

The background of the cover is an abstract painting. It features a central, somewhat recognizable face-like form composed of dark, swirling lines and patches of white and grey. This central figure is set against a backdrop of warm, textured brushstrokes in shades of orange, yellow, and brown. The overall style is expressive and painterly, with visible textures and a sense of depth.

Aneta Rusznica, Michalina Kieca, Łukasz Kleska

Refleksje filozoficzne Błażeja Pascala

Refleksje filozoficzne
Błażeja Pascala

Refleksje filozoficzne Błażeja Pascala

Aneta Rusznica
Michalina Kieca
Łukasz Kleska

Rzeszów 2016

Recenzował
PROF. DR HAB. LESZEK GAWOR

Redakcja techniczna, projekt okładki
ŁUKASZ KLESKA

Copyright © 2016 by Aneta Rusznica, Michalina Kieca,
Łukasz Kleska

Wydanie I, 2016
Nakładem autorów

Rzeszów 2016

ISBN 978-83-937248-2-6

WYDAWCA ŁUKASZ KLESKA

DRUK

PRINT TERMINAL – ul. T. Rejtana 51a, 35-326 Rzeszów
tel. 17 858 64 59, www.printrzeszow.pl

WSTĘP

Błażej Pascal to jeden z najbardziej znanych uczonych XVII wieku. To świątły umysł, który już od najmłodszych lat odznaczał się nieprzeciętnymi zdolnościami. W wieku lat szesnastu napisał krótką rozprawę o przecięciach stożkowych oraz sformułował twierdzenie Pascala¹. W wieku dwudziestu czterech lat odkrył prawo ciśnienia w cieczech, tzw. Prawo Pascala² oraz rachunek prawdopodobieństwa. Jego nazwiskiem do dzisiaj oznacza się jednostki ciśnienia. Jednakże Błażej Pascal to nie tylko wybitny matematyk i fizyk. To także jeden z najzna-

¹ Twierdzenie Pascala to twierdzenie matematyczne: „Dla dowolnych sześciu punktów A, B, C, D, E, F, leżących na krzywej stożkowej, jeśli przez P, Q, R oznaczymy odpowiednio punkty przecięcia prostych AB i DE, BC i EF, CD i FA, to punkty P, Q, R są współliniowe”.

² Prawo Pascala brzmi: „jeżeli na płyn (ciecz lub gaz) w zbiorniku zamkniętym wywierane jest ciśnienie zewnętrzne, to (pomijając ciśnienie hydrostatyczne) ciśnienie wewnątrz zbiornika jest wszędzie jednakowe i równe ciśnieniu zewnętrznemu”.

mienitszych filozofów XVII wieku, który nazywany jest powszechnie następcą Kartezjusza, z którym to Pascal poznał się we wrześniu 1647 roku. Wydawać by się mogło, że spotkanie dwóch tak wielkich uczonych zaowocować powinno wielką przyjaźnią i współpracą na polu filozofii. Jednakże Pascal krytykował współczesnego sobie Kartezjusza. Nie akceptował opracowanego przez niego dowodu na istnienie Boga. Kartezjusz twierdził, że idea Boga, którą każdy człowiek posiada w swoim umyśle musi mieć swoje pochodzenie u istoty wyższej, ponieważ idea ta jest zbyt doskonała, by mógł ją stworzyć umysł ludzki. Według Kartezjusza pewne jest, że ideę doskonałą umieścił w umyśle człowieka byt doskonały, z czego wynika, że myślenie ludzkie jest ściśle uzależnione od tej doskonałej istoty. Człowiek jest istotą nie do końca doskonałą, ale posiadającą ideę czegoś, co jest doskonałe.

Pascal to twierdzenie uznał za niegodne akceptacji.

Kartezjusz był dla Pascala „bezużyteczny i niepewny”³, a jego filozofia „nie warta godziny trudu”⁴.

Oprócz dowodu Kartezjusza na istnienie Boga, Pascal krytykował także monizm, który uznaje naturę wszelkiego bytu za jednorodną, materialną oraz panteizm, który utożsamiał Boga z przyrodą, naturą. Uważał on, że

³ T. Płużański, *Pascal*, Warszawa 2001, s. 31.

⁴ Tamże, s. 31.

świat to nie tylko przedmiot poznania, ale coś, co wyraża sta poza możliwości poznania.

Pascal był człowiekiem bardzo religijnym i pobożnym. Duży wpływ na jego poglądy filozoficzno-religijne miało zetknięcie się w 1648 roku rodziny Pascala z pismami Janseniusza⁵ i klasztorem Port-Royal. Klasztor ten, siedziba cysterek, stał się centrum reform, po przywróceniu w nim surowej reguły św. Bernarda, w 1609 roku, przez przełożoną klasztoru, szesnastoletnią Anielę Arnauld. Pascal już od młodości interesował się jansenizmem. Jego więzi z nim umocniły się, gdy do klasztoru Port-Royal wstąpiła jego siostra Jacqueline. W tym czasie B. Pascal przeżył przełom religijny i stał się „zewnątrznym” przyjacielem zakonu. Ostatecznie, dwa lata później stanął po stronie Portu-Royal w głośnym sporze jansenistów z jezuitami.

Błażej Pascal, ze względu na swe oryginalne przekonania filozoficzno-religijne, jest ze wszech miar godzien uwagi. Wielokrotnie filozofowie nawiązywali do jego refleksji. Tak również postąpił dwudziestowieczny teolog niemiecki Joseph Ratzinger, który wyjaśnił wątpliwości związane z istnieniem Boga, tzw. kryzysem Boga oraz kryzysem wiary na tle przemian światopoglądowych w czasie pełnienia funkcji kardynalskich.

⁵ Janseniusz był twórcą jansenizmu, biskupem Ypres.

Rozdział I

WPŁYW JANSENISTÓW NA FILOZOFIĘ PASCALA. PASCALOWSKA KONCEPCJA ŁASKI

Sprawa łaski Bożej poruszana jest od wielu wieków. Sam Kościół katolicki wydał wiele dokumentów traktujących na ten temat. O łasce Bożej pisał również święty Augustyn.

W swoim *Traktacie o łasce* pisał:

„Pamiętajmy, że do Tego, który mówi: »Nawróćcie się, a będziecie żyli« (18: 31-32), mówimy: »Nawróć nas, Boże« (Ps 84: 5). Pamiętajmy, że On mówi: »Odrzućcie od siebie całą bezbożność waszą«, choć sam »może usprawiedliwić grzesznika« (Rz 4: 5). Pamiętajmy też, że Ten, który powiedział: »Uczyńcie sobie serca nowe i ducha

nowego», jest Tym, który powiedział: »Dam wam serce nowe i ducha nowego« (Ez 36: 26). Jak uzgodnić te dwa zdania: »Uczyńcie sobie« i »dam wam?« Dlaczego Bóg rozkazuje, jeśli sam jest dawcą? Dlaczego daje, jeśli człowiek ma spełnić rozkaz? Dlaczego? – ponieważ daje to, co nakazuje, kiedy dopomaga człowiekowi, aby spełnił otrzymany rozkaz Boży. (...) Łaska zaś Boża zawsze jest dobra i dobra wolą darzy człowieka, który poprzednio miał złą wolę”¹.

To właśnie teoriami świętego Augustyna inspirował się Janseniusz, teolog niderlandzki i zarazem biskup Ypres. Napisał on dzieło *Augustinus*, które zostało wydane dwa lata po jego śmierci i które stało się podwaliną ruchu powstałego we Francji w XVII wieku, od nazwiska Janseniusza. Tworzyli go teologowie, dla których inspiracją stało się właśnie *Augustinus*. Tytuł ten wskazuje jednoznacznie, jakie było pierwotne źródło myśli jego autora.

Leszek Kołakowski w swojej książce pt. *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka rozprawa o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, wyraża się o jansenistach:

„Twierdzili z uporem, że ani oni sami, ani ich mistrz Janseniusz niczego nowego nie gło-

¹ Augustyn, *Traktaty o łasce*, w: *Łaska, Wiara, Przeznaczenie. Pisma Ojców Kościoła*, t. 27, Poznań 1971, s. 130-140.

szą, lecz tylko powtarzają wiernie najbardziej tradycyjne nauczanie Kościoła zgodne z *Ewangelią* i *Listami św. Pawła*, a skodyfikowane w teorii Augustyńskiej”².

Oraz:

„Dowodzili również, iż ich własna teoria ła-
ski doskonale zgadza się z nauczaniem świętego
Tomasza z Akwinu, na którego autorytet często
się powoływali (...). Janseniści stali na twardym
gruncie, twierdząc, że są wierni nauce Augu-
styna”³.

Leszek Kołakowski wyróżnia główne elementy augu-
styńsko-jansenistycznej teorii łaski. Poniżej przedstawi-
no je w kilku punktach.

1. Wszyscy ludzie żyjący na świecie są tak bardzo ze-
psuci, że sami o własnych siłach nie potrafią i nie mogą
zrobić absolutnie niczego dobrego. Wolny wybór czło-
wieka, o ile – jak stwierdza Kołakowski – „oznacza wy-
bór pomiędzy dobrem a złem”, został całkowicie zaprze-
paszczony przez grzech. Wola człowieka, w takiej mie-

² L. Kołakowski, *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka rozprawa o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, Kraków 1994, s. 13.

³ Tamże.

rze, w jakiej jest człowieka, a nie Boga, może pragnąć tylko i wyłącznie zła i może czynić tylko i wyłącznie zło.

2. Łaska od Boga jest ludziom nie tylko niezbędna do tego, by mogli oni czynić dobro i „przestrzegać praw boskich, ale, gdy już została nam dana, urzeczywistnia swój cel niezawodnie”⁴. Mówiąc inaczej, jeżeli tylko Bóg zachce by człowiek czynił dobro, nie może on w ogóle pokrzyżować Jego planów, gdyż to Jego wola kształtuje wolę człowieka, zmuszając ją do posłuszeństwa. Łaska jest według jansenistów warunkiem koniecznym i wystarczającym dla wszelkiego dobra, do jakiego ludzie są i będą zdolni.

3. Według augustyńsko-jansenistycznej teorii łaski, Bóg daje swoją łaskę zbawczo „darmo” i kierując się „własną, niezgłębioną wolą”⁵ rozdziela ją pomiędzy wszystkich ludzi.

L. Kołakowski stwierdza dalej również, że:

„Z punktu widzenia Bożej sprawiedliwości, po Upadku nie wnosimy najdosłowniej nic do dzieła własnego zbawienia”⁶.

Oznacza to, że wszyscy ludzie zasługują na wieczne potępienie. Bóg może chcieć zbawić niektórych z ludzi,

⁴ Tamże, s. 46.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże.

ale nie z powodu ich zasług czy czynionego dobra, ponieważ nikt nie ma zasług i dobrych uczynków i nikt nie zasługuje na łaskę; tylko dlatego, „że tak chce”⁷. Jest to sprawiedliwe, ponieważ wszystko, co czyni Bóg jest sprawiedliwe.

L. Kołakowski tak komentuje tę sprawiedliwość:

„Zbawieni są usprawiedliwieni przez miłosierdzie, odrzuceni zostają potępieni mocą sprawiedliwości”⁸.

Janseniści uważali również, że Jezus Chrystus nie mógł umrzeć za wszystkich ludzi. Wytłumaczeniem tej teorii zdaje się być teza, jakoby przed śmiercią wiedział On, kto zostanie zbawiony, a kto potępiony.

Leszek Kołakowski ujął to w ten sposób:

„nie jest do pomyślenia, by z rozmysłem (Jezus) rozlewał swą krew na próżno bądź poświęcał się za przyszłych mieszkańców piekła”⁹.

Oraz dokonuje ogólnej oceny jansenistów:

„Janseizm był religią nie tylko bez uśmiechu, ale i bez sztuki, nawet bez inteligencji, mimo in-

⁷ Tamże.

⁸ Tamże, s. 47.

⁹ Tamże, s. 47.

telektualnej świetności jego przywódców i geniuszu ludzi takich jak Racine, Pascal, czy Philippe de Champaigne. Była to smutna, przytłaczająca religijność skoncentrowana na jednym zadaniu, zresztą beznadziejnym w ówczesnych warunkach kulturowych – na stłamszeniu zepsutej ludzkiej natury (...) janseniści (...) nie byli zwyczajnymi fanatykami uparcie broniącymi jakiegoś dogmatu”¹⁰.

Wielu księżom i teologom rozwiązania zaproponowane przez jansenistów wydawały się nie do zaakceptowania. Odzierały one bowiem według nich ludzkie wysiłki w życiu z wszelkiej wartości i niszczyły wszelką wolność, jaka w człowieku została.

Sprawa nieakceptowania niektórych tez jansenistów stała się na tyle poważna, że w 1653 roku ówczesny papież, Innocenty X, wydał bullę *Cum occasione*, w której stanowczo potępiał pięć tez przypisywanych Korneliuszowi Janseniuszowi, a które to miały pojawić się w *Augustinusie*. Tezy te są głównym punktem wyjścia dla zrozumienia głównych przesłańek augustyńsko-jansenistycznej teorii łaski.

Brzmiały one następująco:

1. „Niektóre Boże przykazania są niemożliwe [do spełnienia] dla ludzi sprawiedliwych,

¹⁰ Tamże.

pragnących i usiłujących [je wypełniać], przy siłach, jakie aktualnie mają; brakuje im też łaski, która by umożliwiła pełnienie tych przykazań”¹¹.

Według świętego Augustyna ludzie po Upadku w Raju nie są już zdolni do wykonywania dobrych uczynków, o ile nie otrzymają pomocy. Innymi słowy, do uczynienia każdego dobrego uczynku potrzebna jest człowiekowi łaska. Problemem jest fakt, że nie każdy może otrzymać tę łaskę. Dana jest ona tylko nielicznym, innym zaś Bóg z własnej woli odmawia przyznania jej.

2. „w stanie natury upadłej nigdy nie można oprzeć się łasce wewnętrznej”¹².

Janseniusz pisał:

„Augustyn naucza często – i zaprzeczać temu nie sposób, nie popadając w jawne bezbożnictwo – że z chwilą, gdy natura ludzka wtrącona została w słabość grzechu, nic dobrego nie mogło pozostać w człowieku – ani ustępstwo woli, ani skłonność czy popęd, o ile nie będzie mu to dane (...). Trzeba zatem z koniecznością przyjąć, że sam akt określenia się woli postanawiającej, już to wyrazić na coś zgodę, już to chcieć, uczy-

¹¹ Tamże, s. 19.

¹² Tamże, s. 24.

nić wysiłek i działać, musi być udzielone przez samą łaskę”¹³.

Człowiek nie powinien opierać się wtedy, gdy Bóg zsyła na niego łaskę wewnętrzną, powinien wykorzystać ją, do czynienia dobrych uczynków.

3. „Ażeby w stanie natury upadłej człowiek pozyskał zasługę, bądź ją utracił, nie musi on być wolny od konieczności; wystarczy, że będzie wolny od przymusu”¹⁴.

To stwierdzenie Janseniusza można tłumaczyć tak, że wszystkie uczynki człowieka są mu od początku jego życia niejako „przypisane”¹⁵. Bóg zaś karze go za nie albo nagradza, nawet jeśli dokonuje ich on „z konieczności”¹⁶. Jednakowoż, nie są mu one przypisane tylko i wyłącznie wówczas, gdy człowiek działa pod „przymusem”¹⁷.

Rozwijając twierdzenie Janseniusza stwierdzić można, że ludzie nigdy nie wybierają między złem a dobrem, zawsze z konieczności czynią zło. Jeżeli zaś czynią dobro, także działają z koniecznością; nawet jeśli nie jest to wola człowieka, tylko Boga. Przymus natomiast pojawia

¹³ Tamże, s. 25.

¹⁴ Tamże, s. 27-28.

¹⁵ Tamże, s. 28.

¹⁶ Tamże, s. 27.

¹⁷ Tamże, s. 27.

się wtedy, gdy człowiek zrobi coś złego, czego wcale nie chce zrobić i co jest przeciwne jego woli.

4. „semipelagianie¹⁸ uznawali, że wewnętrzna łaska poprzedzająca jest konieczna we wszystkich poszczególnych czynach wyłącznie z początkami wiary, byli jednak heretykami, ponieważ utrzymywali, iż owa łaska jest tego rodzaju, że ludzka wola może jej się sprzeciwiać, bądź też jej ulec”¹⁹.

Ujmując to innymi słowy, według Janseniusza herezją jest uważać, że to w możliwościach człowieka leży decyzja, czy przyjmie on lub odrzuci łaskę, którą obdarza go Bóg.

¹⁸ Semipelagianizm – „w teologii chrześcijańskiej pogląd dotyczący w głównej mierze relacji łaski Bożej i wolnej woli człowieka. Nawiązuje do pelagianizmu, lecz stara się uniknąć radykalności jego tez. Według semipelagianizmu wiara zaczyna się od aktu woli ze strony człowieka, a dopiero później dołącza się do niej łaska Boga. Semipelagianie używali metafory pierwszego kroku człowieka w kierunku Boga – człowiek sam dochodzi do wiary, a dalej prowadzi go Bóg. W świetle dogmatyki Kościoła katolickiego, semipelagianizm jest herezją, odrzuca pojęcie łaski wystarczającej, koniecznej do przyjęcia wiary. Jako herezję zdiagnozował go pod wpływem pism Jana Kasjana i ostro potępił Augustyn z Hippony”.

¹⁹ L. Kołakowski, *Bóg nic nam nie jest dłużny*, cyt. wyd., s. 32.

5. „semipelagiańskie jest twierdzenie, jako by Chrystus umarł, bądź przelał krew za wszystkich ludzi”²⁰.

Janseniusz twierdził:

„to, że Chrystus umarł za wszystkich, znaczy, że wartość Jego ofiary jest wystarczająca do zbawienia wszystkich, nie znaczy jednak, iżby działała ona skutecznie wobec wszystkich ludzi; odkupienie tedy nie odnosi się do każdego człowieka”²¹.

Błażej Pascal jednakże nie odrzucał tez głoszonych przez jansenistów, jako przyjaciel zakonu Port-Royal zapoznawał się z nimi i przejmował tylko pewne ich elementy. Napisał dzieło *Ecrits sur la Grace* (*Dzieła o Łasce*) i zgodził się w nim z teologią łaski skutecznej Janseniusza. *Dzieła* podążają za doktryną augustyńsko-jansenistyczną, jednakże są łatwiejsze do przyswojenia. Możemy w nich odnaleźć pewne uwagi, które pokrywają się z tezami augustyńsko-jansenistycznej teologii łaski Bożej.

Pascal powtarza dogmat o niemożności zachowania przykazań przez sprawiedliwych. Jeśli człowiekowi jest dana odpowiednia łaska, może on wypełniać Boże przykazania i wręcz przeciwnie, jeśli łaski tej nie ma, to nigdy

²⁰ Tamże, s. 38.

²¹ Tamże, s. 38.

nie może spełniać przykazań. Niektórzy ludzie, wybrani sprawiedliwi mogą chwilowo zostać pozbawieni łaski, zostają wtedy zdani na swoją własną wolę i co za tym idzie, muszą wtedy popełniać grzechy.

L. Kołakowski zauważa w książce *Bóg nam nic nie jest dłużny*, że Pascal nie dodał nic nowego do obrony *Augustinusa*, napisanej przez Arnaulda.

L. Kołakowski pisze:

„Łaska jest warunkiem zarówno koniecznym, jak i wystarczającym ludzkich dobrych uczynków, oraz działa w sposób nieodparty; nawrócenie jest od samego początku dziełem Boga; wybrani mogą zachowywać przykazania dopóty, dopóki cieszą się pomocą łaski, uczynków niosących zasługę dokonują w sposób konieczny, ale mimo to są wolni; jako, że łaska skuteczna ziszcza cudowną przemianę poprzez ukształtowanie woli; możemy stawiać opór woli Boga, ale nigdy z powodzeniem”²².

Pascal, podobnie jak janseniści uważał, że Jezus Chrystus umarł tylko za wybranych.

Pisał o tym w *Liście siedemnastym w Prowincjałkach*:

„Kiedy np. rzekłem, w liście czternastym:
»iż zabijając, wedle waszych maksym, braci swo-

²² Tamże, s. 144.

ich w stanie grzechu śmiertelnego skazuje się na potępienie tych, dla których umarł Chrystus«, czyż nie uznałem wyraźnie, że Chrystus umarł dla tych potępionych, że zatem fałszem jest, »iż umarł jedynie dla samych wybranych«, co jest potępione w piątym twierdzeniu?²³

Błażej Pascal mógł rozwinąć swoje poglądy na temat łaski, tylko dzięki zbliżeniu się do klasztoru Port-Royal i lepszemu poznaniu teorii głoszonych przez jansenistów. Zbliżenie do Portu-Royal i zgromadzonych wokół niego jansenistów było możliwe dzięki trzem wspomnianym już wydarzeniom, są one kluczowe dla rozważań o pascalskiej koncepcji łaski.

Pierwszym z nich było wstąpienie do klasztoru siostry Pascala – Jacqueline. W tym samym czasie, w nocy z 23 na 24 listopada 1654 roku, Pascal przeżył religijny przełom.

Drugim powodem zbliżenia się Pascala do Port-Royal był tzw. Cud świętego ciernia. 24 marca 1656 roku, w klasztorze doszło do cudownego uzdrowienia nieuleczalnie chorej, dziesięcioletniej siostrzenicy Pascala, Marquerite Perier. Stało się to w czasie nabożeństwa z relikwiarzem Korony Świętego Ciernia.

Trzecie, znamienne wydarzenie nastąpiło na fermie Les Granges i wciągnęło ono B. Pascala bezpośrednio w konflikt jansenistów z jezuitami. Mianowicie, poznał

²³ B. Pascal, *Prowincjałki*, Warszawa 1963, s. 278.

on Antoniego Arnauldo, który poprosił go o pomoc w obronie przeciwko jezuitom. Atakowali oni Arnaulda w sposób, uniemożliwiający obronę.

Tadeusz Płużyński tak pisze o tej sprawie w monografii o Pascalu:

„Arnauld uznał bullę papieską potępiającą pięć twierdzeń znajdujących się rzekomo w dziele Janseniusza, dodając jednak, że twierdzeń tych nie ma w książce biskupa Ypres. Jezuita popierani przez rząd i dwór, oskarżyli wtedy Arnaulda i przekazali sprawę fakultetowi teologii, któremu wbrew regulaminowi przydzielono aż 40 mnichów zebranych, podczas gdy przepis pozwalał jedynie na 8 dodatkowych sędziów. W tej sytuacji Arnauld został potępiony 124 głosami, przeciwko 71, przy 15 wstrzymujących się”²⁴.

Pascal, by pomóc Antoniemu Arnauldowi, napisał w ciągu zaledwie kilku dni *Pierwszy list pisany do mieszkańca prowincji przez jednego z przyjaciół*. Czytająca go publiczność zmieniła jednak tytuł nadany pierwotnie przez drukarza na *Prowincjałki*.

Prowincjałki ukazały się drukiem w 1657 roku. W obiegu ogólnym funkcjonowały one jako pamflet demaskujący obłudę jezuitów oraz – jak to określa Leszek Kołakowski – „przez uogólnienie obłudę kleru katolickie-

²⁴ T. Płużyński, *Pascal*, Warszawa 2001.

go i – przez dalsze uogólnienie – obłudę religii chrześcijańskiej”²⁵.

Tadeusz Boy-Żeleński, tłumacz *Prowincjonałek* stwierdza we *Wstępie* do nich:

„W chwili, gdy Pascal ujmował pióro do ręki, aby się wmieszać w ten spór, zdawałoby się, ściśle teologiczny, nie był teologiem. Nawrócenie jego i zbliżenie do Port-Royal było następstwem raczej przełomu wewnętrznego, uczuciowego, niż owocem ścisłych dociekań”²⁶.

Zaznacza w ten sposób, że pisząc swoje dzieło, Pascal nie posiadał wyklarowanych opinii na tematy poruszane przez jansenistów. Jednakże pisząc *Prowincjonałki* zawsze mógł liczyć na pomoc przyjaciół z Port-Royal, a także miał do dyspozycji wydane i nie wydane pisma Arnaulda, z których czerpał bardzo wiele. Zapoznanie się Pascala z pismami człowieka, którego bronił oraz pomoc jansenistów, miały znamienity wpływ na kształtowanie się poglądów młodego naukowca oraz na powstanie jego teorii łaski.

Problem łaski u Pascala pojawia się już w drugiej *Prowincjałce* (*Drugi list pisany do mieszkańców prowincji przez jednego z przyjaciół*), której podtytuł brzmi *O łasce wystar-*

²⁵ L. Kołakowski, *Bóg nic nam nie jest dłużny*, cyt. wyd., s. 84.

²⁶ T. Boy-Żeleński, *Wstęp*, w: Pascal, *Prowincjałki*, Warszawa 1963, s. 9.

czającej. Wspomina w niej Błażej Pascal o odwiedzinach „dawnego przyjaciela”, którego poprosił o wytłumaczenie, jakie są punkty sporne pomiędzy jansenistami i jezuitami. Pierwszy z nich dotyczył najbliższej możliwości, drugi zaś wystarczającej łaski.

Według przyjaciela Pascala jezuici utrzymywali, że łaska jest dana wszystkim ludziom. Łaska ta jest poddana ludzkiej woli, czyniąc ją skuteczną bądź też nieskuteczną według wyboru. Bóg nie ma wpływu na to, jak człowiek wykorzysta daną mu łaskę. Jezuita nazywali ją wystarczającą, ponieważ miała ona wystarczać do czynienia dobrych uczynków. Janseniści byli odmiennego zdania, twierdząc, że żadna łaska nie jest wystarczająca. Oznacza to, że wszelka łaska, która nie skłaniałaby woli do konkretnego działania jest niewystarczająca do działania, nikt nie działa bowiem nigdy bez łaski skutecznej.

Łaska skuteczna, to kolejny z rodzajów łaski, który pojawia się w drugiej *Prowincjałce*. Pascal pyta swojego przyjaciela o naukę tomistów.

Przyjaciel ów odpowiedział:

„Dość jest osobliwa. Godzą się [tomiści] z jezuitami w tym, iż przyjmują wystarczającą łaskę daną wszystkim ludziom, twierdzą wszelako, iż ludzie nie działają nigdy na mocy samej tej łaski i że aby ich skłonić do działania, trzeba, aby Bóg dał im łaskę skuteczną, która skłania w istocie

ich wolę do czynu i której Bóg nie udziela wszystkim”²⁷.

Tomiści, według Pascala uważają, że aby pełnić dobre uczynki człowiek powinien mieć koniecznie łaskę skuteczną, która jednakże nie jest dana wszystkim ludziom.

W dialogu Pascala z „ojcem” opisanym przez niego w drugiej *Prowincjonalce*, padają twierdzenia ostatecznie podsumowujące kwestię łaski skutecznej i łaski wystarczającej:

„– Ale powiedz mi wreszcie ojcze, czy ta łaska dana na wszystkim ludziom jest wystarczająca?

– Tak – rzekł.

– A mimo to nie ma żadnego skutku bez łaski skutecznej?

– W istocie – rzekł.

– I wszyscy ludzie mają wystarczającą – ciągnąłem – a nie wszyscy mają skuteczną?

– Tak jest – odparł.

– To znaczy – rzekłem – że wszyscy mają dość łaski i wszyscy mają jej nie dosyć; to znaczy, że ta łaska wystarcza, mimo, iż nie wystarcza; to znaczy, że jest wystarczająca z nazwy, a niewystarczająca z działania”²⁸.

²⁷ B. Pascal, *Prowincjałki*, cyt. wyd., s. 37.

²⁸ Tamże, s. 39-41.

Wnioski wynikające z tego dialogu są proste. Błazej Pascal przedstawia koncepcję łaski skutecznej, która potrzebna jest człowiekowi do czynienia dobrych uczynków, które mogłyby spodobać się Bogu. Nie każdy może otrzymać tę łaskę. Każdy jednak może otrzymać łaskę wystarczającą, która teoretycznie powinna wystarczyć do czynienia dobra. Teoretycznie, ponieważ łaska wystarczająca nie może mieć miejsca bez łaski skutecznej. Pascal, tak samo jak janseniści, neguje istnienie łaski wystarczającej. Jednakże w świetle sporu jezuitów i jansenistów pojawia się problem związany ściśle ze zbawieniem ludzi. Jeżeli łaska skuteczna jest udzielana tylko niektórym, to tylko niektórzy zostaną zbawieni. Jest to teza ściśle augustyńska. Jeżeli natomiast zbawieni będą wszyscy, to łaska dana jest każdemu człowiekowi i jest wystarczająca do tego, by mógł on czynić dobro. I tylko w ludzkiej mocy leży to, czy stanie się ona łaską skuteczną, poprzez przejście w czyn. Jest to teza jezuitów. Nie może być wątpliwości, że Pascal, który sympatyzował z zakonem Port-Royal i ruchem jansenistycznym nie mógł zgodzić się na teorię o odkupieniu dla wszystkich. Musiał stanowczo odrzucić istnienie łaski wystarczającej, co czyni słowami:

„to znaczy, że jest wystarczająca z nazwy,
a niewystarczająca z działania”.

Podsumowując, Pascal w swoich *Prowincjałkach* nie tylko atakował jezuitów i ich twierdzenia. Starał się rów-

niez zagłębić spór pomiędzy swoimi przyjaciółmi jansenistami a jezuitami. Próbował zrozumieć problem łaski przedstawiany przez obydwa zgromadzenia i przedstawić swój punkt widzenia w tej sprawie. Poprzez swoją teorię łaski, Błażej Pascal przedstawił zepsucie natury ludzkiej po upadku człowieka w Raju i jego bezsilność, kiedy chce stawiać się miły Bogu i czynić dobre uczynki, a pozbawiony jest Bożej łaski.

Frederick Copleston w czwartym tomie *Historii filozofii* tak pisze o Pascalu i jego *Prowincjałkach*:

„W społeczeństwie przesiąkniętym deistycznym humanizmem oraz racjonalistycznym sceptycyzmem i wolnomyślicielstwem uważał [Pascal], iż należy nade wszystko uwydatniać ideę ludzkiego zepsucia oraz konieczności i mocy łaski Bożej i że najwznioślejsze chrześcijańskie ideały trzeba zachowywać w ich czystości, bez żadnego kompromisu czy próby dostosowania ich do ludzkich słabości”²⁹.

²⁹ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 4: *Od Kartezjusza do Leibniza*, Warszawa 1998, s. 132.

Rozdział II

DOWODY NA ISTNIENIE BOGA

Kolejnym problemem jest sprawa dowodów na istnienie Boga i ich ocena przez Błażeja Pascala, tzw. dowód ontologiczny został sformułowany przez świętego Anzelma z Canterbury, w dziele *Proslogion*, powstałym w latach 1077-1078. Dzieło to było odpowiedzią na spór pomiędzy dialektykami i antydialektykami. Anzelm opowiedział się za koniecznością wyjaśniania wiary chrześcijańskiej za pomocą rozumu. Pierwszy etapem w pracy świętego Anzelma było podanie dowodu na istnienie Boga.

Tekst dowodu ontologicznego sformułowanego przez świętego Anzelma w drugim i trzecim rozdziale *Proslogionu* dotyczy:

Rozdział drugi:

„A wierzymy zaiste, że jesteś czymś, ponad co nic większego nie można pomyśleć. Czy więc nie ma jakiejś takiej natury, skoro powiedział głupi w swoim sercu: nie ma Boga? Z całą pewnością jednak tenże sam głupiec, gdy słyszy to właśnie, co mówię: »coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane«, rozumie to, co słyszy, a to, co rozumie, jest w jego intelekcie, nawet gdyby nie rozumiał, że ono jest. Czymś innym jest bowiem to, że rzecz jest w intelekcie, a czymś innym poznanie tego, że rzecz jest. Kiedy bowiem malarz zastanawia się nad tym, co zamierza dopiero wykonać, to bez wątpienia ma w intelekcie to, czego jeszcze nie zrobił, ale nie poznaje jeszcze, że to jest. Kiedy zaś już namalował, to ma i w intelekcie to, co już wykonał, i poznaje, że to jest. A więc także głupi przekonuje się, że jest przynajmniej w intelekcie coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane, ponieważ gdy to słyszy, rozumie, a cokolwiek jest rozumiane, jest w intelekcie. Ale z pewnością to, ponad co nic większego nie może być pomyślane, nie może być jedynie w intelekcie. Jeżeli bowiem jest jedynie tylko w intelekcie, to można pomyśleć, że jest także w rzeczywistości, a to jest czymś większym. Jeżeli więc to, ponad co nic większego

nie może być pomyślane jest jedynie tylko w intelekcie, wówczas to samo, ponad co nic większego nie może być pomyślane, jest jednocześnie tym, ponad co coś większego może być pomyślane. Tak jednak z pewnością być nie może. Zatem coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane, istnieje bez wątpienia i w intelekcie i w rzeczywistości”¹.

Rozdział trzeci:

„Ono w każdym razie tak bardzo prawdziwe jest, że nawet nie można pomyśleć, że nie jest. Albowiem można pomyśleć, że jest coś, o czym nie można by pomyśleć, że nie jest, a to jest czymś większy niż to, o czym można pomyśleć, że nie jest. Dlatego, jeżeli o tym, ponad co nic większego nie może być pomyślane, można pomyśleć, że nie jest, wówczas to samo, ponad co nic większego nie może być pomyślane, nie jest tym, ponad co nic większego nie może być pomyślane, a to być nie może. Zatem coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane, jest tak bardzo prawdziwe, że nawet nie można pomyśleć, że tego nie ma”².

¹ Anzelm z Canterbury, *Monologion. Proslogion*, Warszawa 1992.

² Tamże, s. 146.

Argumenty na istnienie Boga, przedstawione przez św. Anzelmą można ująć w sześciu punktach. Brzmiały one następująco:

1. Bóg jest czymś, ponad co nic większego nie może być pomyślane.

2. Człowiek ma w umyśle ideę czegoś, ponad co nic większego nie może być pomyślane.

3. Bycie w rzeczywistości jest czymś więcej niż bycie jedynie w intelekcie.

4. Gdyby coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane istniało jedynie w intelekcie, to można by pomyśleć również, że mogłoby istnieć także i w rzeczywistości.

5. Jednakże wtedy nie byłoby tym, ponad co nic większego nie może być pomyślane, a tak być nie może.

6. Aby zatem to, ponad co nic większego nie może być pomyślane było niesprzeczne, to musi istnieć nie tylko w intelekcie, lecz także i w rzeczywistości.

Wy tłumaczenie dowodu świętego Anzelmą jest proste. Anzelm stwierdził, że może udowodnić istnienie Boga na podstawie czystej logiki. Zdefiniował Boga jako najdoskonalszą, najpotężniejszą istotę, jaką jesteśmy sobie w stanie wyobrazić. Bóg musi istnieć. Tłumaczyć to trzeba tak, że skoro zdefiniowaliśmy już Boga jako najwspanialszą istotę, jaką można sobie tylko wyobrazić, to Bóg musi istnieć, ponieważ gdyby nie istniał, byłiby-

śmy sobie w stanie wyobrazić istnienie jeszcze bardziej potężnego Boga. Dowód ontologiczny opiera się wyłącznie na definicji istoty doskonałej.

Według świętego Anzelm z określenia „coś, ponad co nie można pomyśleć niczego większego” można wywieść nie tylko samo istnienie Boga, ale i inne jego przymioty, takie jak: miłosierdzie, sprawiedliwość, wieczność, brak ograniczenia w przestrzeni. Jednakże, nie jest to już przedmiotem dyskusji dowodu ontologicznego.

Dowód na istnienie Boga przedstawił także Kartezjusz, który zdawał się pozbawiać świata duszy i Boga. Według niego Bóg ustanowił tylko kilka podstawowych, mechanicznych praw, które mają tłumaczyć wszystko znajdujące się w świecie materii, w tym materię ożywioną, czyli ludzi, zwierzęta i tym podobne.

Leszek Kołakowski stwierdza:

„Oprócz ustalonej filozoficznie prawdy, że Bóg stworzył świat i podtrzymuje go, nie da się go w świecie wysledzić. To był prawdopodobnie najpotężniejszy cios, jaki Kartezjusz zadał potocznej mentalności i obiegu filozofii chrześcijańskiej: nie ma drogi logicznie wiodącej od natury do jej twórcy”³.

³ L. Kołakowski, *Bóg nic nam nie jest dłużny*, cyt. wyd., s. 168.

Kartezjusz stwierdza w *Medytacjach*:

„Cała siła tego dowodu, którym posłużyłem się tu celem udowodnienia istnienia Boga, polega na tym, że uznaję, iż nie byłoby możliwe, żebym był takiej natury, jakiej jestem, a mianowicie takiej, że mam w sobie ideę Boga, gdyby nie istniał naprawdę Bóg”⁴.

W *Medytacjach* Kartezjusz uważa, że Bóg nie jest zwodzicielem. Bóg bowiem jest bytem najdoskonalszym, który nie podlega żadnemu błędowi i defektowi. I Bóg ten istnieje:

Kartezjusz mówi:

„Z tego dostatecznie wynika, że nie może On być zwodzicielem, bo oczywiste jest dzięki przyrodzonemu światłu rozumu, że wszelkie oszustwo i wszelkie zwodzenie ma źródło w jakimś braku”⁵.

Wniosek z tego jest taki, że skoro Bóg jest doskonały to nie może nas zwodzić i oszukiwać.

⁴ R. Kartezjusz, *Medytacje*, III, cyt. wyd., s. 68.

⁵ Tamże, s. 68-69.

Kartezjusz sformułował także inny dowód na istnienie Boga i tak jak święty Anzelm, nazwał go dowodem ontologicznym. Przedstawia go Kartezjusz w piątej *Medytacji*:

„Gdy rozważam naturę trójkąta, z pewnością najoczywiściej okazuje się mi jako obeznaniu z zasadami geometrii, że jego trzy kąty równają się dwóm prostym; i nie mogę nie wierzyć, że to jest prawda, dopóki zwracam uwagę na dowód tego twierdzenia. Lecz skoro tylko odwrócę od niego uwagę, to chociaż jeszcze pamiętam, że zupełnie jasno to przejrzałem, może się łatwo zdarzyć, iż zacznę wątpić o prawdziwości tego twierdzenia, jeżeliby zaiste nie znał Boga. Bo mogę sobie tłumaczyć, że takim mnie już natura stworzyła, iż niekiedy błędę w tym, co według mego zdania jak najoczywiściej ujmuje”⁶.

Kartezjusz przedstawił swój dowód ontologiczny na istnienie Boga dopiero w piątej *Medytacji*, gdy wykazał już istnienie Boga⁷:

„Pod nazwą Boga rozumiem pewną substancję nieskończoną, niezależną, o najwyższym

⁶ Tamże, s. 95.

⁷ Kartezjusz uczynił to w trzeciej *Medytacji*.

rozumie i mocy, która stworzyła mnie samego i wszystko, co istnieje, o ile istnieje”⁸.

Oraz ustalił, że wszystko, co ujmujemy jasno i wyraźnie, jest jak najbardziej prawdziwe.

Dowód ów Kartezjusza, pokazując jakąś prawdę o Bogu, mianowicie, że istnieje On z koniecznością czy na mocy swej istoty, jest bez jakiegokolwiek wartości dla ateisty, który tak naprawdę nie ma i nie może mieć pewności, że wszystko, co jasno i z wyrażnością postrzega, jest prawdziwe.

Wydawać by się mogło, że jedynymi, prawdziwymi dowodami na istnienie Boga, przedstawionymi przez Kartezjusza są te zawarte w trzeciej *Medytacji*, a prawdziwą funkcją jego dowodu ontologicznego jest tylko podsumowanie i przedstawienie prawdy o Bogu. Patrząc zaś z drugiej strony, we francuskiej wersji *Medytacji*, Kartezjusz mówi o dowodzie ontologicznym jako „wykazującym istnienie Boga”.

Ponadto, w *Zasadach filozofii* stwierdza on, że dowód ontologiczny jest pierwszym z dowodów na istnienie Boga i wyraźnie zaznacza, że jest to wykazanie bożego istnienia.

Błażej Pascal krytykował dowód ontologiczny przedstawiony przez świętego Anzelmą z Canterbury. Uważał, że istnienia Boga nie można dowodzić rozumowo

⁸ Tamże, s. 59.

i na podstawie logiki. A to właśnie na podstawie czystego, logicznego rozumowania opiera się cały dowód ontologiczny świętego Anzelm.

Pascal ma także zastrzeżenia do kartezjańskiego dowodu na istnienie Boga.

Mówi o Kartezjusz:

„Nie mogę przebaczyć Kartezjuszowi, rad by chętnie w całej swej filozofii obejść się bez Boga, ale nie mógł się powstrzymać ode tego, iż kazał Mu dać szcztuka, aby wprawić świat w ruch; po czym już mu Bóg na nic nie potrzebny”⁹.

Pascal nie darzył także zbyt dużą sympatią „tradycyjnych dowodów” na istnienie Boga. Uważał je za ograniczone i nieposiadające większej wartości. Twierdził, że mogą być pomocne dla tych, którzy już wierzą dzięki łasce wiary, ale dla innych, sceptyków i niedowiarków, pozostających w fazie „wiara – niewiara”, pozbawionych tej łaski, dowody te mogą być śmieszne, zbyt płytkie i co za tym wszystkim idzie, nieprzekonywujące.

Pascal powiedział o nich wprost:

„5. [265] Metafizyczne dowody Boga są tak odległe od rozumowania ludzi i tak zawile, że mało do nas trafiają, a gdyby nawet nadały się niektórym, nadałyby się tylko przez chwilę, przez

⁹ T. Płużański, *Pascal*, Warszawa 2001, s. 31.

którą mają przed oczyma ów dowód; w godzinę później lękają się, że się omylili”.

Pascal wskazuje, że powinno się szukać istnienia Boga w naturze:

„6 [C. 254] Godne podziwu jest, że nigdy żaden autor kanoniczny nie posłużył się naturą, aby dowieść Boga. Wszyscy starają się wzbudzić wiarę w Niego. (...) żaden z nich nie powiedział: »Nie ma próżni, zatem jest Bóg«”¹⁰.

Oraz:

„362. [29] Jakże to! Czy nie powiadasz sam, że niebo i ptaki dowodzą Boga? – Nie. – A twoja religia nie powiadasz tego? – Nie”.

Błażej Pascal, krytykując tradycyjne dowody na istnienie Boga, krytykował również metody geometryczne, matematyczne. Nie zgadzał się zupełnie z właściwym dla Kartezjusza wywyższaniem metody matematycznej oraz matematycznego ducha badacza. Jednakże nie lekceważył do końca metody matematycznej ani nie wyzekał się swoich własnych matematycznych osiągnięć.

¹⁰ Kartezjusz, *Myśli*.

Mówił:

„Wszyscy szukają metody, która by strzegła od błędu. Logicy głoszą, że do niej prowadzą, ale dostępna jest ona tylko dla geometrów. Poza ich nauką i tym, co się na niej wzoruje, nie ma prawdziwych dowodzeń”¹¹.

Oraz:

„To bowiem, co przewyższa geometrię, przewyższa i nas”¹².

Nie wynika z tego, że geometria jest niepewna. Według Pascala, geometria nie jest w stanie zdefiniować terminów takich jak: przestrzeń, czas, ruch, liczba czy równość. Matematyka czy geometria nie są według niego w stanie rozwiązać problemów etycznych i religijnych. Metoda geometryczna jest zupełnie nieskuteczna w dziedzinie metafizyki. Frederick Copleston podaje na przykład problem Boga. Zauważa, że Pascal na pierwszym rzut oka zdaje się zaprzeczać samemu sobie,

Z jednej strony twierdzi, że:

„znamy tedy istnienie i naturę skończoności, ponieważ jesteśmy skończeni i rozciągli jak

¹¹ F. Copleston, *Historia filozofii*, cyt. wyd., s. 134.

¹² Tamże, s. 134.

ona. Znamy istnienie nieskończoności, a nie znamy jej natury ponieważ ma ona rozciągłość jak my, ale nie ma granic. Ale nie znamy ani istnienia, ani natury Boga, ponieważ nie ma On ani rozciągłości, ani granic. Ale przez wiarę znamy Jego istnienie; przez chwałę poznamy Jego naturę”¹³.

Oraz:

„mówmy teraz wedle naturalnego poznania. Jeśli jego Bóg, jest On nieskończenie niepojęty, skoro nie mając ani części, ani granic nie pozostaje do nas w żadnym stosunku. Jesteśmy tedy niezdolni pojąć, ani czym jest, ani czy jest”¹⁴.

Widać wyraźnie, że Pascal mówi tu, że przyrodzony rozum nie jest w stanie dowieść istnienia Boga i że jedynie wiara może upewnić nas o tej prawdzie.

Z drugiej zaś strony, w pismach Pascala spotkać można fragmenty, w których – jak pisze – Copleston:

„zdaje się on przyjmować, iż są lub mogą być prawomocne filozoficzne dowody na istnienie Boga”¹⁵.

¹³ Tamże, s. 136.

¹⁴ Tamże, s. 136.

¹⁵ Tamże, s. 136.

Pascal uważał metafizyczne dowody na istnienie Boga za „odległe od rozumowania ludzi i zawile”. Sądził również, że są one zupełnie nieprzydatne dla ateistów.

Pascal również posunął się dalej. W swoich *Myślach* stwierdził, że próbowanie przekonywania ateistów za pomocą dowodu opartego na ruchu ciał niebieskich znaczy:

„rodzić w nich mniemanie, że dowody naszej religii są bardzo słabe. I rozum, i doświadczenie wskazują, że nie ma nic sposobniejszego, aby w nich obudzić raczej wzgardę”¹⁶.

Ujmując to inaczej, jeżeli celem dowodzenia Boga jest przekonanie o Jego istnieniu agnostyków i ateistów, to abstrakcyjne dowody metafizyczne (m.in. dowód matematyczny) są nieprzydatne, podczas gdy argumenty fizyczne są jeszcze gorsze niż bezużyteczne. Pascal posiadał głębszy powód do odrzucenia tradycyjnych dowodów na istnienie Boga. Poznanie Boga, które miał on na myśli, jest poznaniem Boga objawionego w Chrystusie.

Pascal pisał w swoich *Myślach*:

„[religia chrześcijańska] objawia ludziom (...) te dwie prawdy: i że jest Bóg, do którego ludzie

¹⁶ B. Pascal, *Myśli*, Warszawa 2001, s. 366.

są zdolni się wznieść, i że jest w naturze skaza, która ich czyni niegodnymi Jego”¹⁷.

Podsumowując, Pascal uważa, że dowody filozoficzne i tradycyjne poznania Boga są nie tylko niewystarczające dla przekonania „zatwardziałych niedowiarków”, lecz także „bezużyteczne i jałowe”. Całkowicie usprawiedliwione wydaje się odrzucenie przez Pascala odrzucenie metody geometrycznej w poznaniu Boga.

Według Fredericka Coplestona:

„Jest całkiem jasne, że użycie metody geometrycznej nie doprowadzi do poznania Boga w tym sensie [Bóg objawiony w Chrystusie]”¹⁸.

Pascal chce udowodnić dwie tezy. Pierwsza to taka, że metoda matematyczna i metoda naukowa nie są jedynymi drogami, którymi człowiek może dojść do poznania Boga. Druga teza głosi, że prawdy matematyczne i naukowe nie są jedynymi prawdami, których znajomość jest dla człowieka najważniejsza.

¹⁷ Tamże, s. 602.

¹⁸ F. Copleston, *Historia filozofii*, cyt. wyd., s. 137.

Rozdział III

ZAKŁAD PASCALA

Grono filozofów, uczonych, myślicieli bardzo dużą wagę przypisuje pewnemu przeżyciu, doznanemu określonego dnia, a polegającemu na swoistym „oświeceniu”, „odkryciu”, „ośnieniu”, który jest niejako przełomem w ich życiu oraz intelektualnym rozwoju.

Tadeusz Płużański pisze o takim zjawisku:

„Paweł z Tarsu np. doznał pewnego dnia »ośnienia« na drodze do Damaszku. Dla Kartezjusza był to dzień 11 listopada 1620 r., kiedy odkrył swą słynną później metodę. Błazej Pascal przeżył coś podobnego 23 listopada 1654 r.”¹

¹ T. Płużański, *Pascal*, cyt. wyd., s. 71.

Tego to dnia, w poniedziałek wieczorem, Pascal „od około godziny dziesiątej i pół wieczorem do około pół godziny do północy”², przeżył takiego wstrząsu, jakiego nie można opisać. Na jego określenie sam znalazł tylko słowa: „OGIEN. Bóg Abrahama, Bóg Izaaka, Bóg Jakuba, a nie filozofów i uczonych. Pewność. Pewność. Uczucie. Radość. Pokój. Bóg Jezusa Chrystusa...”³.

W tekście *Pamiętki* znajdują się słowa:

„Roku Pańskiego 1654,
w poniedziałek, 23 listopada, w dniu św.
Klemensa, papieża i męczennika i innych w Mar-
tyrologium, w wigilię św. Chryzogona męczen-
nika i innych, od godziny dziesiątej i pół wieczo-
rem do około pół godziny po północy.

OGIEN

Bóg Abrahama, Bóg Izaaka, Bóg Jakuba,
a nie filozofów i uczonych.

Pewność. Pewność. Uczucie. Radość. Pokój.

Bóg Jezusa Chrystusa.

Deum meum et Deum vestrum.

Twój Bóg będzie moim Bogiem.

Zapomnienie świata i wszystkiego oprócz

BOGA.

² Por. A. Beguin, *Pascala portret własny*, Warszawa 1963, s. 30.

³ T. Płuzański, *Pascal*, cyt. wyd., s. 71.

Ten tylko GO znajdzie, kto pójdzie drogą
wskazaną w Ewangelii.

WIELKOŚĆ duszy ludzkiej.

Ojcie Sprawiedliwy, świat Cię nie poznał,
ale ja Cię poznałem.

Radość, radość, radość, łzy radości.

Rozłączyłem się z Nim.

Dereliquerunt me fontem aquae vivae.

Boże mój, czyżbyś mię miał opuścić?

Obym nie został z Nim rozłączony na wieki!

A to jest życie wieczne, aby poznali Ciebie,
jedyne.

Boga prawdziwego i Tego, którego posłał,
Jezusa Chrystusa.

Jezusa Chrystusa.

Jezusa Chrystusa.

Rozłączyłem się z Nim, odstąpiłem Go, wy-
parłem się,

ukrzyżowałem.

Obym nigdy nie został z Nim rozłączony!

Ten tylko Go zachowa, kto idzie drogą wska-
zaną w Ewangelii.

Wyrzeczenie zupełne i błogie.

Zupełne poddanie Jezusowi Chrystusowi
i memu przewodnikowi.

Wieczysta radość za jeden dzień udręki na
ziemi.

Non obliviscar sermones tuos Amen"⁴.

Zauważalne jest, że już w pierwszych słowach *Pamiętki*, Pascal wyznaje wiarę w Boga Abrahama, Boga Izzaka, Boga Jakuba – widać wyraźnie, że wyparł się Boga filozofów i uczonych. Pascal zrozumiał – jak pisze Albert Beguin, „że tamten Bóg nie jest prawdziwym Bogiem ludzi”.

Beguin zauważa również, że:

„I stopniowo, w poszczególnych etapach swego rozważania, przechodzi jakby od Starego Testamentu do Nowego, od »Boga Abrahama, Ojca Sprawiedliwego«, do »Boga Jezusa Chrystusa« – i wreszcie do Jezusa – Chrystusa, już tylko Jego Imię wymieniając”⁵.

To nawrócenie stało się przełomowym punktem w życiu i poglądach Pascala. Pozwoliło mu ono dojść do wniosków, które obecnie znamy pod nazwą „zakładu Pascala”. Pojawia się on w *Myślach*.

Treść jego brzmi:

„Tak, ale trzeba się zakładać; to nie jest rzecz dobrowolna, zmuszony jesteś. Cóż wybierzesz?

⁴ B. Pascal, *Rozprawy i listy*, s. 77-78.

⁵ A. Beguin, *Pascala portret własny*, Warszawa 1963, s. 31.

Zastanów się. Skoro trzeba wybierać, zobaczmy, w czym mniej ryzykujesz. Masz dwie rzeczy do stracenia: prawdę i dobro; i dwie do stawienia na kartę: swój rozum i swoją wolę, swoją wiedzę i swoją szczęśliwość; twoja zaś natura ma dwie rzeczy, przed którymi umyka: błąd i niedolę. Skoro trzeba koniecznie wybierać, jeden wybór nie jest z większym uszczerbkiem dla twego rozumu niż drugi. To punkt osądzony. A twoje szczęście? Zważmy zysk i stratę zakładając się, że Bóg jest. Rozpatrzmy te dwa wypadki: jeśli wygrasz, zyskujesz wszystko; jeśli przegrasz, nie tracisz nic. Zakładaj się tedy, że jest, bez wahania”⁶.

Zakład Pascala zdaje się być skierowany do szczególnej grupy ludzi, mianowicie do tych, którzy nie są jeszcze przekonani do prawdziwości religii chrześcijańskiej. Francuski filozof pokazuje, że korzystniej dla sceptyków jest wierzyć, gdyż nie podejmując zakładu, wybierają życie bez Boga, a od tego zaś na co ostatecznie postawią, zależy ich całe życie i szczęście wieczne. Pascal wyraźnie mówi: „Tak, ale trzeba się zakładać; to nie rzecz dobrowolna, zmuszony jesteś”. Widać więc, że pozostanie obojętnym, czy wstrzymanie się z sądem jest już niejako samo w sobie – dokonaniem wyboru. I jest to wybór przeciwko Bogu.

⁶ B. Pascal, *Myśli*, cyt. wyd., s. 198.

Wniosek jest prosty, jeżeli człowiek nie może nie obrać którejś z dwóch zaproponowanych dróg, powinien przynajmniej rozważyć, w czym leży jego interes. W grę wchodzi jego rozum i wola, wiedza oraz szczęście.

Frederick Copleston mówi:

„Obranie jednej drogi nie jest z większym uszczerbkiem dla jego rozumu niż obranie innej drogi – trzeba bowiem wybierać. Co się tyczy szczęścia, jest rzeczą jawnie korzystną, a więc rozsądną zakładać się o istnienie Boga”⁷.

Nagroda za wykonanie dobrego wyboru jest ogromna: „jeśli wygrasz, zyskujesz wszystko”.

Można powiedzieć, że zakładanie się o coś tak wielkiego i świętego jak sam Bóg, oznacza ryzykowanie tego, co pewne, dla tego co niepewne.

Frederick Copleston pisze o tym tak:

„Ryzykowanie jakiegoś dobra skończonego dla pewnego dobra nieskończonego jest oczywiście korzystne; ale pewność przegrania stanowi przeciwwagę możliwości wygrania, gdy chodzi o wyrzeczenie się pewnego dobra skończonego

⁷ F. Copleston, *Historia filozofii*, cyt. wyd., s. 144.

dla niepewnego dobra nieskończonego. W takim przypadku lepiej zachować to, co się rzeczywiście i niezawodnie posiada, niż rezygnować z tego dla jakiegoś dobra nieskończonego, gdy nie wie się nawet, czy jest w ogóle takie nieskończone dobro do wygrania”⁸.

B. Pascal ma jednak odpowiedź na takie wahania. Stwierdza, że każdy gracz w swojej grze, ryzykuje pewne dla wygrania niepewnego i czyniąc tak nie grzeszy przeciwko rozumowi. Ponadto, choć człowiek, który zakłada się o Boga, rezygnuje z niektórych przyjemności, wypełnia wiernie Boże przykazania, zyska za to inne przyjemności – wieczyste, i osiągnie prawdziwą cnotę.

Pierwsze, co musi człowiek zrobić, to założyć się, zachynając nie od gromadzenia dowodów na istnienie Boga, lecz od wyrzeczenia się swoich namiętności i naśladowania zachowania tych, którzy szczerze i głęboko wierzą.

Frederick Copleston podsumowuje to tak:

„Innymi słowy, choć człowiek nie może udzielić sobie wiary, może немало uczynić tytułem przygotowywania się do niej, i jeśli to uczyni, Bóg udzieli mu wiary, której poszukuje”⁹.

⁸ Tamże, s.144.

⁹ Tamże, s. 144.

Wypowiedzi Pascala mogą sugerować, że religii brak jest racjonalnego potwierdzenia:

„Gdyby należało coś czynić jedynie dla pewności, nie powinno by się nic czynić dla religii: nie jest pewna”¹⁰.

Jednakże pokazuje on, że człowiek stale podejmuje ryzyko niepewności: na wojnie, w handlu i w podróżach.

„Ale ile rzeczy robi się dla tego, co niepewne: podróże morskie, bitwy!”¹¹

Dla Pascala ponadto, nic w życiu ludzkim nie jest absolutnie pewne. Daje temu wyraz słowami:

„Więcej jest pewności w religii niż w tym, że ujrzymy nazajutrz światło dzienne; nie jest bowiem pewne, że je ujrzymy nazajutrz, ale jest z pewnością możliwe, że go nie ujrzymy”¹².

Jest więc rzeczą całkowicie sensowną, by poszukiwać prawdy. Jeżeli bowiem człowiek umrze nie oddawszy czci Bogu, będzie zgubiony na wieki.

„Wedle szans gry powinienes byś zadać sobie trud szukania prawdy; jeśli bowiem umrzesz

¹⁰ B. Pascal, *Myśli*, cyt. wyd., s. 202.

¹¹ Tamże, s. 202.

¹² Tamże, s. 202.

nie ubóstwiwszy prawdziwej istoty, jesteś zgubiony.

– Ale powiadasz, gdyby chciała, abym ją ubóstwił, dałaby mi jakieś znaki swej woli. – Tak też uczyniła; ale ty nie zważasz na nie. Szukaj ich tedy: warto!”

Zakład Pascala jest argumentem mającym skłonić niedowiarków, sceptyków do porzucenia postawy obojętności i uczynienia wszystkiego, co możliwe, by postawić się w takiej sytuacji, w której to wiara staje się realną możliwością. I pomimo sposobu, w jaki się Pascal czasem wyraża, nie zamierza on przeczyć, że istnieją oznaki prawdziwości religii chrześcijańskiej, które w swojej zbieżności równają się dowodowi. Ludzie nie są w stanie odczytać tych oznak ani też zrozumieć dokładnie znaczenia ich zbieżności, dopóki nie zaniechają stanu obojętności. Dlatego też można powiedzieć, że zakład Pascala jest tak naprawdę dowodem na istnienie Boga w formie zakładu.

Oznakami prawdziwości religii chrześcijańskiej, według Pascala są cuda i prorocтва.

Pascal pisał w swoich *Mysłach*:

„Cudy dowodzą władzy, którą Bóg ma nad sercami przez tę [władzę], którą wykonywa nad ciałami”¹³.

¹³ Tamże, s. 337.

Pascal przywiązywał dużą wagę do cudów, jako dowodów prawdziwości religii. Według niego bardzo istotne jest rozróżnianie pomiędzy prawdziwymi i fałszywymi cudami. Te prawdziwe Pascal uznaje za podstawę nie tylko wiary, lecz także i nauki. To nie nauka ma rozstrzygać o uznaniu cudów, lecz odwrotnie, to cuda mają zaświadczyć o twierdzeniach nauki.

Cud według Pascala to:

„zjawisko przekraczające naturalną siłę środków, których doń użyto; a nie – cud jest zjawiskiem nie przekraczającym naturalnej siły środków, jakich doń użyto. Tak na przykład ci, którzy leczą przez wezwanie diabła, nie czynią cudu, to bowiem nie przekracza naturalnej siły diabła”¹⁴.

Pascal, aby dokładnie określić różnicę pomiędzy prawdziwymi cudami Jezusa Chrystusa a fałszywymi cudami Antychrysta, przypomina:

„cudy Chrystusa nie są przepowiedziane przez Antychrysta, ale cudy Antychrysta przepowiedziane przez Chrystusa”¹⁵.

¹⁴ Tamże, s. 342.

¹⁵ Tamże, s. 344.

Według Pascala, cuda ważniejsze są nie tylko od nauki, ale też od wszelkich myślicieli. One mają za zadanie rozstrzygać jakiegokolwiek sprzeczności według Kościoła, ponieważ bezpośrednio pokazują Boga.

Zarówno cuda, jak i proroctwa są znakomitymi dowodami na prawdziwość religii

Pascal mówił:

„największym z dowodów Chrystusa są proroctwa”¹⁶.

Wiąże się to także z tzw. filozofią Boga ukrytego. Jest to wątek dominujący w *Myślach*. Według Pascala Bóg odsłania się częściowo i częściowo się ukrywa i jest to słuszne działanie.

L. Kołakowski pisze:

„Stosownie do tego porządku rzeczy proroctwa zarazem oświecają i osłepiają. Bez wahania rozpoznają je ludzie czystego serca, upartym zaś grzesznikom wieszczą zgubę”¹⁷.

Krytyka metody geometrycznej na poznanie Boga wiązała się z twierdzeniem Pascala o bezradności rozumu.

¹⁶ Tamże, s. 231.

¹⁷ L. Kołakowski, *Bóg nam nic nie jest dłużny*, cyt. wyd., s. 176.

Warto w tym momencie skupić się na tym, co Pascal ma do powiedzenia na temat serca:

Frederick Copleston pisze:

„Jeśli bowiem interpretujemy jego [Pascala] polemikę z rozumem jako polemikę z umysłem oraz wszelkim myśleniem, będziemy skłonni interpretować serce w sensie wyłącznie emocjonalnym”¹⁸.

Serce, to według Pascala właściwa człowiekowi umiejętność poznawania rzeczy nadprzyrodzonych. Pascal twierdzi także, że istnieje porządek serca (*ordre du coeur*), całkowicie różny od porządku rozumu, który uczeni skłonni są uważać za jedyny. Pascal nie zamierza sugerować ludziom, by zaprzestali używać rozumu i oddali się we władzę emocji i namiętności.

Francuski filozof jest autorem słynnego powiedzenia:

„Serce ma swoje racje, których rozum nie zna”¹⁹.

Zdaje się ono zakładać antytezę pomiędzy sercem a rozumem, uczuciami a działalnością intelektualną; jednakowoż, według Pascala to właśnie przez serce pozna-

¹⁸ F. Copleston, *Historia filozofii*, cyt. wyd., s. 139.

¹⁹ B. Pascal, *Myśli*, cyt. wyd., s. 208.

jemy pierwsze zasady, z których to nasz umysł wyprowadza inne twierdzenia. Oczywiście jest więc fakt, że serce nie może oznaczać tylko i wyłącznie czystych emocji.

Pascal używa terminu serce w różnych znaczeniach. Nie można powiedzieć, że termin ten ma u francuskiego filozofa jedno, wyraźnie określone znaczenie.

„Niekiedy termin ten zdaje się występować jako synonim terminu wola. I użyty w tym sensie nie oznacza pewnego rodzaju poznania ani bezpośredniego narzędzia orientacji, lecz raczej impuls pragnienia i zainteresowania, który kieruje uwagę intelektu na jakiś przedmiot”²⁰.

Pascal pisze o woli w swoich *Myślach*:

„Istnieje powszechna i zasadnicza różnica między działaniem woli a wszystkimi innymi. Wola jest jedynym z głównych organów sądu; nie iżby kształtowała sąd, ale dlatego, iż rzeczy stają się prawdą lub fałszem wedle strony, z której się je ogląda. Wola, która podoba sobie bardziej w jednym obliczu niż w drugim, odwraca rozum od właściwości, które nierada jest oglądać; więc rozum, krocząc zgodnie z wolą, poprzestaje na ob-

²⁰ F. Copleston, *Historia filozofii*, cyt. wyd., s. 139.

liczu, które jej jest po myśli; po czym sądzi wedle tego, co widzi”²¹.

Innym razem serce oznacza u Pascala pewnego rodzaju poznanie czy narzędzie orientacji. Użycie tego terminu w tym znaczeniu ilustruje stwierdzenie, że „uchwytyjemy” pierwsze zasady sercem.

„Poznajemy prawdę nie tylko rozumem, ale i sercem; w ten sposób znamy pierwsze zasady”²².

Oczywiste jest więc, że nawet gdy terminu serce używa się w celu oznaczenia pewnego sposobu poznania czy też narzędzia orientacji, ma on różne odcienie znaczeniowe w różnych kontekstach. Na przykład, gdy Pascal mówi, że to właśnie sercem ujmujemy zasady, ma najwidoczniej na myśli intuicję. Natomiast, gdy twierdzi on, że:

„Boga czuje serce, nie rozum. Oto, co jest wiara: Bóg dotykalny dla serca, nie dla rozumu”²³.

ma na myśli miłujące pojmowanie Boga. Pojmowanie takie stoi otworem przed tymi, którzy wcale nie znają metafizycznych dowodów na istnienie Boga. Nie na-

²¹ B. Pascal, *Myśli*, cyt. wyd., s. 207.

²² Tamże, s. 208.

²³ Tamże, s. 210.

wiązuje to wcale do zwykłej emocji, lecz do kochającego pojmowania Boga. Takiego, jakie znaleźć można u szczerze wierzącego chrześcijanina.

Wracając do zakładu Pascala, Copleston pisze w *Historii filozofii*:

„Błędne jest mniemanie, że chciał on zastąpić rozum uczuciem, lub negowanie, na przykład, jakichkolwiek związków między racjonalną argumentacją a ujmowaniem prawd religijnych. W matematyce dedukcja i dowodzenie byłoby wyzbyte pewności, gdyby nie bezpośrednio ujmowanie oczywistych pierwszych zasad”²⁴.

Zdaniem Pascala, nie można dowieść prawdziwości chrześcijaństwa za pomocą geometrii, apriorycznego pojmowania dedukcyjnego. Pascal sugeruje, że człowiek powinien zwrócić się ku danym empirycznym i wykazać, jak ich zbieżność wskazuje nieomylnie na prawdziwość chrześcijaństwa.

Podsumowując, Frederick Copleston uważa, że:

„pojęcie »serca« ma do spełnienia ważną rolę nawet w (...) racjonalnej obronie religii chrześcijańskiej”.

²⁴ F. Copleston, *Historia filozofii*, cyt. wyd., s. 140.

Oraz:

„Rozwijając apologetykę, trzeba przeto przytaczać argumenty w formie najbardziej przekonującej, nie aby nakłonić ludzi do przyjęcia konkluzji sprzecznej z rozumem, lecz by ułatwić działanie »serca«²⁵.

²⁵ Tamże, s. 141.

Rozdział III

ZERWANIE ROMANSU Z BOGIEM

Kwestia wiary w Boga jest szczególnie ciekawa w nauczaniu Josepha Ratzingera. W swoich książkach często podejmował on problemy, które paradoksalnie stanowiły tematy późniejszych sporów. Przykładowo, zadaniem *Wprowadzenia w chrześcijaństwo* było uzmysłowienie człowiekowi, że wiara umożliwia bycie „prawdziwym” człowiekiem. Trzy obszerne części tej książki dotyczyły zagadnień wiary. Pierwsza część odnosiła się do kwestii biblijnego Boga, następne do: synostwa i misji zbawczej Jezusa Chrystusa i ostatecznie do Ducha Świętego. J. Ratzinger wspominał o postępującym procesie relatywizacji wielu religii, którym chodziło o stronę wewnętrzną, o kontakt z Nienazywalnym, ukrytą tajemnicą. Niemiecki teolog twierdził, że wielu nowoczesnych ludzi zaczęło zgadzać się co do tego, że boskiej tajemnicy nie można w pełni odsłonić. Nie mogło tego uczynić żadne Ob-

jawienie, ponieważ i tak przeczuwano ją tylko fragmentarycznie, zawsze jako jedną i tą samą. Przez to powstało przekonanie, że nie można poznać Boga, że jego prezentacja może mieć jedynie charakter symbolu.

J. Ratzinger opowiadał również bajkę o Janku, który otrzymał bryłę złota, jednak – jak pisze – wydawała mu się ona zbyt kłopotliwa i ciężka, dlatego zamieniał ją po kolei na konia, potem na krowę, na gęś oraz na oselkę, którą ostatecznie i tak wyrzucił. Ów Janek uważał, że zamienił te rzeczy na wspaniały dar wolności. Morałem bajki było to, że zbyt ufne podążanie za każdą zmianą czy interpretacją, prowadzi do zamiany złota, czyli *depositum fidei*, na oselkę, którą będzie można już tylko wyrzucić. Według autora w taki sposób można ocenić nowocześnie teologię. Nie można zaprzeczyć temu, że zmierzała ona do zastąpienia złota przez oselkę. W książce *Sól ziemi* J. Ratzinger wyjaśnił, że bajka o Janku dotyczyła wydarzeń minionych lat. Traktowano wtedy chrześcijaństwo jako ciężar, podobnie jak Janek swoją bryłę złota.

Również w książce *O sensie bycia chrześcijaninem* J. Ratzinger namawiał do pogłębienia wiary. W swoich kazaniach adwentowych teolog starał się ukazać głęboki sens wiary i uzmysłowić wiernym, że bycie chrześcijaninem wiąże się z misją daną od Boga. Uważa, że jest to posłannictwo, które jest służbą dla innych, dla całości wspólnoty – to swoisty altruizm i porzucenie zapatrzonego w siebie egoizmu. Bycie chrześcijaninem jest trwaniem w swoistej *communio*. Dla wielu ludzi oznacza to dokona-

nie kopernikańskiego zwrotu we własnym życiu i wkroczenie na drogę Jezusa Chrystusa. Pisał – w pewnym sensie nadal wszyscy żyjemy przed Kopernikiem. Nasze „Ja” uznajemy za centrum, sądząc, że świat i ludzie kręcą się wokół nas. Innych ludzi traktujemy jak satelity krążące wokół naszego „Ja”. Stać się chrześcijaninem oznacza coś bardzo prostego i przełomowego. Dokonujemy zwrotu kopernikańskiego wtedy, gdy przestajemy uznawać siebie za centrum świata oraz przyjmujemy, że jesteśmy wszyscy stworzeniami bożymi, które wspólnie krążą wokół jednego Boga jako swego centrum.

W książce *Wiara i przyszłość* ponownie chodziło o zachętę do odnowy wiary, ale również wskazanie na wewnętrzny wstrząs, którego doznała wiara. Podobne postulaty można odnaleźć w czterech katechezach o stworzeniu z 1981 roku, wydanych pod jednym tytułem: *Na początku Bóg stworzył...* Joseph Ratzinger pisał wtedy o potrzebie odnowy wiary we współczesnej cywilizacji technicznej, która sprowadza niebezpieczeństwo zapomnienia o tym, że świat istnieje dla Boga i jego kultu – duch nowożytności konsekwentnie usuwa wiarę w stworzenie na margines, chcąc, by człowiek ostatecznie o niej zapomniiał. Tymczasem ta wiara jest istotnym elementem duchowej natury człowieka. Współczesna myśl chce ukryć wiarę w stworzenie, m.in. poprzez: przesłonięcie pojęcia stworzenia pojęciem przyrody oraz resentyment przeciw człowiekowi.

Tekst opracował na podstawie wykładów wygłoszonych w radiu i wskazał na najważniejsze problemy wiary. W czasie powstawania książki najczęściej mówił, m.in. o tym, że dzisiejsza forma wiary jest dla ludzi ciężarem. Analogicznie kardynał pisał we *Wprowadzeniu w chrześcijaństwo*. Twierdził w tej książce, że Kościół stał się przeszkodą w wierze. Widzi się w nim tylko dążenie do władzy i widowisko dawane przez tych, którzy chcą oficjalnie bronić chrześcijaństwa, są największą przeszkodą na drodze prawdziwego ducha chrześcijańskiego – żyjemy w świecie planowania i badań naukowych, rezygnujemy z prawdy i ograniczamy się do empirii. Nastąpił kryzys pojęcia rzeczywistości. Coraz częściej sprawdzają się wizje świata bez Boga. J. Ratzinger konkluduje, że sytuację Kościoła można porównać z tak zwanym modernizmem z przełomu XIX i XX wieku. Kryzys stanowił jego opóźnioną kontynuację.

Ówczesny arcybiskup głosił, że między ludźmi zapana pokój tylko wtedy, gdy w ludziach zamieszka żywy Bóg. Pokój urzeczywistni się dopiero wtedy, gdy boska rzeczywistość stanowić będzie dla człowieka wyznacznik życia. Brak pokoju spowodowany jest przez zło utożsamiane w chrześcijaństwie z brakiem wiary. Wiara, według J. Ratzingera, musi stale prowadzić do miłości i szacunku, do tolerancji i współpracy w różnorodności oraz do aktywnego działania na rzecz pokoju. Dopiero świat wybawiony od zła stanie się Królestwem Bożym, w którym panować będą Jego zasady. Zło, kon-

tynuuje J. Ratzinger, jest przyczyną nieposzanowania godności ludzkiej, utraty zaufania między ludźmi, przemocy, panowania egoizmu, a skutkiem wymienionych jest brak pokoju. Kardynał starał się uzmysłowić wier-nym podstawowy błąd współczesnych czasów – najwa-żniejszym zadaniem jest przeciwdziałanie zapominaniu o Bogu i niszczeniu wiary, gdyż tylko Boskie Królestwo może przeciwstawić się wojnie i przemocy.

Ponad dwadzieścia lat później, dając upust swym konserwatywnym poglądom, przypomniał też ponow-nie o nierozłączności Bożej chwały i pokoju na ziemi – pokój kruszy się tam, gdzie Bóg zostaje wykluczony i ża-dna bezbożna ortopraksja nas nie uratuje.

Robert Moynihan wskazuje na ważny tekst kardyna-ła opublikowany w *Seek That Which is Above*. J. Ratzinger podkreśla w nim nierozłączny związek Boga i pokoju.

Pisze:

„Nie będzie utrzymany pokój na świecie, jeśli Bóg stanie się dla ludzi bez znaczenia. Wy-siłki chrześcijan zmierzające do pokoju muszą się więc skupić, pośród innych spraw, na wyja-śnianiu, jaka jest hierarchia wartości i hierarchia rodzajów zła. Praca na rzecz pokoju musi ozna-czać nauczanie ludzi rozpoznawania, co zmie-rza ku pokojowi”.

Początek XXI wieku nosi znamię kryzysu podstawowych wartości chrześcijańskich. Europa doświadczona wieloma konfliktami, dwiema wojnami światowymi, w końcu również upadkiem dwudziestowiecznych totalitaryzmów wydaje się być wewnętrznie pusta. Spustoszenie, jakiego dokonała katastrofa systemów komunistycznych, zaowocowało niespotykanym dotychczas duchowym wyjałowieniem jednostek. Zniszczenie sumień, które diagnozuje Joseph Ratzinger, jest jednym z istotnych problemów dla współczesnej Europy. Znaki czasu będące zapowiedzią degradacji historycznych pewników ukazują się poprzez zanik poczucia nienaruszalnych zasad. Kryzys Boga widoczny jest w modnych formułach: Bóg nie, religia tak. Człowiek XXI wieku być może chciałby wyznawać religię, ale nie chce uznać osobowego Boga. Jednostka pragnie dzisiaj wyzwolenia, które w świetle nauki Kościoła katolickiego prowadzi tylko do dogmatyzmu wrogiego istocie wolności – dzisiejszy świat dąży do radykalnego uwolnienia się z zależności od Boga. Opór stawiany prawdzie jawi się w relatywizmie głoszącym chociażby to, że nikt nie zna tej właściwej drogi. Społeczeństwo europejskie staje się coraz bardziej relatywistyczne. Jeśli Europa nie powróci do swych korzeni, faktem staną się zapowiedzi powstania nowej kultury. Postępujący regres widoczny jest już poprzez pluralizm, relatywizm, kryzys wartości oraz kryzys Boga.

Czy wobec narastających problemów Kościół będzie zatem w stanie skonstruować atrakcyjny program nowej ewangelizacji? Nad współczesnymi problemami podjął refleksję również konserwatywny niemiecki teolog Joseph Ratzinger. W swoich książkach, powstałych w latach 1981-2005, a więc w czasie pracy w Kongregacji Nauki Wiary, prefekt często krytykował współczesny świat. Krytycyzm rozpoczął od wskazania korzeni kryzysu.

W rozmowie z V. Messori z 1984 roku pt. *Raport o stanie wiary* Joseph Ratzinger twierdzi, że kryzys eklezjologii stał się najważniejszą przyczyną kryzysu wiary. W przedsynodalnym wywiadzie z włoskim dziennikarzem kardynał mówił, że w kryzysie eklezjologii mają swój początek nieporozumienia lub istotne błędy i pułapki, w które wpadają: teologia i opinia publiczna Kościoła.

Dalej mówił:

„Mam wrażenie, że wielu nie odrzuca Kościoła jawnie, z rozmysłem, ale odchodzi od niego po cichu, gubiąc jednak po drodze autentycznie katolicki sens jego rzeczywistości. Wielu nie wierzy już więcej, że chodzi tutaj o rzeczywistość, której chciał sam Chrystus. Nawet niektórzy teologowie traktują Kościół jak budowlę wzniesioną przez człowieka, przez nas samych, a więc reorganizowaną wedle potrzeb chwili”.

Błędy w pojmowaniu koncepcji Kościoła przyczyniły się do sekularyzacji wśród wiernych. W *Raporcie* kardynał zwracał uwagę na wzrastającą popularność nowoczesnych modeli wolnych kościołów z Ameryki Północnej, załączków późniejszych teologii wyzwolenia – nowoczesne rozumienie Kościoła przyczyniło się do sekularyzacji tych, którzy nie wierzą w Kościół Chrystusowy, ustanowiony mocą samego Chrystusa. Modne stało się tworzenie własnych kościołów jako organizacji strukturalnych, związanych z potrzebami twórców. Jeśli są uważane za struktury wyłącznie ludzkie, tracą autentyczny instrument, przez który może się wyrażać prawdziwa wiara. Kardynał zauważył niebezpieczeństwo zrównania Chrystusowego Kościoła z innymi organizacjami, które przyczynią się do zatracenia sensu posłuszeństwa i rodzą kontestację wśród duchownych – bunt przeciw hierarchii kościelnej jest zarazem buntem przeciw porządkowi danemu przez samego Chrystusa.

Prefekt zaznacza:

„Kościół Chrystusa to nie partia, to nie stowarzyszenie ani klub – jego najgłębsza, niezbywalna struktura nie jest »demokratyczna«, ale »sakramentalna«, zatem »hierarchiczna«; hierarchia kościelna ma początek w sukcesji apostołskiej – musi zatem istnieć jako warunek konie-

czny, byśmy mogli dostępować mocy rzeczywi-
stości sakramentalnej”.

Odrzuca się tym samym ideę autorytetu, który uwie-
rzytelniał Bóg oraz pojęcie władzy pochodzącej od Boga.
Brak porządku hierarchicznego spowodował niepew-
ność, która sprawiła, że w ciągu kilku lat wyludniły się
seminaria i zakony, znacznie zmniejszyła się liczba ka-
płanów.

W okresie posoborowym pisał:

„niemal wydawało się, że Sobór osiągnął
przeciwny skutek do zamierzonego, pogrążył Ko-
ściół w jeszcze większym kryzysie. Dramatycz-
nie rosła liczba wystąpień z Kościoła. Błyskawic-
znie mnożyły się trudności z pozyskiwaniem
chętnych do nauki w seminariach duchownych,
wskutek czego średnia wieku kapłanów w para-
fiach dramatycznie rosła. Życie codzienne wy-
raźnie się upolityczyło, ideologie coraz częściej
zajmowały miejsce Boga”.

W książce *Prawda w teologii* Joseph Ratzinger wska-
zał na problemy w kształceniu niemieckich kapłanów,
które w pewien sposób przyczyniły się do sekularyzacji
duchownych i opuszczania seminariów – powstało wie-
le nowych fakultetów teologicznych, katedry wyższych
szkół pedagogicznych rozszerzono do wydziałów i obda-

rzono je prawami akademickimi. Powstawaniu tych nowych szkół towarzyszył gwałtowny wzrost ilości profesorów, pojawiła się również potrzeba wykształcenia nowej warstwy nauczających, która, jak się później okazało, była bliższa studentom i niekiedy przewyższała swoim wpływem profesorów. Stan napięcia, wywołany ciągłym poruszaniem się drogą pod prąd przeciw teraźniejszym tendencjom, przyczynił się do wzrostu wystąpień z Kościoła. Według niemieckiego kardynała wraz z kryzysem wiary w Kościele hierarchicznym powstał inny poważny problem. Logiczną konsekwencją zwątpienia w autorytarność władzy stał się kryzys zaufania wobec dogmatów ustanowionych przez Urząd Nauczycielski Kościoła.

W ujęciu subiektywnym dogmaty wiary uznane zostały za ograniczenia i zamach na wolność uczonego. Wynikiem powstałego zamieszania stało się niewłaściwe pojmowanie katechezy, która przedstawiała wiarę katolicką w interesujący sposób, ale według obowiązujących tendencji w kulturze, które zagrażają czystości wiary. Opisanemu kryzysowi dogmatów towarzyszy kryzys zaufania do katolickiej moralności. Jeszcze inną konsekwencją niebezpiecznego kryzysu eklezjologii jest kryzys zaufania do katolickiej interpretacji *Pisma Świętego*. Na ten problem J. Ratzinger wskazywał jeszcze w 1983 roku w czasie rekolekcji ogłoszonych papieżowi Janowi Pawłowi II i członkom Kurii Rzymskiej. W *Raporcie* kardynał referuje na temat niebezpiecznego zachwiania związku między Biblią a Kościołem, do którego przyczy-

niła się znana wszystkim historyczno-krytyczna metoda egzegezy obydwóch Testamentów.

Joseph Ratzinger pisze:

„mówienie o kryzysie metody historyczno-krytycznej stało się już niemal truizmem. A przecież początkom jej drogi towarzyszył niesłychany optymizm! W nowej wolności myślenia, którą propagowało oświecenie, dogmat wydawał się istotną przeszkodą w rozumieniu Biblii. Po uwolnieniu się od tego niefortunnego założenia i po znalezieniu gwarantujących obiektywizm odpowiednich instrumentów metodycznych wydawało się, że wreszcie będzie można znowu usłyszeć czysty i niezmałowany głos początków”.

Szybko jednak okazało się, że wtajemniczony nie czyta *Biblii*, tylko dokonuje jej rozkładu na elementy, z których prawdopodobnie powstała. Można powiedzieć, że jej cechą znamionującą jest tłumaczenie historii w sposób ludzki, co oznacza, że próbuje usunąć pozostałości i wszystko wyjaśnić w racjonalny sposób. Wiara nie jest tutaj składnikiem metody ani Bóg autorem procesu historycznego, którym wiara się zajmuje – taka metoda prowadzi do odczytania *Biblii* w sposób sprzeczny z jej pierwotnym przesłaniem. Już wielokrotnie próbowano takich praktyk. Były to, jak pisze J. Ratzinger – materialistycz-

ne i feministyczne interpretacje *Biblii*, których nie wolno poważnie traktować. Są one jedynie oznakami rozpadu interpretacji i hermeneutyki *Pisma Świętego*. Kardynał twierdzi, że *Biblię* czyta się sprzecznie z jej intencjami. Nie potępia już bożków, lecz jest zachodnią postacią mitu odkupienia. Przyjmowanie takich interpretacji jest znakiem poważnego kryzysu, w jakim obecnie znajdują się egzegeza i teologia.

W 1996 roku w *Soli ziemi*, w rozmowie z P. Seewaldem, J. Ratzinger wskazał na niektóre skutki przewidzianego wcześniej kryzysu, zwracając szczególną uwagę na znużenie wiarą, którą chrześcijanie traktują już tylko jako bagaż.

Sfera innowacji technicznych i gospodarczych stała się główną dziedziną życia kształtującą, m.in. język i współczesne wzorce zachowania – współczesna kultura stała się kulturą bez transcendencji, kulturą, w której nie można doświadczyć chrześcijaństwa jako kształtującej mocy. W ludzkim etosie Bóg nie jest już ważny. Warto przypomnieć ważne zdanie prefekta na temat zmniejszenia się znaczenia Boga. J. Ratzinger twierdził, że Bóg już nie ma znaczenia we współczesnym etosie. Jeśli istnieje, to nie ma nic wspólnego z dzisiejszym człowiekiem.

Według J. Ratzingera:

„Bóg nie zajmuje się nami, a my nie zajmujemy się Bogiem, w konsekwencji nie liczy się rów-

nież pytanie o życie wieczne. Miejsce odpowiedzialności przed Bogiem i Jego sądem zajęła odpowiedzialność przed historią, przed ludzkością. Nastawienie to jest źródłem kryteriów etycznych”.

Winne temu są, m.in. nauka i rozum. Problemem nauki jest jej autonomiczność względem transcendencji, ponieważ stała się ona najwyższym kryterium, wykluczając tym samym wszelkie przejawy działania Boga, takie jak cud i Objawienie. Nowoczesny obraz świata sprowadził religię do sfery subiektywności człowieka, krytykując jej dogmaty, które są sprzeczne z ludzkim rozumem.

Wiele jest sposobów wyjaśniania przyczyn kryzysu kultury. M. Nowaczyk wskazuje np., że jako źródło tego kryzysu trzeba uznać:

„rozdźwięk między postępem technologicznym a moralno-religijnym. Człowiek, rozwijając cywilizację naukowo-techniczną, nie zdołał jej poddać kontroli humanistycznej, co jest przejawem niebezpiecznego odwrócenia hierarchii wartości takiego, w którym miejsce naczelne zajmują nie wartości duchowe [czyt. moralno-religijne], lecz materialne. Następstwem tego jest brak sprawiedliwości, brak czy ograniczenie wolności, a w konsekwencji naruszanie godności czło-

wieka jako osoby. Dalszy rozwój w tym kierunku staje się niebezpieczny”.

W XXI wieku mówi się o specyficznym konflikcie kultur widocznym w sporze o treść preambuły konstytucji europejskiej. Konstytucja bywa często krytykowana za brak odniesienia do chrześcijańskich korzeni Europy.

G. Watts pisze:

„Nigdzie w świecie sekularyzm i relatywizm nie był przyjmowany bardziej entuzjastycznie niż w Europie, która była kiedyś sercem chrześcijaństwa. Kiedy w 2004 roku tworzone konstytucję Unii Europejskiej, wykluczono z niej wszelkie odwołania do Boga i chrześcijańskich wartości”.

Nie pomogły nawet starania Jana Pawła II:

„interwencje podczas europejskiej debaty konstytucyjnej w latach 2003-2004 nie zaowocowały wzmianką w projekcie eurokonstytucji o chrześcijańskich korzeniach cywilizacji europejskiej i nie zapobiegły próbom wprowadzenia sekularyzmu *de facto*, jeżeli nie *de iure*, jako oficjalnej ideologii Unii Europejskiej”.

Według G. Weigla cała sprawa rozpoczęła się od tego problemu:

„autorzy projektu nowej konstytucji Europy poczuli się do obowiązku wpisania do niego deklaracji świeckości – oraz jej wyróżników: sceptycyzmu i relatywizmu – jako, można rzec, oficjalnego *credo* świeżo poszerzonej Unii Europejskiej. Dlatego historyczne zasługi chrześcijaństwa wobec Europy na płaszczyźnie kultury, chrześcijaństwa oddanego sprawie wolności, praw człowieka i demokracji, nie mogły zostać wymienione w preambule – bo ich wymienienie byłoby równoznaczne z uznaniem, że wolność i zobowiązania moralne, wolność i duchowy wymiar ludzkiego doświadczenia mają ze sobą coś wspólnego. A tego właśnie twórcy europejskiej konstytucji za wszelką cenę chcieli uniknąć”.

Odcięcie się Unii Europejskiej od korzeni chrześcijańskich stało się zaprzeczeniem najwyższej tolerancji, która chcąc szanować wszystkie kultury, bez uprzywilejowywania którejkolwiek, stała się raczej absolutyzacją myślenia i życia – emancypacja człowieka w wymiarze europejskim jest zupełnie sprzeczna z innymi historycznymi kulturami. Współczesne „odrzućcie Boga nie jest wyrazem tolerancji, ale wyrazem świadomości chęcej wykreślić Boga z życia publicznego”.

Joseph Ratzinger pisze:

„prawdziwa sprzeczność dzisiejszego świata nie tkwi między różnymi kulturami religijnymi, ale między radykalnym uwolnieniem się człowieka z zależności od Boga”.

Uważał, że konflikt kultur nie jest sporem wielkich religii, tylko wyrazem nowoczesnej świadomości wyznaczającej Boga z życia publicznego. Nie chodziło o ochronę wyznania nieateistycznego oraz godności ateistów i agnostyków, a jedynie o zsubiektywizowanie Boga. Kardynał obwinił za wszystko relatywizm, który stając się dogmatyzmem zaczął uważać, że posiada ostateczne poznanie rozumu oraz uznał „całą resztę” za „przestarzałą fazę ludzkości”, która mogła być zrelatywizowana.

Popularna niegdyś koncepcja zderzenia wielkich systemów kulturowych opisywała starcie zachodniej demokracji z islamem. Te dwie odmienne kultury stanowią bardzo zróżnicowane światy, „które reprezentują dość odmienne formy władzy i orientacji moralnej”. Według niemieckiego teologa ostre przeciwstawienie kultury zachodniej islamowi nie jest trafne. Zagrożenie urzeczywistniło się przede wszystkim z powodu uwydatnienia kontrastu, jest wynikiem przeciwstawienia oświeceniowego rozumu niebezpiecznej formie religii naznaczonej fundamentalistycznym fanatyzmem.

A. Kuzera pisze:

„w Europie, której obyczaje ukształtowała tradycja laicka, akceptacja islamu jest bardzo problematyczna, gdyż wiąże się z konfliktem pomiędzy sferą państwową a religijną i dążeniem do ich separacji, co w przypadku tradycyjnego islamu jest niewykonalne. Islam wkracza w przestrzeń społeczną, chce ją poddać swoim regulacjom i kształtować politykę. W doświadczeniu muzułmanów władza religijna i władza polityczna były ze sobą nierozzerwalnie związane: wiara uświęcała życie, a władza wspierała religię”.

J. Ratzinger w książce pt. *W drodze do Jezusa Chrystusa* przekonywał, że zderzenie kultur w żadnej mierze nie niszczy kultur, a nawet prowadzi do ich wzajemnego zrozumienia – niesłusznie oskarżane jest o lekceważenie innych kultur, niesprawiedliwie również potępiana jest misja kontynuująca wydarzenie Ducha Świętego.

Peter Kreeft proponuje zbliżoną koncepcję zderzenia kultur. W książce pt. *Ekumeniczny dżihad* pisze o specyficznej wojnie kultur pomiędzy religiami a współczesną cywilizacją. Według niego mamy obecnie do czynienia z duchową wojną między państwem Bożym a państwem ziemskim. Kulturowy spór toczy się przede wszystkim o wieczne dusze. Wszystkiemu winna jest śmierć Boga, będąca zarazem śmiercią obiektywnej prawdy, gdyż pra-

wda jest jedynie Bogiem bez twarzy. Wraz ze śmiercią Boga umiera także jego obraz: „Abolicja Boga pociąga abolicję człowieka, abolicję wyraźnie ludzkiej władzy sumienia, Bożego proroka w duszy”. Według P. Kreefta autorytet sumienia zależy od autorytetu Boga: „bez religii nie ma moralności”, a bez moralności nie ma zbawienia, społeczeństwa i osób.

Głównym zamierzeniem autora było uświadomienie czytelnikom:

„potrzebujemy zmienić nasze obecne kategorie i nasze obecne sojusze. Musimy sobie po pierwsze uzmysłwić, że jesteśmy na wojnie i po drugie, że strony zmieniły się radykalnie: wielu z poprzednich wrogów (na przykład muzułmanie) są teraz naszymi przyjaciółmi i niektórzy z naszych poprzednich przyjaciół (na przykład humaniści) są teraz naszymi wrogami”.

Katoliccy kapłani lubią często zwracać uwagę współczesnych:

„społeczeństwo, sprowadzając wiarę do »muzealnego eksponatu« oraz przechowując ją niejako »w muzeach« i żyjąc tak, jakby Bóg nie istniał lub umarł, jest skazane na zagładę, o czym świadczą współczesne tendencje”.

Wojna kultur, czyli tytułowy ekumeniczny dżihad, tyczyła się zbawienia duszy. Warto przypomnieć większy fragment książki.

P. Kreeft pisze:

„Żyjemy w tym ułamku sekundy pomiędzy zniknięciem Boga i zniknięciem Jego obrazu w ludzkim lustrze. Ten obraz jest życiem naszych dusz, naszych sumień. Oto, o co toczy się nasza obecna »wojna kultur«. Nie toczy się ona tylko o zdobycie naszych praw w jawnym życiu publicznym; toczy się ona o zbawienia duszy. Toczy się ona całkiem prawdopodobnie o nieprzerwane biologiczne przetrwanie naszych gatunków i naszej cywilizacji na tej planecie w następnym millenium, gdyż śmierć wewnętrzna z konieczności wyleje się w widoczną śmierć na zewnątrz jak sącząca się ropa”.

Wydaje się, że problem kryzysu kultury europejskiej dotyczy przede wszystkim zerwania z korzeniami chrześcijaństwa – Europa stała się punktem wyjścia dla nowego racjonalizmu naukowego ofiarującego wielkie możliwości, ale również przynoszącego wielkie zagrożenie. Racjonalizm rozwinął bowiem nowożytną kulturę, wykluczając Boga ze świadomości publicznej.

Według niemieckiego teologa wszystkie pokusy powstały za sprawą odsunięcia Boga, który stał się kwestią drugorzędną:

„Uznanie siebie samego, własnych potrzeb i chwilowych pragnień za ważniejsze od Niego – to jest właśnie pokusa, która zawsze nam zagraża, wówczas bowiem odmawiamy Bogu należnemu Mu miejsca, a naszym Bogiem czynimy siebie lub zagrażające nam moce”.

Poprzez zaprzeczanie Jego istnieniu człowiek doprowadził do wstrząsu moralności, zawężając ją do sfery subiektywnej. Według teologa została przez to zachwiana równowaga pomiędzy możliwościami technicznymi a siłą moralną.

Według J. Ratzingera można mówić wręcz o specyficznym grzechu Europy, jakim było doprowadzenie do wyłączności rozumu technicznego, a przez to zniszczenie jej chrześcijańskiego etosu.

Joseph Ratzinger pisze:

„świat wartości właściwy dla Europy [jej kultura i jej wiara, to, na czym opiera się jej tożsamość] sięga swego kresu i właściwie już zniknął ze sceny, że oto nadeszła godzina systemu wartości innych światów”.

Zdaniem J. Ratzingera – narody europejskie muszą powrócić do duchowych korzeni, bowiem tylko to pozwoli uniknąć samozniszczenia starego kontynentu. Odzyskanie utraconej tożsamości oraz powrót do tradycji etycznej, przyjęcie na nowo chrześcijańskiego Boga, jest gwarancją ludzkiej godności i zapanowania trwałego pokoju między narodami.

W jednej ze swych książek teolog pisze:

„Żyjemy w świecie, w którym Bóg nie jest w zasięgu ręki; możemy Go szukać i znaleźć tylko wówczas, gdy otwieramy serce, gdy »wychodzimy z Egiptu«. W tym świecie musimy się przeciwstawić ułudzie fałszywej filozofii i uznać, że żyjemy nie tylko chlebem, lecz przede wszystkim posłuszeństwem Słowu Bożemu”.

Koncepcję pokoju kardynał opisał w dwóch książkach: *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata oraz Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*. W pierwszej łączył pokój ze sprawiedliwością. Za najważniejsze zagrożenia dla pokoju uznał: niebezpieczeństwo wojny ogólnoludzkiej, klasyczne wojny, utratę wewnętrznego pokoju państw, w tym zagrożenie ruchów wyzwolenia i terroryzm oraz wynoszenie bezprawia do rangi prawa.

Ostatnie z wymienionych zagrożeń jest prawdopodobnie największym problemem według kardynała:

„pokój wśród narodów zanika, bo rozpada się porozumienie co do tego, czym jest prawo, a czym bezprawie”.

Wojna zdaje się być wynikiem braku skutecznego prawa międzynarodowego, które stanowić może koncepcja praw człowieka. Owa idea „jest i pozostaje ścianą ochronną wobec pozytywizmu i przewodnikiem ku wolności”. Jej moc zobowiązywania opiera się bowiem na istocie człowieka. Oczywiście rzeczzone prawo może stanowić skuteczną siłę pokoju tylko wtedy, gdy nie spoczywa w naszych dłoniach. Mówiąc inaczej, uzasadnienie prawa nie istnieje bez transcendencji. Poza tą ideą dużą rolę odgrywa również sprawiedliwość. Zdaniem J. Ratzingera państwo pozbawione sprawiedliwości jest wielką bandą przestępców.

W drugiej książce J. Ratzinger przekonuje do uznania wartości moralnych głoszonych przez Kościół. Europę krytykuje za odcięcie się od korzeni chrześcijańskich, bowiem tożsamość ta gwarantowała jej trwały pokój. Poniżej przypomina o związku pokoju, sprawiedliwości i prawa, uznając je za nierozdzielnie ze sobą związane.

Przekonuje:

„gdzie prawo jest deptane, gdzie niesprawiedliwość zagarnia władzę, tam pokój jest zagrożony, a nawet już po części jest naruszany”.

J. Ratzinger dopuszcza prowadzenie wojny sprawiedliwej tylko wtedy, gdy jest „podjęta na korzyść pokoju i zgodnie z kryteriami moralnymi, które mają go na względzie”. Akcja zbrojna winna być wymierzona tylko przeciw niesprawiedliwym systemom.

Uważa, że chrześcijańscy politycy powinni szerzyć wartości głoszone przez Kościół, zawierając różnego rodzaju porozumienia mające na celu obronę życia ludzkiego – konsensus w sprawie rodzącego się życia nie pozwala ulec poganizacji, z którą Kościół walczy, zachowując autonomię wobec określonej partii.

W obliczu postępującego kryzysu moralnego odpowiedzialnością za błędy Kościoła obarcza trzy dominujące wartości, czyli postęp, naukę i wolność. Według J. Ratzingera wymienione wartości wymagają moralnego ukierunkowania, ponieważ zagrażają człowiekowi, powodując nierówność między ludźmi oraz naruszając ludzką godność – w społeczeństwie uprzemysłowionym, określonym przez technikę wartości moralne straciły oczywistość, a przez to siłę zobowiązywania.

Definicję moralności J. Ratzingera można odnaleźć u A. Tornielliego. Biograf przypomina, że prefekt odegrał ogromną rolę przy opracowywaniu tekstu *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, według którego kardynał przez moralność rozumie:

„naukę na temat tego, czym jest szczęście i jak je znaleźć, jednak oczywiście nie szczęście

egoistyczne, ale prawdziwe. (...) Szczęściem człowieka jest miłość. W tym sensie moralność *Katechizmu* jest moralnością na temat tego, czym jest miłość”.

Zdaniem J. Ratzingera doszło jednak do sytuacji, w której uznaje się tylko moralność niewymagającą ograniczeń od człowieka, jednak gdy wartości te mają skutki negatywne i zagrażają ludzkiej wolności oraz osobistemu spokojowi, po prostu nie wyraża on na nie zgody. Kryzys podstawowych dogmatów wiary zerwał specyficzny związek między seksualną sferą człowieka a małżeństwem, rozdzielił seks od prokreacji, przyczyniając się, m.in. do rozpowszechniania homoseksualizmu, będącego współczesnym aspektem wyzwolenia człowieka.

Kryzys Kościoła katolickiego bywa utożsamiany również z kryzysem Boga. W 1993 roku J. B. Metz, teolog krytykowany wcześniej przez J. Ratzingera, pisząc o kryzysie chrześcijańskiej Europy, stwierdził, że regresowi uległy same podstawy katolicyzmu – hasłem współczesnych czasów stała się maksyma: religia – tak, ale Bóg – nie, wyrażająca sympatię do religii, ale wykluczająca osobowego Boga. Twórca teologii politycznej zwrócił uwagę na pewne znieczulenie, jakim Kościół reaguje na kryzys Boga, stojące w jawnym przeciwieństwie do epoki Pierwszego Soboru Watykańskiego – u progu XXI wieku nie

mówi się już o Bogu dla wszystkich, lecz o Bogu głoszonym przez Kościół, co jest problemem eklezjologicznym.

J. Ratzinger w książce *Bóg i świat* w inny sposób wyjaśnił ten problem. Według niemieckiego teologa kryzys Boga wiąże się z niechęcią do towarzyszącej człowiekowi transcendencji, ponieważ katolicki Bóg może mówić do niego i stawiać konkretne wymagania, w końcu osądzić po śmierci jego czyny. Człowiek chce oddzielić religię od Boga, pozostając w specyficznej sferze oferującej różnorakie formy spełnienia.

Według niemieckiego kardynała:

„ukrycie Boga może być źródłem fałszywej pewności: wydaje się, że Bóg w ogóle nie istnieje. Można spokojnie żyć bez Niego i przeciw Niemu – tak się przynajmniej wydaje. Ale właśnie ta pewność bezbożnika jest jego najgłębszym nieszczęściem. Czy w czasie milczenia Boga, kiedy Jego oblicze wydaje się nierozpoznawalne, nie powinniśmy z pewną dozą przerażenia zastanowić się nad znaczeniem ukrycia Boga? Czy nie powinniśmy widzieć w tym prawdziwego nieszczęścia świata, a jednocześnie tym głośniej i bardziej natrączywie prosić Boga, aby ukazał swoje oblicze?”.

W tej samej książce J. Ratzinger zauważył:

„Właściwym problemem w poszukiwaniu rzeczywistego Jezusa jest pytanie o Boga czy też dokładniej: nieobecność Boga w naszym świecie, »kryzys Boga«, jak nazwał tę sytuację J. B. Metz. Jeśli nie wyjdziemy z tego kryzysu, nie znajdziemy również Jezusa”.

W *Raporcie* z 1984 roku teolog zaznaczył:

„postawa wiary w Boga Stworzyciela (to znaczy w Boga, który naprawdę jest Bogiem) stanowi jakby punkt centralny wszystkich innych prawd chrześcijańskich. Jeżeli ta postawa wiary się zachwieje, cała reszta runie”.

Najważniejszy wydaje się brak jakichkolwiek zobowiązań gwarantujący autonomię wobec woli Bożej. Innym modnym hasłem, według Niemca, był slogan: Chrystus – tak, ale Kościół – nie, obrazujący przepaść, jaka powstała między Jezusem i Kościołem, wykorzystywany przede wszystkim przez teologów wyzwolenia krytykujących katolicką eklezjologię.

W artykule *Wiara i teologia dzisiaj* J. Ratzinger wskazał na niektóre przyczyny zmian we współczesnym świecie. Według niemieckiego teologa chaos, wywołany upad-

kiem systemu marksistowskiego, przyczynił się do powstania nihilizmu skutkującego całkowitym relatywizmem.

Joseph Ratzinger pisze:

„tam, gdzie konsekwentnie myśli się i praktykuje relatywizm, nie trzymając się cichcem ostatniej ucieczki, jaką jest wiara, albo staje się on nihilizmem, albo rozbudowuje pozytywizm do regulującej wszystko siły i w ten sposób kończy w konstrukcjach totalitarnych”.

Zdaniem kardynała, w świecie, „który nie odzwierciedla dobroci Boga”, noszącym piętno ucisku, ubóstwa, niesprawiedliwości i cierpienia niewinnych teologia wyzwolenia chciała przemienić struktury zła i grzechu, walcząc środkami politycznymi. Wiara miała ulec przekształceniu z teorii w praktykę i wyrażać się w konkretnych działaniach procesu wyzwolenia.

W artykule *Wiara i teologia dzisiaj* kardynał pisze:

„Teologia wyzwolenia wobec tych doświadczeń wypowiadała się następująco: ta sytuacja nie musi trwać, ale można ją przezwyciężyć jedynie dzięki radykalnej przemianie struktur naszego świata, które są strukturami grzechu, strukturami zła. Jeśli zatem grzech daje odczuć swo-

ją moc poprzez struktury, a one prowadzą nieuchronnie do nędzy, można go pokonać nie przez osobiste nawrócenie, ale jedynie przez walkę ze strukturami niesprawiedliwości. Musi to jednak być walka natury politycznej”.

Według J. Ratzingera – polityka zastępująca Boga w jego działaniu przestaje być boską polityką i obiecuje zbyt wiele – system oparty jedynie na metodach naukowych, wprowadzający w miejsce wiary naukę przekształconą w działanie praktyczne, nieuchronnie zmierzał do upadku. Rozczarowanie wywołane przez utratę tej nadziei było ogromne, a jego skutki daje się odczuć do dzisiaj.

J. Ratzinger twierdzi, że współcześnie podstawowym problemem wiary stał się wszechogarniający relatywizm jawiący się jako postawa specyficznej tolerancji oraz poznania dialogicznego i wolności, które zostałyby ograniczone w momencie przyjęcia powszechnie obowiązującej prawdy.

Dużym zagrożeniem, według niemieckiego kardynała, stał się relatywizm:

„sięgający obecnie aż do fundamentów teologii i będący podstawowym odczuciem ludzi wykształconych, jest on chyba największym problemem naszych czasów. Przyczyna tego tkwi

w tym, że praktyka zastępuje prawdę, a tym samym oś religii ulega przesunięciu: nie wiemy, co jest prawdą”.

Zdaniem kardynała doktryna relatywistyczna chce uchodzić za podstawę demokracji opierającą się na przekonaniu o niemożliwości wybrania jednej właściwej drogi oraz na możliwości osiągnięcia kompromisu między zwolennikami różnych dróg mogących uznać „swoje działania za część wspólnego dążenia do tego co najlepsze” – dialog relatywistów dąży do osiągnięcia wzajemnie relatywnych stanowisk, które pozostaną otwarte na przemiany.

Według J. Ratzingera wizja relatywizmu może być, do pewnego stopnia uzasadniona jedynie w polityce, ponieważ żadna z opinii politycznych nie jest uważana za prawdziwie słuszną. Teolog wykorzystuje koncepcję relatywizmu, aby ukazać względność krytykowanego przez Kościół liberalnego ładu.

Pisze:

„To co jest relatywne, a więc budowa liberalnego ładu społecznego, nie może być absolutne; właśnie przyjęcie poglądu przeciwnego było błędem marksizmu i teologii politycznych”.

Niebezpieczne natomiast jest relatywizowanie religii i etyki, ponieważ wtedy chrześcijański uniwersalizm prze-

staje być obowiązującym przekazicielem dobra dla wszystkich. Powracają również postulatory przywrócenia dawnych religii, które według zwolenników relatywizmu również zbliżają człowieka do Boga.

W *Duchu liturgii* niemiecki teolog zwrócił uwagę na pisma Karla Bartha:

„przeciwstawiając się teologicznemu liberalizmowi, w sposób radykalny oddzielił chrześcijaństwo od innych religii, uznając te ostatnie za kult bożków i za ludzką obronę przed Bogiem, odrzucając tym samym wszelki związek pomiędzy religią a wiarą. Dzisiaj stoimy przed odwrotną skrajnością – przed zrównaniem wszystkich religii w relatywizmie, który ślepotę człowieka wobec prawdy uznaje za rzecz nieprzezwyciężalną”.

R. Moynihan pisze o specyficznej bitwie lat 90., jaką J. Ratzinger stoczył z dyktaturą relatywizmu. Hasłem kardynała w tej walce stały się słowa: prawda istnieje. Bitwa z relatywizmem najczęściej wiązała się z kwestią moralności seksualnej, ale należało również bronić eklezjologii. Problemem stało się wtedy wyznaczenie odpowiedzi w sporze dotyczącym wierzeń religijnych, ponieważ trzeba było wyznaczyć, które wierzenia mogą być uznawane za prawdziwe dla wszystkich ludzi. John

L. Allen przypomniał natomiast wystąpienie ówczesnego prefekta z 1993 roku w Hongkongu (*Chrystus, wiara i wyzwanie kultur*), gdzie kardynał wyraził zaniepokojenie zachodnim relatywizmem filozoficznym, który – dostał się pod wpływy wschodniego agnostycyzmu religijnego, co dało niezwykle atrakcyjną ideologiczną mieszankę dla współczesnej umysłowości. W wystąpieniu J. Ratzinger stwierdził, że niebezpieczeństwo relatywizmu polega na jego fałszywości, sugeruje on bowiem, że nie istnieje prawda obiektywna, a przynajmniej jej poznanie jest nieosiągalne. Według niego założenie to poddaje w wątpliwość chrześcijańską ortodoksję, która traktuje o przyjsciu Jezusa Chrystusa objawiającego prawdę o człowieku i to, że ona wciąż obowiązuje i jest wiążąca dla każdej epoki i kultury. Relatywizm stał się tym samym najpoważniejszym problemem – niebezpieczna doktryna względności prawdy powoduje zaciemnienie zapewnienia o Jezusie z Nazaretu, który według chrześcijan jest *Logosem*, wcielonym sensem ludzkości oraz przejawem samej prawdy. Całe chrześcijaństwo opiera się na tym fundamencie.

W 2005 roku w czasie homilii rozpoczynającej konklawe J. Ratzinger mówił:

„Ileż »powiewów nauki« przyniosły nam ostatnie dziesięciolecia, ileż modnych kierunków myślowych. Były one często niczym wzburzone fale, które popychały myślenie wielu chrześcijan

niczym małą łódkę z jednej skrajności w drugą (...). Relatywizm, to znaczy poddawanie się »każdemu powiewowi nauki«, jawi się jako jedyna postawa godna współczesnej epoki. Tworzy się swoista dyktatura relatywizmu, który niczego nie uznaje za ostateczne i jako jedyną miarę rzeczy pozostawia tylko własne ja i jego zachcianki”.

G. Waigel wskazał jeszcze na inne słowa kardynała:

„Życie na pustyni radykalnego relatywizmu i sceptycyzmu nie jest życiem prawdziwie ludzkim, ponieważ sceptycyzm w odniesieniu do wszelkiej prawdy, z prawdą dotyczącą tego, jak mamy żyć razem włącznie, nie potrafi ani wspierać, ani podtrzymywać prawdziwej ludzkiej wspólnoty (...). Jeśli ludzie urobili sobie na własny temat pogląd, zgodnie z którym są tylko dziełem ślepego trafu, przypadkowym produktem ubocznym kosmicznych procesów chemicznych, coś w ludzkiej duszy pęka”.

W książce *Wiara – prawda – tolerancja*, kardynał przypominał poglądy J. Hicka, jednego z twórców i wybitnych przedstawicieli relatywistycznej teologii. Amerykański prezbiter jako podstawę swoich rozważań przyjął kantowskie rozróżnienie na fenomeny i noumeny sugerując:

„nigdy nie będziemy w stanie dostrzec rzeczywistości samej w sobie, lecz tylko wejrzeć w jej przejawy dzięki różnego rodzaju »soczewkom« w naszym sposobie percepcji”.

Rzeczy, które postrzegamy, nie są:

„prawdziwą rzeczywistością, tak jak istnieje ona sama w sobie, lecz tylko odzwierciedleniem naszych kategorii”.

Wychodząc z tych założeń, J. Hick zrelatywizował historyczną postać Jezusa, sugerując, że był on tylko jednym z geniuszy religijnych. Odmówił Jezusowi charakteru absolutnego, relatywizując tym samym dogmaty i sakramenty Kościoła.

Jeśli przyjąć założenia J. Hicka, to według Ratzingera:

„W historii nie może być ani bezosobowego, ani osobowego Absolutu. Są tylko modele, idealne postaci, które kierują naszą uwagę na inne aspekty, których nie da się uchwycić w historii. Staje się jasne, że Kościół, dogmaty i sakramenty tracą tym samym konieczność. Absolutyzacja tego rodzaju skończonego pośrednictwa, postrzeganie go jako Realnego spotkania z prawdą dla wszystkich ważną, prawdą objawiającego się Boga, oznaczałoby absolutyzację tego co własne,

a tym samym odrzucenie nieskończoności Boga jako zupełnie innego”.

ZAKOŃCZENIE

Błażej Pascal był wybitną postacią jako matematyk, naukowiec i badacz. To dzięki niemu znamy dzisiaj prawo Pascala, twierdzenie Pascala, czy też rachunek prawdopodobieństwa. Pascal był także chrześcijaninem. Swoje dzieła pisał jako zdeklarowany chrześcijanin. Na pewno wielki wpływ na jego poglądy miało wydarzenie z 23 listopada 1654 roku, które nazywane jest „nawróceniem Pascala”.

Pascal, jak pisze Frederick Copleston:

„jest myślicielem »egzystencjalnym«, ponieważ jest myślicielem religijnym – myślicielem, który interesuje się głównie relacją między człowiekiem a Bogiem oraz przeżywanym przyswojeniem sobie tej relacji. Pascal nie jest – tak jak Kartezjusz – myślicielem chrześcijańskim po prostu w tym sensie, że jest filozofem będącym chrześcijaninem; jest on myślicielem chrześcijańskim

w tym sensie, że jego chrześcijaństwo stanowi inspirację jego myśli i ujednolica jego pogląd na świat i człowieka”¹.

Pascal stworzył swoistą filozofię religii. Zaznaczał dużą rolę łaski Bożej w zbawieniu człowieka oraz wskazywał na serce, jako na narzędzie do prawdziwego poznania Boga i religii chrześcijańskiej.

Był on prawdziwym chrześcijańskim filozofem swojej epoki. Zwracał się do współczesnych, mówił zrozumiałym dla nich językiem. Pomimo to jego tezy mają wartość także współcześnie, stanowią szczególny rodzaj wartości stymulujące.

Według Coplestona:

„I jest to być może główne dziedzictwo Pascala, że pozostawił nam w swoich urywkowych pismach płodne źródło podniet i inspiracji do dalszego rozwoju”².

O filozofii religii Pascala pisze również Leszek Kołakowski. Twierdzi on, że:

„Religia Pascala nie była na miarę potrzeb przeciętnego, przyzwoitego chrześcijanina”.

¹ F. Copleston, *Historia filozofii*, cyt. wyd., s. 146.

² Tamże, s. 146.

Oraz:

„Mimo wszelkich jego zapewnień o szczęśliwości tych, co »znaleźli Boga«, religia Pascala przeznaczona była dla ludzi nieszczęśliwych i z natury rzeczy musiała unieszczęśliwiać ich jeszcze bardziej”³.

Nie do końca można zgodzić się z tym stwierdzeniem. Po wnikliwej analizie pism Pascala, można dojść do wniosku, że niektóre jego tezy niosły nadzieję ludziom wątpiącym w epoce Oświecenia. Tezy, jak na przykład zakład Pascala, mogą mieć wartość także dla współczesnego człowieka.

Nie mniejsze znaczenie dla „wątpiących” mają też nauki Josepha Ratzingera, późniejszego papieża Benedykta XVI. Swoje miejsce w książce odnalazły jego wyjaśnienia na temat, m.in. kryzysu Boga, wszak kardynał całe swoje życie poświęcił „w służbie wiary”, nauczając prawdy o nim oraz przekonując do nawrócenia i powrotu na drogę Jezusa z Nazaretu.

³ L. Kołakowski, *Bóg nam nic nie jest dłużny*, cyt. wyd., s. 243.

BIBLIOGRAFIA

Brun J., *Pascal*, A. Chodorowska-Kłosińska (tłum.), Warszawa 2000

Beguín A., *Pascala portret własny*, A. Borkowska (tłum.), Warszawa 1963

Copleston F., *Historia filozofii*, t. 4: *Od Kartezjusza do Leibniza*, J. Marzęcki (tłum.), Warszawa 2008

Kołąkowski L., *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, Kraków 1994

Pascal B., *Myśli*, T. Boy-Żeleński (tłum.), Warszawa 2001

Pascal B., *Prowincjałki*, T. Boy-Żeleński (tłum.), Warszawa 1963

Phiżañski T., *Pascal*, Warszawa 2001

Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 2: *Filozofia nowożytna do roku 1830*, Warszawa 1978

SPIS TREŚCI

Wstęp	5
Rozdział 1. Wpływ jansenistów na filozofię Pascala.	
Pascalowska koncepcja łaski	9
Rozdział 2. Dowody na istnienie Boga	27
Rozdział 3. Zakład Pascala	41
Rozdział 4. Zerwanie romansu z Bogiem	57
Zakończenie	91
Bibliografia	95