

RELIGIA IDEI I RELIGIA FAKTU

Przeciwieństwo pomiędzy religią idei a religią faktu traktuję jedynie jako schemat interpretacyjny użyteczny w filozofii religii. Rozróżnienie to, w moim przekonaniu, dobrze opisuje skrajne (alternatywne) sposoby wyjaśniania istoty i źródła religii, nie jest to jednak w żadnym razie opis dwóch konkurencyjnych fenomenów religii. Przykłady, którymi posługuję się poniżej, wyraźnie temu przeczą, wszystkie bowiem dotyczą chrześcijaństwa. Jest więc jasne, że chodzi o alternatywne sposoby interpretacji religii, nie zaś o alternatywne religie. Pytanie, które można by tu postawić, brzmiałoby więc następująco: czy chrześcijaństwo jest religią idei czy religią faktu? (Sam nie udzielam na nie odpowiedzi, podaję jedynie reprezentatywne przykłady obu stanowisk.)

W filozoficznych badaniach nad religią istnieje szereg przykładów ilustrujących problem postawiony w powyższym pytaniu. W niniejszym artykule nawiązuję do popularnego w teologii i filozofii religii rozróżnienia mitu i historii w filozoficzno-religijnych badaniach nad historycznością Jezusa i teologiczną treścią Nowego Testamentu. Punktem wyjścia jest dla mnie przedstawione przez Jeana Guittona¹ zestawienie alternatywnych stanowisk w tej kwestii, reprezentowanych przez Rudolfa Bultmanna i Ernesta Renana².

¹ Odwołuję się tyto do tej części jego rozważań, które mają charakter czysto sprawozdawczy. „Trzecia droga”, jaką proponuje Guitton, nie jest przedmiotem tej analizy.

² W rozdziale *Jezus mityczny albo druga strona* Guitton rozważa inny sposób opracowania tematu, który pokrewny jest głównie niemieckiej filozofii religii i teologu; ten, w którym koncepcja mitu przeważa nad koncepcją historyczną (to odpowiednik mojego podziału na religię idei i faktu); zdaniem autora to właśnie koncepcja mityczna przeważała przed Renanem; jej najważniejszym przedstawicielem jest oczywiście Dawid Fryderyk Strauss, główny adwersarz Renana,

Religia idei i religia faktu

Nie przesądzam tego, czy religia chrześcijańska jest jedynie mitem utworzonym na potrzeby wspólnoty uczniów, którzy wobec klęski Jezusa przekształcili pamięć o nim w kult jego osoby, czy może, na odwrót, życie Jezusa było jedną z wielu form realizacji dobrego sposobu życia znanego jedynie w idei (być może formą najbardziej wyrazistą i najtrwalszą). Spekulacje te, które od XVII w. są przedmiotem niezwykle interesujących badań, pomijam, jednocześnie zachowując świadomość złożoności problemu, który w obrębie teologii ciągle ulega weryfikacji. To, co współcześnie, wraz z rozwojem naukowych metod historycznych badań nad Nowym Testamentem, czyni z teologii naukę pozytywną (oczywiście w takim stopniu, w jakim jest to możliwe), do niedawna pozostawało wyłącznie przedmiotem filozoficznej spekulacji. Nie ma jednak powodu, by jednoznacznie dyskredytować wcześniejsze ustalenia oparte na skromniejszym materiale i innej metodologii. Odnosi się to głównie do teologii Rudolfa Bultmanna i bez wątpienia także do jego prekursorów: Hermanna Samuela Reimarus, Dawida Fryderyka Straussa czy Ludwika Feuerbacha. Sądzę, że łatwość, z jaką współcześnie krytykuje się prace wymienionych teologów i historyków, jest nieuzasadniona. Formułowane w nich ustalenia nierzadko są już całkowicie zdezaktualizowane. To, co w nich trwałe, nie sprowadza się do ustaleń ściśle historycznych, ale obecne jest w warstwie filozoficznych założeń, niekiedy nieuświadomionych przez autorów przesądzeń. Pionierskie rozprawy poświęcone historyczności Jezusa, pisane przez historyków, teologów i filozofów od XVII w. po początek wieku XX, w znacznym stopniu pozostają traktatami z zakresu filozofii religii i tylko z tej perspektywy nadal zachowują znaczenie, wyrażają bowiem pewien niezmienny styl uprawiania filozofii religii, który zawiera się pomiędzy skrajnościami anonsowanymi hasłowo w pierwszych słowach niniejszego artykułu jako „idea” i „fakt”.

Wydaje się, że rozstrzygnięcia w omawianej kwestii nie zapadają wyłącznie przy uwzględnieniu argumentów ściśle merytorycznych. Z pewnością teologia nieraz będzie oznajmiać koniec sporu o historyczność Jezusa, uznając za zamkniętą sprawę relacji pomiędzy nowotestamentowym przesłaniem, nauką kościoła i treścią życia Jezusa. Można oczywiście polemizować z tym stanowiskiem. O ile można wątpić w naukowy charakter takich ustaleń dekreto-

ale do tego sposobu myślenia o Jezusie należy zaliczyć również cały oświeceniowy nurt filozofii i teologii (z Kantem i Heglem).

Tomasz Kupś

nych na mocy autorytetu urzędu nauczycielskiego, o tyle nie ulega wątpliwości, że nauką jest historia, nawet, jeśli przedmiotem jej rozstrzygnięć są sprawy tak trudne i wzbudzające tyle kontrowersji, jak choćby rzeczywista nauka i samoświadomość Jezusa z Nazaretu, wolna od wszelkiej późniejszej interpretacji. Nawet, gdy uwzględnimy wszystkie zalety historycznej krytyki, nie ma wątpliwości, że jej wyniki ani nie pomogą nam w podjęciu decyzji, ani tym bardziej nie przesądzą o wyborze: religia idei czy religia faktu? Wybór ten nie jest bowiem rezultatem przekonania wynikającego z jasności jakiegoś dowodu, ale pozostaje osobistą decyzją dotyczącą postawy wobec źródeł i istoty religii. Między innymi z tego powodu nie ma sensu mówić o „przewycięzeniu” Bultmanna, Straussa czy Renana.

* * *

Jeżeli istotę religii uznaje się za z góry określoną, znaną albo w jakiejś perspektywie poznawczej dostępną, wówczas możemy mówić o religii idei. Dopiero z taką a *priori* znaną ideą konfrontuje się faktyczną religię historyczną (zwykle zaś liczne religie bądź liczne warianty jednej religii). Jest to sposób uprawiania filozofii religii, który ma swoje korzenie w tradycji platońskiej, w pełni rozwinięty został w niemieckim oświeceniu, w filozofii Immanuela Kanta, Hegla, teologii Georga W. F. Straussa, a później również Bultmanna. Na ogół towarzyszy mu pewien rodzaj ubolewania nad niedoskonałością historycznego urzeczywistnienia doskonałej religii (czyni tak Kant) bądź oczekiwanie, że zostanie ona zrealizowana w jakiejś perspektywie (Hegel), ewentualnie, że wyrażenie jej doskonałej treści powierzone zostanie filozofii. Wreszcie, w teologii i religii (chrześcijańskiej) pojawia się, wraz z przyjęciem postawy nazwanej tu „religią idei”, myśl, że fakt historyczny (historyczne objawienie) jest nieistotny albo niezwykle mało znaczący w konfrontacji z ideą. Ostateczną konsekwencją bywa tu teza głosząca, że religia nie ucierpiałaby, gdyby okazało się, że fakty historyczne, jakie leżą u jej początków, nie zaszły i funkcjonują jedynie jako mityczne opowieści. Podważanie przekazu historycznego bądź całkowite jego odrzucenie nie wpłynęłoby na wiarygodność „religii idei” ani na prawdziwość jej przesłania. Kryterium prawdziwości jest w tym wypadku wyłącznie idea, a nie fakt, który ma być z nią jedynie porównany i choć porównanie takie nie jest dla religii wiążące, może dyskwalifikować fakty.

Na podstawie wspomnianej wyżej zasady Kant uznaje Jezusa za „ideał miłej Bogu ludzkości”, „personifikację idei dobrego pryncypium” czy „ideał mo-

Religia idei i religia faktu

ralnej doskonałości"³. Historycznie pierwotne chrześcijaństwo (nauka Jezusa bądź ruch Jezusa) jest tu zupełnie pomijane, ewentualnie traktowane jest przez Kanta jako zjawisko wtórne wobec nieznaney nam rzeczywistej samoświadomości Jezusa z Nazaretu i okazuje się wyłącznie zmitologizowaną wersją głoszonej przez niego nauki moralnej. Religia jest rodzajem mitu, który w przemawiających do wyobraźni obrazach czyni przystępną rozumową ideę, którą ludzie, być może (uważał tak Gotthold E. Lessing), uzyskaliby na innej drodze. Objawieniem nazywa się w tym wypadku jedynie przypadki niewytłumaczalnego przyspieszenia bądź zwrotu na drodze do uzyskania takiej pełnej samoświadomości moralnej:

§ 1. Czym wychowanie jest dla jednostki, tym objawienie dla całego rodzaju ludzkiego. [...] § 4. Wychowanie nie daje człowiekowi niczego, czego by on dzięki sobie samemu nie mógł mieć: daje mu to, co mógłby osiągnąć sam, tylko że szybciej i łatwiej. Podobnie objawienie nie daje rodzajowi ludzkiemu niczego, do czego by nie doszedł także pozostawiony sobie samemu rozum ludzki; ono mu tylko najważniejsze rzeczy dawało i daje wcześniej⁴.

Nie chcę rozstrzygać w tym miejscu, w jaki sposób zachodzi zastąpienie sekwencji historycznych zdarzeń fabułą mitu. Czy jest to świadomy zabieg uczniów rozczarowanych porażką mistrza, który, jak uważał Hermann Samuel Reimarus, nie zdołał zrealizować politycznych planów wyzwolenia Izraela spod rzymskiej okupacji"? Czy może jest to rzeczywiste spełnienie przesłania o królowaniu Boga, które miało się zrealizować tylko w społeczności gminy chrześcijańskiej, jak uważał Hegel, w odniesieniu do współczesnych sobie protestanckich ruchów odnowy religijnej? Czy może okazało się ono spełnieniem

³ Ideal milej Bogu ludzkości (*Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków 1993, s. 86, 91, 148, 161), personifikacja idei dobrego pryncypium (ibidem, s. 85-87), ideal moralnej doskonałości (ibidem, s. 86).

⁴ G. E. Lessing, *Wychowanie rodzaju ludzkiego*, [w:] *Filozofia niemieckiego oświecenia*, Warszawa 1973, s. 238.

⁵ Teza ta została postawiona w wydanym przez Lessinga zbiorze prac Reimarusa *Fragmente eines Ungenannten*. Przekonanie o wyłącznie politycznym celu misji Jezusa zostało sformułowane w rozprawie *Von dem Zwecke Jesu und seiner Junger. Noch ein Fragment des Wolfenbüttel-sehen Ungenannten (O celu Jezusa i jego uczniów. Jeszcze jeden z fragmentów anonima z Wolfenbüttel)*.

Tomasz Kupś

tylko jednego z wariantów albo realizacją jednej z wielu możliwości, jakie doświadczenie Jezusa obudziło w świadomości współczesnych? Czy zatem mamy prawo domagać się, jak uważał Søren Kierkegaard, niezapośredniczonej współczesności z Jezusem również obecnie? Czy współczesność taka może zostać zrealizowana przez historyczną krytykę źródeł o Jezusie, czy może daje się zrealizować tylko w osobistym przeżyciu wiary? Te i wiele innych pytań kształtowały od VIII stulecia styl uprawiania filozofii religii. Rozstrzygnięcie aspirujące do ostatecznego rozwiązania w kategoriach naukowej racjonalności jest tu jednak całkowicie wykluczone. Opozycji pomiędzy ideą (mitem) i faktem nie anuluje się przez odwołanie do kryterium naukowego, ale wyłącznie na drodze osobistego wyboru:

Rzeczywisty konflikt nie zachodzi między nauką, która byłaby, w każdej swojej poszczególnej fazie, absolutną miarą całego naszego życia duchowego, a religią jako zespołem twierdzeń o Bogu, Opatrzności, nieśmiertelności, diable itd., których prawdy można by dociekać przy zastosowaniu kryteriów naukowych. Konflikt ma charakter kulturowy i jest odniesiony do hierarchii preferencji; u jego podstaw tkwi nasze *libido dominandi* i nasza potrzeba doszukiwania się sensu we wszechświecie i w życiu. Oba te pożądanja, *libido dominandi* i woła poszukiwania sensu, są głęboko zakorzenione w samej naturze bycia człowiekiem, ale ograniczają się nawzajem zamiast żyć w zgodzie⁹.

Wybór, przed jakim stoimy, podejmując się interpretacji chrześcijaństwa, jest analogiczny do wyboru, jaki Johann G. Fichte przedstawia w swej *Teorii wiedzy* w odniesieniu do sporu pomiędzy idealistą i dogmatykiem⁷. Leszek Kołakowski uważa, że idea demitologizacji identyfikowanej z hermeneutyką Rudolfa Bultmanna, a posiadająca swoje źródła w pracach dziwnie nastawionych teologów i oświeceniowych deistów, wynika właśnie z potrzeby zajęcia alternatywnej postawy wobec utartych sposobów określania sensu świata i ludzkiego życia. Kilka słów wyjaśnienia, co Bultmann rozumiał przez demitologizację wydaje się w tym miejscu jak najbardziej zasadne:

⁹ L. Kołakowski, *Iluzje demitologizacji*, [w:] *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa 1990, s. 222.

¹⁰ J. G. Fichte, *Pierwsze wprowadzenie do Teorii Wiedzy*, [w:] idem, *Teoria Wiedzy*, Warszawa 1996, s. 480 nn.

Religia idei i religia faktu

Przez demitologizację rozumiem metodę hermeneutyczną stawiającą pytania wypowiedziom mitologicznym, względnie tekstom o ich rzeczywistą zawartość⁶.

Dyskusyjne jest oczywiście to, co mamy uznać za „rzeczywistą zawartość” mitu. Margines dowolności, na jaką interpretator może sobie w tym wypadku pozwolić, jest bowiem bardzo szeroki, ogranicza go przede wszystkim metodologia nauk historycznych.

[Historyk] nie może uznać, że związek wypadków został przerwany przez interwencję nieziemskich mocy; nie może uznać cudu za wydarzenie, którego przyczyna leży poza historią. Nauka historyczna nie może jak biblijne pisma mówić o interweniującym w bieg historii działaniu Boga. Może jedynie uznać za historyczny fenomen wiarę w boskie działanie, ale nie Boga samego. Czy tej wierze odpowiada jakaś rzeczywistość, tego nie może on wiedzieć, ponieważ rzeczywistość, która leży poza obiektywizującym oglądem widzialnej rzeczywistości nie jest dla niego widoczna. Każde takie wypowiedzi musi uznawać za mitologię, która wymaga, by o działaniach pozaświatowych mocy mówić jako o działaniach, które dają się obserwowować w dostępnym świecie w obiektywizującym oglądzie, można o nich w ostateczny sposób wnioskować i mogą służyć również jako argument w dowodzeniu jakiegokolwiek prawdy. Za mitologiczną uznaje on każdą wypowiedź o zaświatowych sferach, która odnosi się do widzialnego świata, jak niebo i otchłań⁹.

Zamiarem Bultmanna było oczyszczenie Nowego Testamentu z tego, co stanowi odzwierciedlenie mitologicznych wyobrażeń charakterystycznych dla czasów, w których powstały ewangelie. Zakłada się przy tym, że ich zasadnicza treść (pierwotne przesłanie Jezusa) ma charakter uniwersalny, że treść ta nie miała żadnego konkretnego adresata, ale, że niezmienna, co do idei może nadal być komunikowana. Jakkolwiek by uczynić tę komunikację skuteczną, należy zastosować do niej tę siatkę pojęć, która odpowiada umysłowości współczesnego człowieka. Pomijam w tym miejscu wszystkie trudności, zapewne również błędy demitologizacji, które jako zarzuty formułowano wobec hermeneutyki Bultmanna zarówno ze strony teologii, jak również z perspekty-

⁸ R. Bultmann, *Zum Problem der Entmythologisierung*, [w:] idem, *Glauben und Verstehen*, Tübingen 1965, Bd. 4, s. 128.

⁹ Ibidem, s. 133.

wy filozofii. Pomijam także ten podstawowy fakt, którym było przeświadczenie Bultmanna, chyba jednak ciągle żywione w kręgach teologów, że istnieje możliwość przekształcenia religii w jakąś postać wiedzy. Z łatwością można dostrzec, że wysiłki takie, jakkolwiek zawsze godne uwagi, są skazane na szereg kompromisów, z których chyba najważniejszy prowadzi do usuwania części przekazu religijnego poza wszelkie ramy racjonalności i uznanie go za zbędny, nieistotny naddatek, który nic zasadniczo nie wnosi do treści czystego przekazu religijnego. Ostateczną konsekwencją takiej racjonalizacji religii okazało się wzięcie w nawias, a w skrajnych przypadkach odrzucenie historyczności Jezusa.

Pozostaje jednak nierozstrzygnięte, czy, przy wszystkich racjach wysuwanych przez krytykę historyczną, nieistnienie Jezusa można rozumieć w taki sposób, który zachowywałby racje religii faktu? Myślę, że ciekawych odpowiedzi udzieli! w tej sprawie Kierkegaard. Wydaje się, że również tym tropem podąża Guitton, który uznaje, że jednym ze „sposobów nieistnienia” może być banalność życia historycznego Jezusa¹⁰. Ten wątek jest bardzo kontrowersyjny, a w interpretacji Kierkegarda wydaje się skuteczny jedynie wówczas, gdy zostanie zastosowany wobec tak zwanego „rycerza nieskończoności” (wzorem jest tu Abraham, nie zaś Jezus)¹¹.

Myślenie mityczne jest w istocie myśleniem ideami, których nigdy nie da się przełożyć na dyskurs pojęciowy. Punktem wyjścia jest wiara, którą, jak sądzi Sokrates, trzeba sobie jedynie uświadomić. Miernikiem prawdziwości tej wiary jest mój własny rozum bądź idea mego rozumu. Dlatego w każdym przypadku - demitologizacja Bultmanna jest tylko jednym z wariantów tej postawy - religia idei czy mitu podlega sprawdzianowi rozumu bądź idei, nigdy zaś faktów. To fakty muszą zabiegać o to, by zgadzały się z prawdziwością miernika zawartego w idei. Jeżeli w wypowiedziach zwolenników religii faktu uważa się tę przewagę za pewną łatwość, za wygodę tej religii, to chyba zbytnio ją uproszczając, tak, jakby jej istotą było odrzucanie tego, co nie jest dla mnie do zaakceptowania (bodaj w procesie interpretacji mitów). Tymczasem nie chodzi tutaj o odrzucenie tego, co nieracjonalne, ale o wyrazistość owej idei, o pewność jej posiadania, a nie o nieprzywładzanie wagi do niewygodnych faktów (zwykle są to tak zwane cuda, ewentualnie restrykcyjne wymogi i nakazy, ewentualnie

¹⁰ J. Guitton, *Jezus*, [w:] idem, *Jezus. Maryja*, Warszawa 1966, B. 64.

¹¹ S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, [w:] idem, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, Warszawa 1962, s. 38.

Religia idei i religia faktu

dogmaty itd.). Jean Guitton trafnie zauważa, że w niemieckiej filozofii ta metoda uprawiania refleksji nad religią zyskała wyraźną przewagę (niesłusznie jednak identyfikuje jej źródło z filozofią Hegla; z pewnością jej prekursorem jest Kant, niewykluczone jednak, że jej źródła powinniśmy szukać wcześniej, może nawet u założycieli protestantyzmu). Wnioski, jakie z tej obserwacji wyciąga, budzą jednak pewne zdumienie: „niemiecki geniusz lekceważy fakty”¹², jak pisze Guitton, zapominając, że trzeba wskazać na poważne powody, które takie „lekceważenie” usprawiedliwiają. Sądzę, że powody te znaleźć można bodaj już w filozofii Kartezjusza, czy ogólnie w filozofii racjonalistycznej (zdaje się, że chyba również Kierkegaard skłonny byłby zgodzić się z takim uogólnieniem). Kartezjańska introspekcja nastawiona na to, by uzyskać niewzruszoną pewność dotyczącą dwóch zasadniczych przedmiotów filozofii (Boga i duszy), jest poprzedzona metodycznym usuwaniem przedmiotów zmysłów - faktów, nawiązując do terminologii zastosowanej w niniejszym artykule. Biograficzne uwagi, jakimi Kartezjusz przeplata swoje główne dzieła,

ukazują systematyczną pracę filozofa nastawionego na usuwanie faktów z otoczenia, by dzięki temu stało się możliwe bezpośrednie ujęcie idei umysłu. Jose Ortega y Gasset skutecznemu zastosowaniu tej metody przypisuje sukcesy nowożytnego przyrodoznawstwa:

Nauka jest interpretacją faktów. Same z siebie nie odsłaniają nam rzeczywistości, a raczej ją ukrywają, czyli stawiają nas wobec problemu rzeczywistości. Gdyby nie było faktów nie byłoby problemu, nie byłoby tajemnicy, nie byłoby nic ukrytego, co należy odsłonić, odkryć. [...] Także i fakty przesłaniają rzeczywistość i dopóki ich niesłychana mnogość nas otacza, popadamy w chaos i zamęt. Aby odkryć rzeczywistość, musimy na moment usunąć z naszego otoczenia fakty i pozostać sam na sam z naszym rozumem¹³.

Lessing zajmuje analogiczne stanowisko wobec faktów historycznych: „przypadkowe prawdy historyczne nie mogą nigdy stać się koniecznymi prawdami rozumu”¹⁴. Kierkegaard, bez wątpienia, z całą świadomością oświeceniowej krytyki historycznej odrzuca argument tradycji:

¹² J. Guitton, op. cit., s. 60.

¹³ J. Ortega y Gasset, *Wokół Galileusza*, Warszawa 1993, s. 9.

¹⁴ G. E. Lessing, *O dowodzie ducha i mocy*, Filo-Sofija 1 (4), Bydgoszcz 2004, s. 235.

Tomasz Kupś

„Chrześcijaństwo historyczne” jest bzdurą, czystą brednią niechrześcijańskim pomyleniem; bowiem prawdziwi chrześcijanie, którzy w każdym pokoleniu są współcześni z Chrystusem, niczego nie uzyskują od chrześcijan z poprzednich pokoleń, lecz wszystko od Chrystusa współczesnego¹⁶.

* * *

Człowiek postawiony wobec faktów zawsze skrywających prawdę jest bezwzględnie skazany na interpretowanie. Sztuka rozumienia nie jest tu jedynie wysoce wyspecjalizowaną metodą naukowego poznania, ale charakterystycznym dla człowiekiem sposobem bycia. Zawsze istnieje pokusa sprawdzenia, ozy proces takiego rozumienia, bodaj na przykładzie religijnego mitu, nie da się zakończyć. Byłoby to jednak możliwe pod jednym warunkiem: gdyby mit rozumieć jako wytwór prymitywnej umysłowości barbarzyńców, ludzi nieoświeconych i zabobonnych (jak to pierwotnie czyniła socjologia i etnografia). Mit byłoby tu jedynie nieudolnym wyrażeniem „wyższej prawdy”, prawdą ujętą w wyobrażenia, której korelatem byłaby prawda ujęta dyskursywnie. Wydaje się, że Bultmann do pewnego stopnia popełnia ten błąd:

Człowiek znajduje się w świecie, który pełen jest zagadek i tajemnic, a także doświadcza losu, który tak samo jest zagadkowy i tajemniczy. Doświadcza tego, że nie jest panem swego życia i spostrzega, że świat i ludzkie życie swoją podstawę i granicę mają w mocy (czy mocach), które leżą poza tym, o czym może on rachować, ponad tym, o czym może on decydować, w jakiejś transcendentnej mocy. [...] myślenie mitologiczne w naiwny sposób obiektywizuje te zaświaty czyniąc je naszym światem (das *Jenseits zum Diesseits*), przedstawiając je niejako wbrew jego właściwej intencji, to co transcendentne jako jedynie odległe w przestrzeni a jego moc jako spotęgowaną ilościowo wobec ludzkich możliwości. Demitologizacja chce wobec tego wydobyć właściwe intencje mitu, mianowicie intencje polegające na tym, by wyrażać właściwą rzeczywistość człowieka¹⁶.

Właściwą rzeczywistością człowieka jest rzeczywistość duchowa. Tylko wytwory ludzkiego ducha mają znaczenie i podlegają interpretacji. Skuteczne

¹⁶ S. Kierkegaard, *Wprawki do chrześcijaństwa*, Kęty 2002, s. 63.

¹⁷ R. Bultmann, *Zum Problem der Entmythologisierung...*, s. 134.

Religia idei i religia faktu

uczestniczenie w kulturze można mierzyć stopniem rozumienia znaczenia i funkcji mitów czy idei. Bultmann sądzi, że „Ewangelia przedstawia w sposób mityczny (suponując absolutną rzeczywistość czasu i przestrzeni, mieszając pojęcia nieba i ziemi i mylnie szeregując pojęcia czasu i wieczności) pewne niewyraźne rzeczywistości, które uznaje wiara”¹⁷. Język mitów (obrazów, wyobrażeń czy idei) jest korelatem duchowego życia, które nie daje się adekwatnie ująć w postaci sylogizmów pojęć: „Na przykład zejście do piekieł, wstąpienie do nieba i w znaczeniu bardziej ogólnym (ale tutaj te dwa fakty odnoszą się także do nieskończoności) zjednoczenie bóstwa i człowieczeństwa w Jezusie historycznym, życie po śmierci - to wszystko są obrazy pełne głębokiej wartości religijnej, zawierającej nawet Objawienie Boże, ale pod warunkiem, że nie nadaje się im historycznego znaczenia”¹⁸.

Opowieściom takim nadaje się znaczenie faktu historycznego nie dlatego, że powątpiewa się w możliwość zajścia pewnych zdarzeń, ale na podstawie z góry powziętego przekonania o alegorycznym znaczeniu nowotestamentowych opowieści. Strauss wykazywał (nie zawsze popadając w błąd), że pierwowzory nowotestamentowych opowieści znajdują się w pismach Starego Testamentu, czy jak czyniła teologia form, należą do kanonu schematów charakterystycznych dla literatury pewnego czasu i pewnego kręgu kulturowego. Uniwersalność i stałość pewnych form literackich potwierdza przede wszystkim to, że idee wyrażane za ich pomocą są uniwersalne i niezmiennie. Użyję tu przykładu, którym Guitton posłużył się, by ukazać metodę interpretacji zastosowanej przez Straussa:

Słowo jest pomnożeniem naszych samotnych myśli, każda mowa jest pomnożeniem chlebów prawdy na miarę każdego. Albo też powie się, że idea rozmnożenia ukryta w głębi ludzkich umysłów ucieleśniła się najpierw w kulcie eucharystycznym, w którym przy każdym 'łamaniu chleba' urzeczywistnia się ten podział i to pomnożenie Chrystusa, Słowa Bożego, w którym możemy uczestniczyć. Ewangelia świętego Jana bez trudu przechodzi od chleba materialnego do Chleba duchowego. Ale drogę tę trzeba odbyć w przeciwnym kierunku. Najpierw istniała idea niebiańskiego chleba, ona była treścią wiary. I z tej właśnie idei wykwitło anegdotyczne i baśniowe opowiadanie o materialnym rozmnoże-

¹⁷ Cyt. za: J. Guitton, op.cit., s. 81.

¹⁸ Ibidem.

niu chlebów, które jest tylko mistycznym obrazem pewnego tematu czy wielkiej tajemnicy¹⁹.

* * *

Religia faktu, jak ją tu dla uproszczenia i skrótu określam, byłaby odwrotnością religii idei. W tym wypadku punktem wyjścia jest właśnie historyczny fakt, świat naturalny (uniwersum), wytwór ludzkiego geniuszu, dzieło ludzkiej wolności, wreszcie - tak zwane objawienie (epifania) czy w skrajnym przypadku - przy całej wieloznaczności tego określenia - cud. Do przedstawicieli tego myślenia o religii należy zaliczyć przede wszystkim Renana, Friedricha D. E. Schleiermachera, Henriego Bergsona, Kierkegaarda, Mircea Eliadego i wielu innych. Niezależnie od różnorodności wariantów idei faktu, wobec niesprowadzalnej do siebie oryginalności wymienionych reprezentantów religii idei, łączy ich założenie istnienia nieredukowalnego doświadczenia religijnego (sacrum), które jest zdarzeniem historycznym, źródłowym faktem, bez względu na to, czy traktuje się ten fakt jako ujawniający boskość fenomen natury, ludzkie życie czy fakt wyłącznie psychologiczny.

Przykładem religii faktu byłaby także twórczość Kierkegaarda, przy czym w tym wypadku doświadczenia religijnego nie dostarcza ogląd natury (jak uważa Schleiermacher), ale wewnętrzne doświadczenie współczesności z Jezusem. To z przeżyciowego materiału, który tylko przy wielkim uproszczeniu można byłoby sprowadzić do psychologicznych stanów uczuciowych, usiłuje on - nie oceniajmy, czy skutecznie - wyprowadzić doświadczenie obecności Boga. Dlatego w jego twórczości tyle jest drobiazgowych analiz przeżyć, tak wiele psychologicznych rekonstrukcji biblijnych świadectw przekazanych w postaci doniesień o historycznych wydarzeniach (Abraham, Hiob). Również z tego powodu tak duże znaczenie dla Kierkegaarda ma krytyka spekulacji filozoficznej wynikająca z przekonania, że religia nie może być aprioryczną „wiedzą”.

Przykład Kierkegaarda pokazuje, że fakt, który staje się źródłem religii, to wyłącznie osobiste przeżycie pewności relacji człowieka wobec Boga, przy jednoczesnej niepewności tego, w jaki sposób relacja taka zachodzi. To zastrzeżenie jest istotne z kilku powodów. Na ogół uznaje się, że formy kultu stanowią upewnienie o słuszności obranego sposobu odnoszenia się do Boga, nawet, jeśli

¹⁹ Ibidem, s. 62-63

Religia idei i religia faktu

pewność tej słuszności musi polegać jedynie na zaufaniu wobec pośredniczącego w kulcie kapłana. W tradycyjnej religii naturalnej, której apogeum przypada na okres późnego oświecenia, jedyny właściwy sposób uregulowania tej relacji został oparty wyłącznie na dobrym sposobie życia. W tym wypadku mamy jednak do czynienia tylko z decyzją wolnej osoby, której przekonanie o słuszności obranych maksym woli podlega tylko bezpośredniej ocenie najwyższego sędziego (ewentualnie ocenie rozumu, porównaniu z ideą, osądowi sumienia). W chrześcijańskiej teologii nigdy nie zarzucono krytyki tych ustaleń oświeceniowej filozofii i teologii. Jej twierdzenia uznawano bądź to za przejaw redukcjonizmu złożonego zjawiska religii, które po prostu nie jest moralnością, bądź też zarzucano sprzeczny z moralnością kult dowolności, braku autorytetów i w rezultacie skłonność do anarchizowania.

Ernest Renan, uznawany przez Guittona za prekursora religii faktu, właściwie nie ogranicza się wyłącznie do krytyki historycznej; w pozytywnej części rozważań eksponuje psychologiczną interpretację faktów historycznych. Zasadniczo jednak jego sądy są znacznie bardziej wyważone aniżeli tezy wysuwane przez przedstawicieli oświeceniowej krytyki religii. Istotne założenie obranej przez Renana metody ujawnia się z całą jaskrawością zwłaszcza w rozdziale zatytułowanym *Jezus w grobie*. Nie ulega wątpliwości, że to właśnie ocena ewangelicznej opowieści o zmartwychwstaniu jest miernikiem, który pozwala bez trudu odróżnić religię faktu od religii idei. Renan zajmuje tu stanowisko kompromisowe polegające na zastąpieniu opisu zdarzeń opisem psychologicznych przeżyć. Z jednej strony, domniemany fakt zmartwychwstania traktuje wyraźnie jako legendę o zmartwychwstaniu, jako czysto postulatywny akt zdeperowanych uczniów. Sytuację, która nie daje się wyjaśnić racjonalnie, usiłuje usprawiedliwić życzeniami uczniów. Fakty zostają do niej niejako dodane, dołączone później, są wtórną fikcją. A zatem to nie idea, ale fakt psychologiczny mający swoje źródło w rozczarowaniu uczniów Jezusa jest tu punktem wyjścia, i to on wyjaśnia sformułowania i opisy zmartwychwstania:

Człowiek o przenikliwym umyśle już w sobotę mógł oznajmić, że Jezus ożyje. Mała społeczność chrześcijan dokonała tego dnia prawdziwego cudu: wskrzesiła Jezusa w swym sercu żarliwą miłość do Niego. Ona zdecydowała, że Jezus nie umrze. Miłość tych dusz namiętnych była rzeczywiście silniejsza od śmierci, a ponieważ właściwością silnego uczucia jest dar udzielania się, rozpalania podobnego uczucia na podobieństwo płomienia szerzącego się w nieskończoność,

Tomasz Kupś

więc Jezus w pewnym znaczeniu już w tej godzinie zmartwychwstał. Wystarczyło, że jakiś błahy fakt materialny umożliwił przypuszczenie, że Jego ciała nie ma już tu na ziemi, aby dogmat Zmartwychwstania został uznany po wszystkie czasy.

Wschodnie miasta milkną po zachodzie słońca. Zapanowała więc wewnątrz murów głęboka cisza; wszystkie drobne hałasy przypadkowo wywołane można było rozumieć w sensie powszechnego oczekiwania... Oczekiwanie zazwyczaj samo stwarza swój przedmiot. W tych decydujących godzinach powiew powietrza, skrzywienie okna, przypadkowy szept stwarzają ludzkie wierzenia na całe wieki. W tym czasie, kiedy odczuwano podmuch, usłyszano rzekomo jakiś głos. Niektórzy mówili, że odróżnili słowo *szalom*, szczęście, pokój²⁰.

Dla historyka kończy się życie Jezusa z jego ostatnim tchnieniem. Ale w sercach uczniów i kilku wiernych niewiast mistrz wrył taki ślad, że żył dla nich jeszcze całe tygodnie i był im pocieszycielem. Czy zwłoki wyniesiono, czy też potem ów wiecznie ławowierny entuzjizm wytworzył owe opowiadania, które utrwaliły wiarę w jego zmartwychwstanie? Tradycje są tu zbyt sprzeczne; nigdy tego nie dociekniemy. Powiedzmy tymczasem, że żywa imaginacja Marii Magdaleny odegrała w tej sprawie rolę główną²¹.

Dla Renana wyjaśnienie źródła religii jest chyba równoznaczne ze znajomością kontekstu historycznego, politycznego czy społecznego, w którym zaszły zdarzenia opisywane w pismach nowotestamentowych. Nierzadko opis ten nie oddaje rzeczywistych wypadków, co raczej rzeczywiste odczucia, oczekiwania i nadzieje ludzi, jednym słowem, konstytucję psychologiczną zdesperowanych mieszkańców Palestyny:

Ten chaos rozumowań i marzeń, zawodów i nadziei, ten żar tęsknoty, rozdeptywany ustawicznie twardą stopą rzeczywistości, znalazł nareszcie rzecznika w człowieku nadzwyczajnym, którego głos ludu mianował 'Synem Bożym' i to z całą słusnością, gdyż dzięki niemu religia uczyniła taki krok naprzód, jakiego nie uczyniła nigdy ani przedtem, ani potem²².

²⁰ Cyt za: J. Guitton, op. cit., s. 51.

²¹ E. Renan, *Żywot Jezusa*, Warszawa 1907, s. 246.

²² Ibidem, s. 17.

Religia idei i religia faktu

* * *

Przykłady, jak być może niektórzy uważają, anachronicznych sposobów uprawiania filozofii religii mogą razić naiwnością, jakiej nie przejawiają najnowsze publikacje z zakresu *die Leben-Jesu-Forschung* (jeśli można tu użyć formuły Alberta Schweitzera). Nie zmienia to jednak faktu, że każda z nich musi zająć stanowisko wobec historyczności Jezusa, zaś wybór pomiędzy religią faktu i religią idei ciągle pozostaje wyborem „hierarchii preferencji”.