miłości i życia. I dlatego nadzieja na absolutną przyszłość dodaje sił i uskrzydla do podejmowania odpowiedzialności tak za własną, jak i za wspólną, historyczną przyszłość. Miarodajne jest tu rabinackie powiedzenie: „Kto ratuje jednego człowieka, ratuje cały świat”

Do historycznej odpowiedzialności należy, zgodnie z najstarszymi świadectwami biblijnymi i w pełni w naszym wysoce technicyzowanym świecie, również odpowiedzialność za przyszłe pokolenia i za przyrodę jako środowisko życia człowieka. Podstawowe słowo na oznaczenie zbawienia w hebrajskiej Biblii brzmi: *szalom*, czyli wymagający całościowego rozumienia, obejmujący ciało i duszę, uniwersalny kosmiczny porządek pokoju. W ramach historii jest on możliwy tylko we fragmencie i w formie zapoczątkowania, ale jest on nam nakładany jako fragment naszej historycznej odpowiedzialności. W tym znaczeniu niemiecko-amerykański żydowski filozof religii, Hans Jonas wysunął kategorię imperatywu: „Postępuj tak, aby skutki twoich działań były znośne i trwale dla autentycznego życia ludzkiego na ziemi”<sup>16</sup>

Judeochrześcijańska nadzieja przyszłości znajduje przeto swoisty odpowiednik w dawnych religiach kosmicznych. Rozwija teologię stworzenia i włącza ją w swój historyczno-teologiczny zamysł. Zrozumiał to, jak nikt inny, św. Tomasz z Akwinu i dlatego wbudował swą historyczno-teologiczną wizję w neoplatoński schemat wychodzenia i powrotu wszystkich rzeczy<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Por. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt/M. 1979.

<sup>17</sup> Por. M. Seckler, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*, München 1964.

Doprowadza mnie to do trzeciego i ostatniego zarazem punktu widzenia. Kiedy bierzemy na serio myśl o historycznej odpowiedzialności, wtedy droga do historycznej przyszłości przestaje być oczywiście porównywalna do rakiety, która lecąc w kosmos pozostawia za sobą lub niszczy całkowicie całe szeregi wysłanych uprzednio i wyprzedzających ją rakiet. Każda ukierunkowana w sposób odpowiedzialny na przyszłość przemiana nie może w swym przebiegu pomijać, ani tym bardziej bestialsko niszczyć natury jako życiowej podstawy człowieka, a także pozytywnego dziedzictwa przeszłości.

To właśnie myśliciele wywodzący się z krytyczno-konstruktywnej debaty z marksistowską utopią (W. Benjamin, Th. W. Adorno) mówią o „dialektyce Oświecenia” i odzégnują się w ten sposób od jednostronnego i prostoliniowego ujmowania postępu. Odkrywają obecne w każdym postępie niebezpieczeństwo zapomnienia o wcześniejszych ujęciach i zagubienia innych możliwości. W związku z tym mówią o nowej kulturze pamięci.

Pamięć nie powinna tylko wyjaśniać lub harmonizować przeszłość, tak jak dawne wspomnienia wyjaśniają po latach przeżycia z okresu dzieciństwa i młodości lub też jak wydobywa się nierzadko z narodowej przeszłości po wielu latach triumfalistyczne, a niekiedy nawet agresywne narodowe mity historyczne. Wprost przeciwnie, pamięć winna uświadamiać także odwrotną stronę historii postępu i zwycięstw, ukazując historię z perspektywy ofiar, które ścielą się gdzieś po drodze, a są nierzadko zapominane i pomijane. Pamięć powinna uobecniać nie umorzone jeszcze możliwości przeszłości. Pamięć staje się w ten sposób trochę niebezpieczna, przełamuje bowiem aktualne, zbyt zarozumiałe przekonania, banalności i związane z nimi zaślepienia. Wyzwała spod sztandaru terażniejszości i otwiera w ten sposób przyszłość. Tak rozumiana pamięć jest ukierunkowana do przodu, jest pamięcią do kroczenia naprzód; jest *memoria futuri*.

Nowa kultura pamięci przeciwstawia się ahistorycznemu, jednostronnie scjentyistycznemu i technologicznemu myśleniu oraz utracie historycznej świadomości. Znane jest przypominanie już przez Platona, a następnie przez Hegla i w hermeneutycznej filozofii (poczynając od W. Dilthey'a aż po H. G. Gadamera i innych) konstytucyjnego uwarunkowania rozumu. Natomiast brak pamięci historycznej oznacza utratę tożsamości i upadek kultury. Prowadzi do relatywistycznej dowolności i do popadania w każdorazową terażniejszość wraz z jej modami. Taki brak pamięci wydaje na pastwę losu wraz z podstawową kategorią biblijną (*sachar; anamnesis*) także istotną kategorię ludzkiej, historycznej i kulturalnej tożsamości. Prowadzi do izolacji jednostki,



do atomizacji i zniszczenia społeczeństwa. Powoduje całkowicie jednostronne myślenie o postępie, pozbawione kryteriów i orientacji.

W tym miejscu chciałbym wspomnieć pokrótce o teologicznym wymiarze, wskazując przy okazji na *memoria passionis Christi*, która to pamięć znajduje się w samym centrum chrześcijańskiej liturgii. Jako pamięć o śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, jest ona pamięcią o podarowanym nam wybaczeniu i pojednaniu. Umożliwia nam ona ocenianie na nowo także ciemnych i bolesnych stron historii i terażniejszości w świetle tejże pamięci. Oczyszcza naszą ludzką pamięć i daje nam możliwość usunięcia gdzieś na bok, względnie oczyszczenia złych wspomnień, które wywołują chęć zemsty, rozgoryczenie i nienawiść lub rozczarowanie, bezsilność, rezygnację i frustrację, a także spoglądania na niepojednaną historię pojednanym sercem, wybaczenia nieprawości i wejścia z przeciwnikiem na całkowicie nową, wspólną drogę ku przyszłości.

Taka kultura domaga się od nas niebezpiecznej, a zarazem pojednanej już pamięci. Ograniczone są bowiem nie tylko nasze naturalne, ale także duchowe zasoby; z jednym i drugim musimy zatem odpowiedzialnie się obchodzić. Nie możemy wyemancypować się całkowicie z historii. Przyszłość może mieć tylko ten, kto zna swe pochodzenie, ocenia je i potrafi uczynić je owocnym dla przyszłości. Wewnątrz-historyczna przyszłość nie jest utopijna, czyli bez-miejscowa: ma swoje miejsce w świecie i w historii; jest przyszłością tego świata i tej historii.

Niech mi wolno będzie zakończyć moją osobistą uwagę. Przy tym wszystkim, co można, a niekiedy nawet trzeba powiedzieć odnośnie do istniejących konkretnie religii i egzystujących konkretnie chrześcijańskich Kościołów, na uwagę zasługuje fakt, że judeochrześcijańska religia utrzymuje w pogotowiu pewien potencjał przyszłości i nadziei, który wobec aktualnego wyczerpania się utopijnych energii i uwarunkowanych tym faktem poczuciem bezsensu oraz lękiem przed przyszłością pozwala ująć w nowy sposób przyszłość i nadzieję. Osobiście jestem przekonany, że religia judeochrześcijańska ma w szczególnym stopniu nie tylko długą przeszłość za sobą, ale także nową przyszłość przed sobą. Można by prawdopodobnie ten słynny zakład, o jakim mówi B. Pascal<sup>18</sup>, ująć w omawianym kontekście następująco: Gdy ktoś opowiada się za religią, absolutnie niczego nie traci, ale może wszystko zyskać, łącznie z nadzieją jako tchnieniem życia.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

<sup>18</sup> Por. *Myśli*, nr 233.