

z książki: Jacek Salij, „Dylematy naszych czasów”, Poznań 1998 s.20-35

Wiara i wierzenia

1. Platoński Sokrates, zapytany wprost, czy wierzy w mit o porwaniu Orejty przez Boreasa, odpowiedział: „Gdybym i nie wierzył, tak jak mędrcy dzisiejsi, nic by w tym nie było szczególnego. Wtedy bym mędrkował” – czyli szukałbym jakiejś racjonalistycznej interpretacji tego mitu (*Fajdros*, 4; 229c).

Szkoda jednak czasu – wyjaśnia dalej Sokrates – zarówno na zgłębianie różnych mitów, jak na dystansowanie się od nich: „Ja to, wiesz Fajdrosie, uważam za rzeczy bardzo miłe, ale żeby się tym zajmować, do tego trzeba kogoś, kto ma dużo zdolności, sił, czasu, cierpliwości, choćby już dlatego, że potem musisz centaury stawiać na dwie nogi albo i Chimere, a potem zatręśienie rozmaitych Gorgon, Pegazów i innych jakichś dziwołagów głupich i nie wiadomo do czego podobnych. Jakby człowiek w to nie wierzył, a brał się do wytłumaczenia wszystkiego tak na grubo, chłopski rozum, to bardzo by dużo na to czasu potrzeba i głowy. Ja całkiem nie mam na to głowy i czasu. A to widzisz dlatego: Ja nie jestem w stanie, jak napis w Delfach powiada, poznać siebie samego. Więc mi się to śmieszne wydaje, kiedy siebie jeszcze nie znam, bawić się w takie nie swoje, niesamowite dociekania. Więc mało się tymi rzeczami interesuję; biorę je tak, jak wszyscy inni, i, jak mówię, nie to badam, ale siebie samego, czy ja sam nie jestem bydlę bardziej zawile i zakręcone, i nadęte niż Tyfon, czy też prostsze i bardziej łaskawe, które z natury ma w sobie coś boskiego i coś niskiego” (tamże, 229d–230a).

Zatem dlatego nie warto zaprzętać sobie głowy jakimiś tam wierzeniami, że mają się one nijak do podstawowych pytań o sens naszego życia i w żaden sposób nie pomagają nam w kształtowaniu samych siebie. Szkoda nawet czasu na demitologizowanie tych wierzeń, bo znajdują się one poza kategoriami prawdy i nieprawdy oraz pewności i niepewności, zaś demitologizacja byłaby próbą odczytania ich w tych właśnie, obcych im, kategoriach.

Postawa ta sprowadziła w końcu na Sokratesa oskarżenie o ateizm. Okazało się wówczas, że dlatego nie interesowały go znajdujące się poza prawdą i nieprawdą wierzenia, bo znalazł on Boga naprawdę. Podczas procesu tak oto odpowiedział na zarzut, że „nie uznaje bogów, których państwo uznaje” (Platon, *Obrona Sokratesa*, 11): „Ja ich uznaję, obywatelu, jak żaden z moich oskarżycieli i pozostawiam Bogu i wam sąd o mnie; niech wypadnie tak, jak będzie najlepiej dla mnie i dla was” (tamże, 24).

Sądzę, że ten epizod z procesu Sokratesa należy odczytać w świetle platońskiego rozróżnienia *doksa* (mniemanie, wierzenie) i *episteme* (poznanie). Paradoksalnie, to nie Sokrates, ale jego oskarżyciele byli ateistami. Bogowie byli przedmiotem ich wierzenia (*doksa*). Tak naprawdę nie obchodziło ich nawet to, czy bogowie w ogóle istnieją. Dla nich liczyło się tylko to, że bogowie są uznawani przez państwo, a ich kult stanowi obowiązek obywatelski. Oskarżyciele przestraszyli się tego, że Sokrates odślania epistemologiczną pustkę kultu państwowego. Ten strach tak ich sparaliżował, że w ogóle nie zrozumieli wielkiego odkrycia Sokratesa: Bóg istnieje naprawdę i jako taki jest przez nas poznawalny, czyli dostępny naszej *episteme*.

2. Wyrażanie świata boskiego za pomocą wierzeń, sformułowanych poza prawdą i fałszem, było, jak się wydaje, czymś powszechnym w różnych religiach. To właśnie dlatego z taką łatwością ludy podbite porzucały swoje religie i przejmowały wierzenia i kult swoich zwycięzców. Również tutaj należy szukać przyczyn odwiecznej popularności różnych synkretyzmów religijnych.

Znikomość związku między wierzeniami a prawdą i fałszem ujawnia się szczególnie wówczas, kiedy do religii, opartej na wierzeniach, próbuje się przymusić ludzi, którzy w Boga wierzą naprawdę. Ani podczas prześladowania Żydów w czasach machabejskich, ani w prześladowaniach chrześcijan przez kolejnych rzymskich cesarzy nie podejmuje się najmniejszej próby, żeby prześladowanych przekonać do wierzeń narzucanej im religii. Usiłowano jedynie wymusić na nich udział w kulcie, którego nie chcieli podjąć dobrowolnie. Organizatorzy prześladowań w ogóle nie zauważali niestosowności w kulcie, wymuszonym od ludzi, nie podzielających wierzeń ich religii.

Zdumienie, którego doświadczali wówczas zarówno prześladowani, jak i prześladowcy, stanowi miarę głębokiej różnicy między dwoma typami religii o tak diametralnie innym stosunku do prawdy. „Cóż w tym złego pyta sędzia męczennika Polikarpa (+ 156) - że ktoś (...) składa ofiarę [bogom], by ratować swe życie?” (*Męczeństwo Polikarpa*, 8) „Któż wam broni - podpowiada tolerancyjnie prefekt aresztowanemu biskupowi Aleksandrii, Dionizemu (+ 265) - czcić waszego Boga, jeśli Go za Boga uważacie, razem z bogami (...) których znają wszyscy?” (Euzebiusz, *Historia Kościoła*, 7,11,9).

„Dlaczego, Grecy - z kolei w imieniu prześladowanych chrześcijan pyta około 170 roku Tacjan Syryjczyk - naciągacie na naszą szkodę ustawy państwowe, traktując nas niby jakichś zamachowców? (...) Jeśli ktoś nakazuje mi zaprzecić się Boga, to w tym jedynym wypadku nie będę posłuszny i raczej umrę, niż bym miał się okazać kłamcą i niewdzięcznikiem” (*Przemowa do Greków*, 4). „Ale u was - pisze w 197 roku Tertulian - prawnie wolno czcić wszystko oprócz Boga prawdziwego” (*Apologetyk*, 24,10). I nie może Tertulian wyjść ze zdumienia, że kult religijny wymaga zezwolenia władzy państwowej: „Jeżeli Bóg człowiekowi nie spodoba się, nie będzie Bogiem. Wnet człowiek dla Boga będzie musiał być łaskawy” (tamże, 5.1).

W tym jednym prześladowcy i prześladowani byli zgodni: że kult bogów państwowych ma niewiele wspólnego z prawdą¹. Pierwsi starali się go ocalić, ponieważ stał za nim powszechny obyczaj i dobrze spełniał on rolę kleju, scalającego społeczeństwo. Drudzy nie zamierzali brać w nim udziału, ponieważ zgrozą napełniała ich sama możliwość oddawania czci nieprawdziwym bogom, zwłaszcza że czuli się wyznawcami Boga prawdziwego i tylko Jemu pragnęli oddawać kult.

Toteż już u pierwszych chrześcijan znajdziemy ten ton w przedstawianiu swojej wiary i opisywaniu innych religii, który od czasów Oświecenia drażni nieraz nawet chrześcijan. „Dopiero chrześcijanie, o władco - zwracał się do cesarza Antonina Piusa (138-161) autor najstarszej chrześcijańskiej apologii - po usilnym poszukiwaniu znaleźli prawdę i, jak wynika z ich pism, bardziej się do niej zbliżyli i głębiej ją poznali niż inne ludy. Znają oni bowiem prawdziwego Boga i wierzą weń jako w Stwórcę wszechrzeczy, którego mocą wszystko istnieje i od którego wszystko zależy, a który nie ma obok siebie żadnego innego Boga. (...) Pozostałe bowiem ludy błędzą i drugich w błąd wprowadzają; unizają się przed żywiołami

¹ Religia antyczna - pisze prof. Maria Jaczynowska - „zakłada skrupulatne wypełnianie wszystkich form kultu, ale nie wymaga wiary. Było prywatną sprawą człowieka, czy wierzył lub nie w bogów, którym składał ofiary. Natomiast samo składanie ofiar i przestrzeganie wskazówek wynikających z wróżb było jego obywatelskim obowiązkiem” (*Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1990, s. 10). Warto jednak zwrócić uwagę na to, że religie antyczne w ogóle nie znały pojęcia wiary. Jak twierdzą R. Bultmann i A. Weiser, terminów „wiara” (*pistis*) i „wierzyć” (*pisteuein*) klasyczna greka używa tylko w sensie świeckim (*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 6,178n). Również łacińska *fides* dopiero w języku chrześcijan zaczęła oznaczać wiarę religijną. Pod kierunkiem prof. Leokadii Małunowicz napisano szereg prac na temat starych, klasycznych, i nowych, chrześcijańskich znaczeń terminu „wiara” (*fides*) u łacińskich Ojców Kościoła (m.in. S. Szmidt, *Znaczenie wyrazu fides* u Laktancjusza, „Roczniki teologiczno-kanoniczne” 18/1971, nr 4, s. 133-142; A. Gołda, *Z badań semantycznych nad łaciną chrześcijańską: „fides” i „fidelis” u św. Optata z Miłewy*, „Roczniki teologiczno-kanoniczne” 19/1972, nr 4, s. 172-180).

tego świata, a nie są zdolne wznieść się ponad nie. Kroczą po omacku, jak w ciemności, nie chcą poznać prawdy, tylko chwieją się na różne strony niby pijani, a popychając się wzajemnie, wszyscy razem w końcu upadają” (Arystydes, *Apologia*, 15n)².

3. Jednak różnica między wiarą a wierzeniami leży głębiej, niż w sferze przekonań człowieka religijnego o prawdziwości tego, w co wierzy. Rzecz jasna, takie przekonania istotnie wpływają na jakość postaw i aktów religijnych. Na przykład przeświadczenie, że naprawdę sam Bóg dał nam przykazania, wspomaga łaską i że kiedyś staniemy przed Jego sądem, musi pozytywnie odzwierciedlać się w postępowaniu człowieka, który faktycznie je w sobie nosi. Człowiek taki będzie cenił sobie modlitwę i inne formy wiązania się z Bogiem, zaś jego uczestnictwo w obrzędach religijnych z pewnością będzie czymś więcej niż zaspokajaniem potrzeby religijnej czy symbolicznym potwierdzeniem swojej przynależności do tej oto kultury i społeczności. Przeświadczenie o prawdziwości tego, w co wierzę, mogłoby realnie wpływać na moje postępowanie również wówczas, gdybym w swojej wierze się mylił.

O wierze nie rozstrzyga jednak przekonanie o prawdzie tego, czego ona dotyczy, ale to, iż rzeczywiście dotyczy ona prawdy. W tej perspektywie samo pojęcie wiary fałszywej jest równie absurdalne jak pojęcie kwadratowego koła, zaś możliwość istnienia wielu wiar prawie tak absurdalna, jak możliwość istnienia wielu bogów.

Owszem, przedstawiam teraz takie spojrzenie na wiarę, które wydaje się gruntownie obce naszej mentalności. Z punktu widzenia epistemologii spojrzeniu temu można zarzucić przywłaszczanie sobie właściwości ponadludzkich: bo czyż zwyczajny człowiek może mieć aż tak bezpośredni dostęp do prawdy, że potrafi nie dać się zamknąć w swoich własnych przeświadczeniach, które przecież tylko częściowo może weryfikować?

Jednak właśnie tak – jako znajomość Boga prawdziwego, a nie tylko jako przeświadczenie o Jego poznaniu – pojmuje się wiarę w Nowym Testamencie, i tak jej doświadczali męczennicy. Piotr nie mówił Jezusowi: „Jestem przekonany, że Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego”, ale: „Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego” (Mt 16,16). Również Apostołowi Pawłowi nie chodziło o umacnianie współwyznawców w przekonaniu, że Chrystus zmartwychwstał, on głosił im Chrystusa zmartwychwstałego: bo „jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne jest nasze nauczanie, próżna jest także wasza wiara” (1 Kor 15,14).

Już w czasach apostoelskich pojawili się dokeci, którzy przeczyli wcieleniu Syna Bożego, a w konsekwencji prawdziwości Jego śmierci i zmartwychwstania (por. 1 J 4,2n). Otóż nie da się wyobrazić któregoś z apostołów stwierdzającego, że między nami i doketami istnieje różnica przekonań na temat Chrystusa. Tak mogłaby się rzecz przedstawiać dla jakiegoś obserwatora niewierzącego. Dla Apostoła Jana było czymś oczywistym, że my głosimy Chrystusa i w Nim trwamy, dokeci zaś głoszą fałsz o Chrystusie i są od Niego daleko (2 J 7–9). Owszem, niewierzący może zarzucić stanowisku Jana epistemologiczną uzurpację, ale w zarzucie tym kryje się przecież założenie, jakoby wiara sprowadzała się wyłącznie do przekonań i jakoby zwyczajnym rojeniem było twierdzenie, że wiara daje dostęp do Boga prawdziwego i umożliwia Jego realne poznawanie.

Czy ta przepaść między oglądem poznawczych możliwości wiary przez ludzi wierzących i niewierzących jest do usunięcia? Widzę tylko jeden na to sposób: rezygnację z wskazanego przed chwilą założenia, bo stoi za nim zupełnie arbitralna decyzja, że „Boga nie

² Por. zeznanie świętego Justyna (+ ok. 165) przed sądem: „Starałem się wprawdzie poznać wszystkie nauki, przystąpiłem zaś do p r a w d z i w y c h nauk chrześcijan, aczkolwiek one nie znajdują uznania tych, co się obracają w błędnych zapatrywaniach” (*Męczennictwo św. Justyna*, 2).

ma i być Go nie może” (wystarczy ją nazwać, żeby zobaczyć bezbrzeżną jej naiwność i śmieszność). Sądzę, że jedynym racjonalnym poglądem człowieka niewierzącego na temat poznawczych możliwości wiary jest agnostycyzm: „wprawdzie nie wiem, czy Bóg jest, ale jeżeli jest, to nie mogę wykluczyć, że wiara w Niego daje jakieś nie znane mi możliwości poznawania Go”.

Wyjście drugie – zamknięcie wiary w swoich poglądach – nie usuwa omawianej tu przepaści między wierzącymi i niewierzącymi, usuwa natomiast samych wierzących. Mieć przekonanie o prawdziwości zmartwychwstania Chrystusa i stosownie do tego przekonania postępować to jednak nie to samo, co wierzyć w Chrystusa zmartwychwstałego. Owszem, takiego przekonania nie można stawiać na równi z wierzeniem obojętnym na prawdziwość zawartego w nim przesłania. Wydaje się jednak, że zaczyna się tu już degradacja wiary w kierunku takiego wierzenia. Wiare zamkniętą w swoich poglądach dzieli tylko niewielki krok od przyłączenia się do niewierzących praktykujących: tych, którzy cenią sobie uczestnictwo we wspólnocie religijnej i możliwość zaspokajania swoich religijnych potrzeb, ale których sama prawda wiary mało interesuje.

Bardzo możliwe, że wśród współczesnych chrześcijan jest bardzo wielu takich, nieraz bezwiednych, niewierzących praktykujących. Pytanie, czy przypadkiem ja sam się wśród nich nie znajduję, można rozwiązać zwłaszcza za pomocą dwóch następujących testów: Czy próbuję siebie samego zawierzać Bogu? Czy jest On dla mnie kimś Bliskim i Kochającym? A może moja modlitwa ogranicza się tylko do uczestnictwa w zgromadzeniach religijnych? Oraz test drugi: Czy ja naprawdę wierzę w życie wieczne?

4. Przykładem teologicznej refleksji nad wiarą, przeciwstawnej wszelkiemu psychologizmowi (czyli zamykaniu wiary w poglądach), jest myśl św. Tomasza z Akwinu³. Dla naszej mentalności jest to refleksja tak obca, że nawet teologowie próbują w ogóle nie zauważać tego, co dla niej istotne. Wydaje się jednak, że właśnie dzisiaj – kiedy coraz wyraźniej uświadamiamy sobie, że nasze myślenie o wierze znalazło się w niewoli psychologizmu – refleksja ta szczególnie zasługuje na przypomnienie.

Zdaniem świętego Tomasza, ludzkie poglądy na temat Boga i naszego powołania ostatecznego nie mają nic wspólnego z wiarą: stanowią one przedmiot opinii, a nie wiary. Wiara dotyczy wyłącznie tego, co Bóg rzeczywiście objawił, jest ona bowiem sposobem poznawania Boga objawiającego się człowiekowi. Toteż jest czymś wewnątrznie niemożliwym – powiada Tomasz – żeby tak rozumiana wiara poznawała coś fałszywego: bo podobnie jak oko poznaje rzeczy ze względu na ich barwę i kształt, podobnie jak rozum poznaje wniosek ze względu na jego logiczne wynikanie z przesłanek, tak wiara poznaje Boga przez to, co do Niego prowadzi, ze względu na to, że sam Bóg uczynił to przedmiotem swego objawienia, Bóg zaś nie może się mylić ani wprowadzać w błąd. Owszem, wierze często brak psychicznej oczywistości, ale nie może jej zabraknąć pewności, jej podstawą jest bowiem autorytet samego Boga.

Założywszy zatem, że komuś się tylko wydaje, iż wyznawane przez niego tezy zostały objawione przez Boga, opinia taka nie ma w sobie nic z wiary. Gdyby zaś hipotetycznie przypuścić, że Bóg w ogóle ludziom się nie objawił, byłibyśmy do wiary wewnątrznie niezdolni. Jeśli zaś w naszej wierze znajduje się domieszka błędu, pochodzi ona z domysłów człowieka wierzącego, a nie z jego wiary.

Wiara, będąc sposobem poznawania objawiającego się Boga, kieruje się ostatecznie ku Bogu żywemu, a tylko narzędnie ku prawdom, które On o sobie objawił. Dopiero w tej perspektywie wyjaśnia się, dlaczego do wiary niezbędna jest łaska, uzdalniająca nas do tego,

³ Szerzej na temat Tomaszowej nauki o wierze pisałem w artykule *Co to znaczy być człowiekiem wierzącym? Ujęcie problemu w świetle nauki świętego Tomasza z Akwinu*, „W drodze” 5/1988, s. 68–74.

do czego z natury nie jesteśmy zdolni. Zrozumiałą rzeczą staje się również to, że wiara podlega rozwojowi i że istotnymi jej przejawami są modlitwa, wsłuchiwanie się w słowo Boże oraz świadectwo życia (drugą część tego twierdzenia wyraża Tomasz w tezie, że wiara tylko wtedy posiada właściwy sobie dynamizm, gdy jest przeniknięta miłością). Natomiast, w świetle Tomaszowej nauki o wierze, czymś zupełnie niezrozumiałym byłyby wszelkie próby zamknięcia wiary w swoich przeświadczeniach. Nawet bowiem założywszy, że przeświadczenia te są materialnie zgodne z prawdą objawioną, nie mają one przecież mocy zbliżyć do Boga żywego. Wiara jest to przecież – podajmy wreszcie jej definicję – „sprawność duchowa, mocą której rozpoczyna się w nas życie wieczne” (S. th. 2–2 q.4 a. 1).

Jak widać, nawet definicję wiary formułuje Tomasz z pozycji człowieka wierzącego, a próby definicji bezstronnej zapewne zawsze kończą się fiaskiem, czyli tego rodzaju bezstronnością, z jaką ślepy mówi o kolorach. Bowiem albo nam się tylko wydaje, że wiara jest otwieraniem się na Boga dającego się człowiekowi, albo jest ona tym rzeczywiście i rzeczywiście prowadzi ona człowieka do życia wiecznego. W pierwszym przypadku mielibyśmy do czynienia raczej z fałszywą świadomością wiary niż z wiarą, natomiast w drugim przypadku nie wydaje się, żeby wiarę można było autentycznie opisać inaczej niż z perspektywy człowieka nią żyjącego.

5. Sygnalizowaliśmy już, że wiara może się zdegradować do poziomu wierzeń. Otóż w Europie od trzech już stuleci funkcjonują kulturowe mechanizmy, przymuszające wierzących do przeżywania swojej wiary na tym właśnie poziomie. Wojny i prześladowania religijne, jakie miały miejsce na początku czasów nowożytnych, wykorzystywanie na wielką skalę odmienności religijnych w celach politycznych, wszystko to skłoniło intelektualną elitę chrześcijańskiej Europy do odnowienia starodawnych, pogańskich jeszcze modeli pojmowania przekazu religijnego. W środowiskach oświeceniowych uwierzono niemal powszechnie, że sfera religijna znajduje się poza prawdą i fałszem, a roszczenia Kościołów do nauczania prawdy objawionej przez Boga stanowią zwyczajną uzurpację. Tę nowo-starodawną postawę wobec religii wyrażono w prostej, dającej się rozpowszechniać formule, że „wszystko jedno, jak człowiek wierzy, byleby dobrze postępował”.

Głosiciele tego nowego dogmatu, który miał zastąpić wszystkie dogmaty religijne, wyobrażali sobie, że znaleźli czarodziejską różdżkę, która uśmierzy wojny i wprowadzi powszechną zgodę. „Im mniej dogmatów – pisał w roku 1763 Wolter w swoim *Traktacie o tolerancji* (rozd. 21) – tym mniej sporów, a im mniej sporów, tym mniej nieszczęść”. W tamtej epoce stosunkowo mało uświadamiano sobie głęboko niereligijne (zwłaszcza polityczne i gospodarcze) źródła wojen religijnych.

Z jaką zaś konsekwencją odmawiał Wolter nauce Kościoła jakiegokolwiek łączności z prawdą i fałszem, niech świadczy to, że na tej samej stronie, na której napisał powyższe zdanie, ogłasza małoważność centralnej, prawdy wiary chrześcijańskiej, jaką jest prawda o Trójcy Świętej. Wolter zapewne nie zdawał sobie sprawy z tego, że nie tylko treść jego tezy, ale również sposób, w jaki ją sformułował, sprawia głęboki ból ludziom, którzy swoją wiarę traktują na serio: „Czyż macie dokumenty boskiej rodziny? Cóż wam zależy na tym, czy Logos został stworzony, czy też był początkiem, byle tylko dochowywano mu wiary, byle tylko głoszono dobrą moralność, byle się tylko, o ile możliwości, do niej stosowano”.

Dla temperamentów umiarkowanych Oświecenie potrafiło tę samą tezę sformułować w sposób umiarkowany. W słynnej scenie siódmej trzeciego aktu dramatu *Natan mędrzec* Lessing (+ 1781, dramat wydany pośmiertnie w roku 1783) – zgodnie z najgłębszymi intuicjami ludzi religijnych – przyrównuje wiarę do czarodziejskiego pierścienia, który „tego, kto go nosi ufnie, czyni miłym Bogu i ludziom”. Z głęboko prawdziwej intuicji Lessing wyciąga jednak typowo oświeceniowy wniosek: „Niech każdy sobie wierzy, że jego pierścień jest prawdziwy, (...) byleby tylko każdy zabiegał o prawdziwą i wolną od przesądu miłość”.

Pracę nad usunięciem prawdy religijnej ze sfery *episteme* i przeniesieniem jej w sferę mniemań (*doksa*) kontynuowali z wielkim zaangażowaniem pozytywiści. Kilofem, za pomocą którego usiłowali oni rozbić wiarę jako prawomocny środek poznania rzeczywistości duchowej (w której istnienie pozytywiści przeważnie wątpili), był ideał poznania jasnego i wyraźnego, najlepiej dającego się zapisać w języku matematyki, oraz postulat empirycznej weryfikowalności tego, co poznane. Szczytowym przejawem tej postawy wydaje się teza filozofów z Koła Wiedeńskiego, którzy zdaniom religijnym odmawiali wręcz zdolności wyrażania sensu (innymi słowy, traktowali je jako pusty treściowo bełkot). Otto Neurath (+ 1945) w swoim *Indeksie słów zakazanych* umieścił wszystkie kluczowe terminy języka religijnego, łącznie z wyrazem „Bóg”.

Rezultatem powyższych procesów jest nie tylko odejście wielu Europejczyków od jakiegokolwiek religijności. Znacznie większa ich liczba pozostała wprawdzie przy chrześcijaństwie, ale często ich religijność sprowadza się do przyjęcia jakichś pochodzących z wiary chrześcijańskiej przekonań oraz do szczątkowego udziału w chrześcijańskim kulcie.

Jeśli duchowe dzieje ludzkości przebiegają ruchem spiralnym, to w ciągu ostatnich bez mała dwóch tysięcy lat zatoczyliśmy zaledwie jeden okrąg. Obecna sytuacja w wielu aspektach przypomina sytuację wyjściową wiary chrześcijańskiej. Dominująca mentalność, podobnie jak wtedy, chciałaby swoją postawę wobec pytań ostatecznych wyrażać w różnorodnych i znajdujących się poza prawdą i fałszem wierzeniach (przybyło tylko ludzi, żywiących wierzenia inspirowane chrześcijaństwem). Podobnie jak wtedy, zwolennicy różnych wierzeń okazują sobie wzajemnie daleko idącą tolerancję. I podobnie jak wtedy, dominująca mentalność nie potrafi zrozumieć, czym naprawdę jest wiara, i ma ogromne kłopoty z tolerowaniem ludzi wierzących. Niezgoda człowieka wierzącego na zamknięcie swej wiary w sferze swoich poglądów w różnorodny sposób piętnowana jest jako postawa irracjonalna oraz jako potencjalne źródło fanatyzmu religijnego i zagrożenie dla wzajemnej tolerancji.

Mówiąc krótko, odmawiający zredukowania swojej wiary do poziomu wierzeń – podobnie jak bez mała dwa tysiące lat temu – rozpoznawani są nieraz jako zagrożenie dla zbudowanego na wzajemnej tolerancji porządku społecznego. Być może właśnie tu leży główne źródło wielu nieufności i krytyk, jakie również w dzisiejszej Polsce kierowane są pod adresem Kościoła, jego nauki oraz pod adresem ludzi w pełni się z Kościołem identyfikujących.

Otóż jeśli powyższy opis dwóch gruntownie odmiennych mentalności jakoś odzwierciedla naszą rzeczywistość, wydaje się, że wielkim krokiem naprzód w budowaniu zgodnego współżycia w jednym społeczeństwie byłaby próba zrozumienia przez każdą ze stron negatywnego obrazu samej siebie, ukształtowanego przez stronę przeciwną. Rzecz jasna, na taki wysiłek trudniej zdobyć się przedstawicielom mentalności dominującej.

Warto ponadto – w poszukiwaniu rozsądnego *modus vivendi*, w którym obie strony mogłyby zachować w pełni swoją tożsamość i wolność – uważnie przypatrzeć się dziejom nietolerancji religijnej, również tej, która realizowana była w imię wolności religijnej i z hasłami tolerancji na ustach. Bardzo możliwe, że jednostronne pielęgnowanie pamięci o nietolerancjach dokonywanych przez chrześcijan spełnia między innymi rolę zasłony dymnej, mającej ukryć rozmaite formy dyskryminacji i przymusu religijnego, jakie współczesne zdechrystianizowane społeczeństwa stosują wobec chrześcijan. Również społeczeństwa wzorcowo demokratyczne⁴.

⁴ Nie tu miejsce, żeby rozwijać ten temat. Konkretny przykład, w jakim kierunku mogą iść próby ograniczania wolności religijnej w społeczeństwie demokratycznym, podaje prof. Kołakowski: „Gdy się śledziło w ostatnich latach dyskusje w Stanach Zjednoczonych na temat dobrowolnych modlitw w szkołach, odnosiło się wrażenie, że pewien ton histeryczny przeważał u tych, którzy atakowali wolność dla takich modłów, jak gdyby

6. Na koniec dwa spostrzeżenia na temat możliwości przekształcania się postawy wierzeniowej w kierunku wiary. Jak to się dzieje w ludziach religijnych, coś na ten temat wie zapewne z własnego doświadczenia każdy człowiek religijny. Nieraz przecież na naszej drodze wiary dopiero w pewnym momencie zaczynamy doświadczać modlitwy jako realnego spotkania z kochającym Bogiem, niekiedy czyjaś religijność przybiera początkowo formę raczej chrześcijańskiego światopoglądu niż wiary, niekiedy nawet jakieś niemowlę w wierze (por. 1 Kor 3,1; 1 P 2,2) nie zdaje sobie sprawy z tego, że wiara autentycznie wprowadza nas w nowy wymiar rzeczywistości.

Kiedyś znajoma Japonka, gorąca katoliczka, powiedziała mi, że nie należy przeceniać znaczenia konwersji, które są podejmowane przez kobiety azjatyckie. Bo po pierwsze, pytanie o prawdziwość wiary przyszło do Azji z Europy i, jej zdaniem, jest ono obce azjatyckim kulturom; po wtóre, dla przeciętnej Azjatki – mówiła owa Japonka – jest rzeczą oczywistą, że powinna dzielić religię swego męża. Jej zdaniem, Azjata musi długo i rzetelnie żyć chrześcijaństwem, żeby stać się człowiekiem naprawdę wierzącym. Być może te właśnie powody leżały u źródeł tego, że starożytny Kościół nie dopuszczał do kapłaństwa, a zwłaszcza do biskupstwa, ludzi niedawno ochrzczonych, nawet jeśli dawali oczywiste dowody swojej gorliwości religijnej.

Również fenomen chrystianizacji całych ludów możliwy był zapewne właśnie dlatego, że ludy te nie były zdolne nawet przeczuć istnienia różnicy między wierzeniami a wiarą i przyjmowały chrześcijaństwo na sposób nowych wierzeń, w danym momencie bardziej dla siebie korzystnych. Profesor Łowmiański bardzo interesująco odpowiada na pytanie, dlaczego „w źródłach dotyczących chrystianizacji ludów we wczesnym średniowieczu nie ma w ogóle śladu jakichkolwiek prób przekonywania nawracanych lub umacnianych w wierze ludzi o prawdziwości przekazywanych nauk”. Sądzę, że w odpowiedzi Łowmiańskiego na to pytanie moja znajoma z Tokio znalazłaby szereg elementów bardzo dla siebie zrozumiałych:

„Zgodnie z tradycyjnym sposobem myślenia społeczeństwa przedpiśmiennego, które cechował liberalizm i swobodna twórczość zbiorowa w dziedzinie religii, dawni Słowianie uważali każdą religię wyznawaną przez jakąkolwiek grupę społeczną za prawdziwą, podobnie jak nie wątpili w prawdziwość wszystkich bóstw będących przedmiotem kultu. Kreowanie nowego bóstwa jest funkcją prawną grupy, która korzysta z tego atrybutu mając po temu uzasadnione powody. Słowianie nie mogli odmówić tego atrybutu i chrześcijanom. Bóg wyznawany w wielu państwach nie mógł być nieprawdziwy. Misjonarze, nie napotykając sprzeciwów natury ontologicznej, nadawali argumentacji inny kierunek, zmierzając do wykazania w y ż s z o ś c i chrześcijaństwa nad religią pogan”⁵.

Trzeba było przynajmniej paru pokoleń, żeby ludy te poczuły naprawdę smak wiary chrześcijańskiej. Jeśli idzie o poszczególnych chrześcijan, to już w czasach apostoelskich zdarzało się, że niektórzy z nich nigdy nie wyrastali z niemowlęctwa w wierze (por. Hbr 5,12).

7. Przywołany na początku Sokrates jest prawdopodobnie przykładem człowieka, który odnalazł Boga żywego (a na tej ziemi nie da się tego zrobić inaczej niż w wierze) bez pośrednictwa objawienia historycznego. Święty Justyn (+ ok. 165) skreśliłby w powyższym zdaniu wyraz „prawdopodobnie”, tak bowiem pisał o Sokratesie: „Sokrates, na podstawie

nie zakazać kilku uczniom odmówienia <Ojcie nasz> w czasie pauzy szkolnej oznaczało wtrącić kraj w otchłań złowrogiej teokracji” (*Bałwochwalstwo polityki*, „Aneks” 44/1986, s. 6).

⁵ Henryk Łowmiański, *Religia Słowian i jej upadek*, PWN, Warszawa 1979, s. 272.

zdrowego rozsądku i sumiennych badań, poznał całą prawdę i starał się odwieść ludzi od czci demonów. Wówczas jednak one za pośrednictwem pewnych niegodziwców doprowadziły do tego, że raczej jego samego skazano na śmierć jako bezbożnego ateusza, pod pretekstem, że to on właśnie wprowadza nowe bóstwa. Otóż tak samo postępują teraz demony również z nami. Bo nie tylko Grekom Logos Boży odsłonił przez Sokratesa całą o nich prawdę” (*Apologia*, 1,5). Rzecz jasna, „demony” oznaczają w wypowiedzi Justyna bogów, jakich za czasów Sokratesa czczono w Atenach.

To dopiero w czasach nowożytnych nauczyliśmy się patrzeć na różne religie świata chrystianomorficznie, traktować je na obraz i podobieństwo religii chrześcijańskiej. A przecież judaizm oraz islam, które uczą swoich wyznawców czcić Boga Stwórcę, pragnącego obdarzyć ludzi życiem wiecznym, są wśród rozmaitych religii (uwzględniając również religie historyczne) wyjątkiem⁶. Celem wielu kultów nie było wcale przybliżenie się do Boga (który przeważnie nie był wcale utożsamiany ze Stwórcą), ale uzyskanie jego ogólnej lub doraźnej przychylności, natomiast perspektywa wiekuistej przyjaźni ze Stwórcą w ogóle nie sięgała wyobraźni ich wyznawców. Sama nawet idea wiary, w której możemy się zbliżyć do Boga żywego i wzrastać ku życiu wiecznemu, nie pojawiała się w tych religiach. W tej też perspektywie Justyn ocenia religię ateńską z czasów Sokratesa⁷.

Justyn rozumuje zgodnie z nowotestamentową zasadą, że „bez wiary nie sposób podobać się Bogu” (Hbr 11,6). Wierzy jednak nie w jakieś, choćby i chrześcijańskie, wyobrażenia o Bogu, ale w Boga prawdziwego, Stwórcę wszechświata i wszystkich ludzi. Jezus Chrystus, który nam Go objawił, dopiero niedawno stał się dla nas człowiekiem, ale jest Przedwiecznym Logosem: to „przez Niego Bóg wszystko stworzył (...) i to On podtrzymuje wszystko słowem swej potęgi” (Hbr 1,2n). On jest „Światłością prawdziwą, która oświeca każdego człowieka, gdy na świat przychodzi” (J 1,9). Dlatego Justyn nie ma wątpliwości co do tego, że jeśli Sokrates uwierzył w Boga, to stało się to dzięki Temu, którego nazywamy Logosem i Jednorodzonym Synem Bożym.

To istotna różnica, czy uznajemy boga jakichś tam wierzeń (nawet jeśli chrześcijańskich), czy też wierzymy w Boga prawdziwego, który się objawił w Jezusie Chrystusie, a którego poznajemy dzięki chrześcijaństwu. Bóg prawdziwy jest Stwórcą wszystkiego: „Niebiosa głoszą Jego chwałę, a ziemia jest pełna łaskowości Pańskiej” (Ps 19,2 i 33,5). Ostatecznie daje się On nam w Jezusie Chrystusie, ale objawia się On również poprzez swoje dzieło stwórcze: „Albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty, wiekuista Jego potęga oraz bóstwo, stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła” (Rz 1,20). Jako zaś kochająca Opatrzność jest On obecny w życiu codziennym wszystkich ludzi: „W rzeczywistości jest On niedaleko od każdego z nas, bo w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17,27n).

⁶ Zresztą zarówno judaizm, jak islam są ściśle związane z objawieniem się Boga, które leży u podstaw chrześcijaństwa, Żydzi przecież wyznają Boga prawdziwego, który objawił się przez Abrahama, Mojżesza i proroków. Również muzułmanie są uczestnikami wiary Abrahama i w tej wierze – jak powiada ostatni sobór – „oddają cześć Jedynemu Bogu, żywemu i samoistnemu, miłosiernemu i wszechmocnemu Stwórcy nieba i ziemi” (Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, 3).

⁷ A jednak nawet w tego rodzaju religiach mogą się znaleźć elementy realnie zbliżające do Boga prawdziwego. Cytowany przed chwilą dokument soborowy tak o tym mówi: „Kościół katolicki nie odrzuca nic z tego, co w owych religiach jest prawdziwe i święte. Ze szczerym szacunkiem odnosi się do owych sposobów działania i życia, do owych nakazów i doktryn, które chociaż w wielu wypadkach różnią się od zasad przez niego wyznawanych i głoszonych, nierzadko jednak mają w sobie promień owej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi. Głosi jednak i obowiązany jest głosić bez przerwy Chrystusa, który jest Drogą, Prawdą i Życiem, w którym ludzie znajdują pełnię życia religijnego i w którym Bóg wszystko z sobą pojednał” (DRN 2).

Jeśli tak się rzeczy mają, to do wiary są powołani wszyscy ludzie, również ci, którzy nie znają jeszcze Jezusa Chrystusa jako Kogoś żyjącego: zarówno ci, którzy Go kiedyś poznają, jak ci, którzy nie poznają Go nigdy; zarówno ci, którzy nie znają Go z własnej winy, jak ci, którzy nie znają Go bez żadnej swojej winy. Wszyscy jesteśmy powołani do wiary, bo wszystkich nas Bóg kocha i chciałby nas wszystkich do Siebie przyciągnąć. Wiara zaś polega właśnie na tym: na realnym przybliżaniu się do Boga i dojrzwaniu do życia wiecznego.