

# Teologie zaadaptowane sekularyzmu

Tomasz Rowiński

## zasady nowo- czes- ności

### Mistyka

W majowym numerze „Znaku” (5/2014) na okładce znalazł się temat niezwykle ciekawy: „Wyobrazić sobie Boga dzisiaj”. I dalej wyjaśnienie zagadnienia w postaci pytań: „Skąd czerpiemy obraz Boga i jak go tworzymy? W kogo nie wierzą ateści? Czy Zachód sfałszował obraz Boga? Czego może nauczyć nas Wschód?” Numer otwiera interesujący artykuł Fryderyka Huni *Grzech redukcjonizmu a śmierć Boga*. Warto pochylić się nad jego treścią, ponieważ dotyka samego sedna współczesnego kryzysu religijności w kulturze postchrześcijańskiej<sup>1</sup>.

W pierwszej części tekstu Hunia szuka diagnozy tego kryzysu, który dotyka nas od kilku ostatnich stuleci. Wskazuje słusznie na radykalizację dwoistości Stwórcy i stworzenia prowadzącą do niebezpiecznego dualizmu – Boga całkowicie oddzielnego od świata. Ten rys nowożytnego myślenia jest obecny, w różnym stopniu, zarówno w myśli wywodzącej się z protestantyzmu, jak i katolicyzmu<sup>2</sup>. W tej pierwszej tradycji wydaje się jednak silniejszy – jego przyczyną stała się próba obrony religii (a dokładniej wiary) przed ekspansywnością rozumu (w dwóch zresztą postaciach – katolickiej *Christianitas* i oświeceniowej), a lekarstwem separacja tych rzeczywistości.

Wśród katolickich myślicieli nowożytnych takich jak Suarez silnie występowało z kolei pragnienie obrony nadprzyrodzoności

<sup>1</sup> Zob. P. Kaznowski, *Christianitas a kultura postchrześcijańska*, „Christianitas” 43/2009; tenże, *Między duchem a literą; przypadek katolickiego myślenia o polityczności*, „Christianitas” 45-46/2011; T. Rowiński, *O wyższości własnej chwały nad prawdą, albo rządzą nami bękarty Dantego*, „Fronda” 61/2011; tenże, *Katoliku, nie idź drogą sekularyzmu*.

Glossa do tekstu arcybiskupa Martineza, „Fronda” 62/2012; tenże, *Czy wszyscy jesteśmy antyklerykałami? Od autonomii świeckości do antyklerykalizmu politycznego*, „Christianitas” 48-49/2012.

<sup>2</sup> Por. J. Martinez, *Przewyciężyć rozum sekularny. Współczesne wyzwania dla życia i myśli Kościoła widziane z Zachodu*, „Fronda” 61/2011; W objęciach państwa-idola. Rozmowa z Arturem Mrówczyńskim-Van Allenem [w:] G. Górny, T. P. Terlikowski, *Bitwa o Madryt*, Fronda-AA, Warszawa 2010.

i podmiotowości Boga w działaniu nadprzyrodzonym, z drugiej zaś strony chęć obrony naturalnego rozumu wobec koncepcji irracjonalistycznych, za jakie uznawano myśl protestantów. Do tego trzeba dodać trzeci prąd. Przynajmniej część średniowiecznych i renesansowych humanistów rozgrywała wątek dualistyczny, dążąc do sekularyzacji w starciu politycznym pomiędzy Papiestwem i Cesarstwem<sup>3</sup>. Inni, jak Dante w swojej *Monarchii*, umacniali taki dualizm nieświadomie lub z pobudek bardziej zasadniczych niż bieżąca polityka<sup>4</sup>. W kryzysie religijności chodzi faktycznie o kryzys rozumu, który trwa do dziś. To powiązanie zauważa też Hunia.

Dualistyczne rozszczępienie rzeczywistości na duchową, „podobną Bogu”, i materialną, „niepodobna Doń” połowę, okazało się śmiertelne zarówno dla człowieka, jak i samego Boga. Akosmiczny Bóg („tam na górze”) i całkowicie odbóstwiony świat („tu na dole”), pozostawiony trudowi człowieka – takie są konsekwencje owego piramidalnego dualizmu, który stał się wzorem nowożytności i który stanowi prawdopodobnie, jak sądzą niektórzy, najpotężniejszy wzór myślowy w całej dotychczasowej historii ludzkości<sup>5</sup>.

W tym właśnie wzorcu spotykają się radykalni laicyzatorzy odmawiający rozumowi udziału w refleksji religijnej, z równie radykalnymi obrońcami religii nie życzącymi sobie udziału rozumu w życiu wiary, jako narzędzia „księcia tego świata”. Ta choroba rozumności, jak się zdaje, przede wszystkim potrzebuje lekarstwa integralności. Hunia nie idzie jednak dalej w swoim szkicu w duchu wezwania do poszukiwania dla rozumu lekarstwa, lecz staje w rzędzie oskarżycieli rozumu jako takiego, czyli także racjonalizmu chrześcijańskiego będącego pewnego rodzaju charakterystyką własną chrześcijaństwa zachodniego i rzymskiego.

Hunia proponuje drogę odrodzenia wiary, której postulat powraca zawsze w czasach niestabilności i rozpadu jakiejś formy świata – chodzi o mistykę i (choć to nie to samo i rzeczy trzeba rozróżnić) pobożność zindywidualizowaną. W jakiejś mierze dostrzegamy ten wątek u św. Augustyna, potem u przywoływanego w artykule Eckharta, czy u mistyków hiszpańskich. Także heterodoksyjnie u reformatorów protestanckich według klucza intelektu-

<sup>3</sup> Zob. E. Kantorowicz, *Dwa ciała króla*.

*Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, przeł. M. Michalski i A. Krawiec, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.

<sup>4</sup> Przypadek Dantego rozpatrywałem w tekście *O wyższości własnej chwały nad prawdą, albo rządzą nami bękarty Dantego*, „Frona” 61/2011.

<sup>5</sup> F. Hunia, *Grzech redukcjonizmu a śmierć Boga*, „Znak” nr 708, maj 2014, s. 7.

<sup>6</sup> K. Loewith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia*, przeł.

J. Marzęcki, ANTYK, Kęty 2002, s. 177-185.

alnego przedstawionego powyżej. U takich XX-wiecznych autorów jak Cullmann czy Bultmann<sup>6</sup> – w ich laicyzującym spojrzeniu na instytucje wiary, Kościół i wspólnoty kościelne, w którym Bóg i człowiek znajdują się na odległych kontynentach, realizuje się przewrotnie właśnie zasada mistyczna – indywidualizm, niekonfesyjność, mniej lub bardziej podkreślany millenaryzm. Głównymi jej praktycznymi elementami są indywidualna lektura i interpretacja Pisma Świętego jako nienaruszalnego (choć poddanego egzegezie lub potocznemu znaczeniu słów) Słowa Bożego, będącego wykładnią Prawdy niezależnie od własnej tradycji Kościoła.

Swoistym rodzajem „mistyki społecznej” była XX wieczna wizja „nowej cywilizacji chrześcijańskiej” zaproponowana przez Jacquesa Maritaina, przekonanego, że świat stanie się bardziej chrześcijański, jeśli tylko chrześcijanie przestaną wprost i skutecznie (rozumnie) o to zabiegać, a poświęcą się jedynie „środkom ubogim”, czyli modlitwie, a w praktyce politycznej i społecznej nie będą chcieli niczego więcej niż świecki pragmatyzm. W swojej strukturze wizja ta jest odwzorowaniem dualizmu spraw bożych i ludzkich. W praktycznych konsekwencjach okazało się, że ten rodzaj „mistyki społecznej” nie jest nowym sposobem na budowanie cywilizacji chrześcijańskiej w czasach demokracji, ale metodą zaangażowania chrześcijan w zupełnie inną cywilizację.

Niestety, idąc obraną drogą (mistyki kontrującej religijnemu rozum), Hunia konsekwentnie zastępuje jeden dualizm drugim, a właściwie zajmuje po prostu jedno z dwóch stanowisk w fałszywym sporze toczącym nowożytność. Podobnie jak przed nim robili to wspomniani powyżej autorzy. Dualizm Stwórcy i stworzenia zastępuje dualizmem mistyki i tradycji, czyli w tym wypadku „doświadczenia wewnętrznego” i racjonalności reprezentowanej przez Tradycję. Tradycja w Kościele nie jest bowiem wyrazem przypadkowych nawyków – w żadnej kulturze ostatecznie tak nie jest – tylko rozumności i łaski. Obrazowanie tradycji jako czegoś irracjonalnego to fałszywy ślad pozostawiony nam w spadku przez Oświecenie mylące tradycję i zabobon.

W perspektywie analiz, jakich autor dokonał w tekście, trzeba dojść do wniosku, że to samo zastąpił on tym samym. Bóg jest bowiem u Huni, jak już zaznaczyłem, znakiem „doświadczenia wewnętrznego” i mistyki, a oddzielony od niego świat, czysto

ludzka, sekularną i fałszywą rozumnością, tradycją – czyli rozumnością *par excellence*. W tej perspektywie rozumiemy, że tradycja i rozumność są dla autora *implicite* jedynie szeregiem błędnych i tymczasowych twierdzeń wobec wieczności nadprzyrodzoneości, wobec Boga, z którym nic wspólnego nie mają. Trudno nie zobaczyć w tym błędu, który właśnie chciało się oskarżyć i porzucić.

Problem ten można było przewidzieć jednak już wcześniej – odwołanie do mistyki jest w naszych okolicznościach historycznych niczym innym jak odwołaniem do nowoczesnej, *nomen omen*, tradycji *devotio moderna*, czyli pobożności indywidualnej, osobistej, wewnętrznej. Jej protoplastami byli choćby Tomasz a Kempis i Mistrz Eckhart, świadkowie rozpadającego się świata wieków średnich. W prawowiernej mistyce katolickiej nigdy jednak nie doszło do rozerwania rozumu i doświadczenia wewnętrznego. Czy będziemy czytać *Wyznania*, czy *Drogę na Górę Karmel*, znajdziemy tam także zasadniczy wykład klasycznej rozumności. Szczególnie jednak komentatorzy Eckharta przywoływani przez Hunię tego nie proponują. Co więcej „doświadczenie wewnętrzne” oderwane od tradycji zamiast głosem nadprzyrodzoneości staje się jedynie lustrem procesów psychologicznych i historycznych. W takiej sytuacji główny argument za mistyką jako lekarstwem upada.

Ucieczka w monizm jest zatem po raz kolejny wyborem jednej ze stron w nowożytnym sporze, gdzie dualizm próbuje się zastąpić fuzją, zmieszeniem przyrodzonego i nadprzyrodzonego, co ostatecznie kończy się zniszczeniem jednego lub drugiego i kolejną porażką rozumu, ale i religii popadającej właśnie wtedy w zaboron. Przykład takich fałszywych ścieżek znajdziemy w komentarzu Aloisa M. Haasa, który pojawia się w tekście:

Czym tedy się różni Bóg od wszelkiego stworzenia, skoro będąc bytem, jest nim? On różni się od wszelkiego stworzenia tym, że nie różni się odeń niczym. Które ze stworzeń mogłoby powiedzieć, że nie różni niczym od wszelkiego stworzenia? Tylko Bóg<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Cytat za F. Hunia, *tamże*, s. 9.

Z tekstem Fryderyka Huni, jak się zdaje, jest jeszcze jeden kłopot, który można określić jako metodologiczny anachronizm. Także

z tej metodologii wynika niemożność przezwyciężenia kryzysu nowożytności. Dziś rozumiemy, że również mistyka, jako tekst, jest *tradycją* i jeśli komunikuje nam Boga, to w formie zapośredniczonej. Nie ma samej mistyki i samego rozumu, jest za to hermeneutyka, w której swój udział ma Objawienie przychodzące do nas z zewnątrz a nie wewnątrz. Sama hermeneutyka znajduje swoje osadzenie w tradycji myśli filozoficznej, ale będąc współczesnym narzędziem intelektualnym wspiera restytucję tradycji jako zasadniczego kontekstu dla prawdy i ludzkiego życia. Do tej Hermeneutyki-Tradycji, będącej obrazem obiektywnej rzeczywistości, podczipione są nasze indywidualne przeżycia, także te mistyczne (czy to „uczuciowe”, czy „spekulatywne”).

Poza nią stają się one jedynie, o czym już wspomnieliśmy, łatwymi do sterowania poruszeniami jaźni, niestabilnymi wobec elementarnych prawd wiary i moralności, a przez to łatwo ulegają siłom światowości – determinizmowi ducha czasu.

Wobec niemożności przezwyciężenia trudności wynikających z dwoistości Boga i świata, ale bez radykalnego dualizmu, Hunia proponuje coś zupełnie obcego chrześcijaństwu. Tego uczą go choćby współcześni interpretatorzy Mistra Eckharta, narzucający mu narrację panteistyczną, pozorującą zachowanie różnicy pomiędzy Bogiem a światem. Panteizm (podobnie jak opisany powyżej rodzaj mistycyzmu) jest zaś lustrzanym odbiciem sekularyzmu, zawiązującym z nim zasadniczą wspólnotę. Panteizm i sekularyzm zgadzają się przeciw w kwestii istnienia Boga: tak naprawdę istnieje dla nich tylko świat. Tak dowiedzione zdanie jest wystarczającą legitymizacją liberalizmu politycznego i zasadniczym przesłaniem teologii zaadaptowanej politycznie przez sekularyzm.

### **Teologia apofatyczna**

Powyższe uwagi wymagają uzupełnienia. Wykorzystywanie tradycji mistycznej, istniejącej w dziedzictwie chrześcijańskim, do tworzenia modelu religii zaadaptowanej jest powszechne w niektórych kręgach intelektualnych. Umożliwia skonstruowanie typu idealnego „religii autentycznej” jako religii w istocie beztreściowej, odwołującej się do uczucia jedności świata i bóstwa.

Oprócz mistycyzmu jest jeszcze drugi aspekt teologiczny, który zawiera się w tego typu konstrukcjach i uzupełnia aspekt pierw-

szy. Co więcej jawi się on jako probierz głębi teologicznej i znak odróżniający od zwykłego „religijnego obskurantyzmu”. Chodzi tu o teologię apofatyczną, czyli „negatywną” drogę poznania Boga skupiającą się nie na jego przymiotach, ale porzuceniu obrazów, symboli czy pojęć abstrakcyjnych. Nie chodzi tu jednak o mistrzów apofatyki chrześcijańskiej, ale o pewnego rodzaju nowoczesne odwołania do tej tradycji. Interpretuje się ją w sposób skrajny, by potem ten specyficzny konstrukt osadzić niczym wirus w ramach religii prawdziwej. W efekcie działania wirusa idolatrią może stać się skupianie się na poszczególnych i konkretnych prawdach wiary, czy praktykach pobożnych. To w gruncie rzeczy sekularne, a jedynie para-religijne narzędzie nie oszczędza także samej Ewangelii – w imię walki z idolami podważa zawarty w tradycji wiary sens wydarzeń (a nawet same wydarzenia) takich jak Zwiastowanie, czy Zmartwychwstanie<sup>8</sup>.

Niezależnie zatem od częściowej prawdy zawartej w twierdzeniach radykalnego apofatyizmu skłania on do porzucenia prawdziwego Boga, czy historii zbawienia mających jawić się jako idole – znaki zasłaniające. Trzeba zapytać co zasłaniające? Można mieć obawę, że nicość lub polityczną władzę. Radykalizm sekularnego apofatyizmu jest bliski co do zasady radykalizmowi innych zasad takich jak „samo Pismo”, czy właśnie „sama mistyka” – odrzuca nadrzędną rolę Objawienia (Pisma i Tradycji) oraz konieczność włączenia się w nią. Praktycznie zatem jedynym w tej optyce lekarstwem chroniącym przed idolatrią jest ciągła religijna ruchliwość. Dlaczego? Ponieważ prawdy wiary są tu tylko rodzajem złudzenia, przed którym wciąż trzeba uciekać. Bardziej niż źródłem kontemplacji są okazją do idolatrii.

„Droga apofatyczna” osłabia jeszcze mocniej zakorzenienie doświadczenia „mistycznego” w Tradycji, co ułatwia porzucenie pozytywnego wymiaru religii lub też jego realność na rzecz postrzegania w nim jedynie ludzkich nawyków i zabobonów, czyli bliskiej okazji do bałwochwalstwa. Takie negatywne odczytywanie historyczności i doczesności zwykle pojawia się, gdy religijność otrzymuje jedynie jeden punkt odniesienia (Pismo, mistyka).

Pozornie dwie te drogi (mystyka i apofatyka) mają służyć przede wszystkim pogłębieniu wiary chrześcijańskiej. Jak widzimy, jednak

<sup>8</sup> Zob. *Obrazy Boga, debata*  
*Znaku*, „Znak” nr 708.

wcale jej nie pogłębiają, ale ją odrealniają i pozwalają porzucić dla zaangażowania się w świat lub porzucić świat dla poszukiwań religijnych. Wszystko to czyni jednostka praktycznie oderwana od Kościoła – już wykorzeniona wchodząca do obcej, nie katolickiej cywilizacji. Przyjęta opcja zależy od tego, co uznamy za złudzenie. Zarówno „mistyka”, jak i „teologia apofatyczna” rzucają fundamentalne oskarżenie wobec rozumu jako pierwszej przyczyny błędów naszego poznania. Odrzucenie mediacji rozumu prowadzi do zaprzeczenia jakiegoś wymiaru rzeczywistości. Zarzucanie rozumowi, zanurzonemu w świecie, zasadniczego agnostycyzmu prowadzić będzie raczej do zachęty całkowitego oderwania się od świata w celu osiągnięcia oświecenia z równoczesnym całkowicie instrumentalnym traktowaniem doczesności.

Oznacza to, że tak proponowany model religijności (oczywiście trzeba podkreślić, że mamy do czynienia z rodzajem typu idealnego) oddaje realny świat w ręce innych zupełnie typów racjonalności, które nie są zainteresowane mistycznym oczyszczeniem umysłu, ale zaprowadzaniem realnych porządków społecznych na ziemi, w państwach i wspólnotach.

Z tej perspektywy „teologia apofatyczna i mistyczna” jest idealnym rozwiązaniem dla żywiołów politycznych działających w oparciu o zupełnie inny *modus vivendi* niż prawdziwa religia. Ideałem politycznym liberalizmu jest wyprowadzić religię z tego świata. Religia katolicka wyrażająca się w pozytywnych kategoriach jest religią budującą własną racjonalność i uporządkowanie świata stanowiące konkurencję dla żywiołów politycznych w całym obszarze ludzkiego życia. Ta konkurencyjność jest gwarantem wolności politycznej i prywatnej osób, ale także mobilizacją do budowania państwa respektującego sprawiedliwość. Odcięcie religijności od związków z tym światem (jak odcięcie natury i łaski lub ich pomieszenie) jest warunkiem adaptacji religijnej w państwie modelu nowoczesnego skłaniającego się ku mechanicznej totalności. Zatem zarówno mistyka, jak i teologia apofatyczna, gdy traktowane są przez teologów w podobny sposób, co zasada *sola Scriptura* przez Lutra i jego następców, stają się przede wszystkim rodzajem teologii politycznej (mitologii) doskonale współgrającej z liberalnym postulatem prywatyzacji religijności.

## Sumienie

Zmieńmy nieco ideowy entourage. To, co działo się nie tak dawno wokół osoby prof. Chazana i klauzuli sumienia, jest swoistym potwierdzeniem przewrotności „kultury liberalnej” w jej dominującym kształcie. Przewrotność tę widzieliśmy we fragmentach poświęconych mistyce i teologii apofatycznej, które jednak miały charakter mocno teoretyczny (co nie znaczy, że nie przekładają się na praktyczne życie ludzi). Spójrzmy jednak w procesy naszego życia społecznego. Dodam zastrzeżenie – słowo „liberalizm” trzeba wziąć tu w cudzysłów – nie ze względu na konieczną obronę dobrego imienia doktryny i jej wyznawców, ale dlatego, że z wielkim trudem oddaje ona to, co zamierza przekazać.

Choć wolność indywidualna jest dziś tym, co wysławia się ponad wszelkie inne wartości i wydaje się być ona podstawą stosunków społecznych, złudzeniem pozostaje możliwość zbudowania na niej społeczeństwa. Wolność indywidualna, w rozumieniu liberalnym traktowanym jako oczywistość, to możliwość bycia czymkolwiek i robienia czegokolwiek. W gruncie rzeczy, społeczeństwo „liberalne”, nie posiadając żadnych wartości pozytywnych („społeczeństwo apofatyczne”), musi siłą rzeczy zajmować się nieskończonym tworzeniem kolejnych, opartych na konsensusie regulacji prawnych, czyli narzędzi przymusu. Oznacza to przyznawanie coraz szerszych praw grupom i jednostkom bez weryfikacji oznaczonych przez nie tożsamości. Utopia liberalna jest zatem gigantyczną konstrukcją prawno-biurokratyczną, nieustannie ustanawiającą wolność przy pomocy coraz bardziej drobiazgowych restrykcji prawnych a jednocześnie zapewniającą nieustanną ruchliwość chroniącą od „idolatrii”, za którą będzie uznania każda scalająca społecznie narracja. „Idolem” jest zagrożenie ideologiczne mówiąc prosto.

Tyle mówi nam utopijna opowieść samych liberałów, którą znajdziemy w opasłych tomach takich nauczycieli współczesnego „liberalizmu” jak choćby John Rawls.

Za podaną powyżej w skrócie opowieścią kryje się jednak inna. Nie chodzi o „idola”, czy ideologię, sprawa jest znacznie szersza. „Liberalizm” nie cierpi polityki. Polityka bowiem to konflikt, ucieranie racji, a nawet pod powierzchnią odrażających nieraz zmagających – spór o to, czym jest prawdziwe i dobre społeczeństwo.



Liberalnym ideałem jest zastąpienie polityki zarządzaniem, administracją, władzą prawników.

Tutaj też liberalizm spotyka się z prawdą, której nie chce znać – nowoczesność, z której się urodził wcale nie kocha wolności ludzkiej, nowoczesność kocha władzę absolutną – sama pragnie być idolem. Władza nowoczesna nie cierpi polityki, za to kocha administrację i biurokrację – ponieważ wobec władzy administracyjnej nie można dochodzić żadnych praw i nie liczą się też żadne sumienia, o których prawa zawsze można się dopominać w społeczeństwie politycznym. Czyli także – katolickim. Polityka podobnie jak religia jest źródłem wolności w ustroju społecznym.

PozwólmY sobie na pewien zwrot. Wiele razy można było słyszeć, że Kościół nie ceni sumienia tylko władzę, że sumienie jest najwyższą instancją „liberalnych” społeczeństw. To tylko wybieg. W realnym życiu trudno sobie wyobrazić większego wroga sumienia niż współczesny „liberalizm”, który kamufluje żądze nieograniczonej władzy przez dopuszczanie „swobód obyczajowych”, czy „zabijania nienarodzonych”, itp. Ludzie pozbawieni cnót, lokujący swoją religijność poza światem, godzący się na odseparowanie nadprzyrodzonego i przyrodzonego („mistycy” i „apofatycy”) są najbardziej plastycznym narzędziem w rękach takiej władzy, a gniew ich wyrzutów sumienia jeszcze straszniejszą bronią – są oni fanatykami władzy usprawiedliwiającej ich własną nieprawość. Nie ma prawa do posiadania sumienia ktoś, kto nie idzie ich drogą i publicznie przeciwstawia się złu, które liberalizm okrywa „zbawiennym płaszczem prywatności” (która jest rodzajem „pozaświatowości”). Tam gdzie wszystko jest prywatne, nic nie może być osądzone, a największą transgresją społeczną staje właśnie wywołanie wyrzutów sumienia. Wyrzuty sumienia to przypomnienie sobie, że czyny można rozumnie osądzić, że należą one do realnego świata, który istnieje i nie jest tylko złudzeniem. Podobnie jak i Bóg.

### **Hipokryzja**

Kolejne odsłony represji wobec prof. Chazana – nie tylko medialnych, ale i służbowych, mogły skłonić do zastanowienia nad innym jeszcze elementami rzeczywistości, w której żyjemy i którą określamy mianem liberalnej. Moglibyśmy użyć innych słów, jed-

nak skoro ideał „demokracji liberalnej” jest współcześnie niewątpliwie dla wielu rodzajem wyobrażenia „królestwa niebieskiego”, można zostać przy tym określeniu.

W świecie kultury liberalnej często mówi się o hipokryzji – hipokrytą jest prof. Bogdan Chazan, który nie chce maczać palców w zabijaniu nienarodzonych, hipokrytami są katolicy, którzy chcą prawnej ochrony życia. Dlaczego? Bo przecież i tak się zabija, a ten, kto się temu sprzeciwia, zachęca do praktykowania cnót w świecie podłości. Czym zatem jest hipokryzja? W bardziej klasycznych formach liberalizmu niż ta dzisiejsza, hipokryzja sama była czymś w rodzaju „cnoty” społecznej, hołdem jaki występek składa publicznie cnotcie (już bez cudzysłowu). W gruncie rzeczy hipokryzja jest zsekularyzowanym przekonaniem o grzeszności natury ludzkiej i równoczesnej konieczności publicznego głoszenia ideału prawd moralnych. Skoro jednak liberalizm sam był i jest w swojej istocie sekularny, zatem wykluczając chrześcijańską ekspiację oraz odkupienie duszy, musiał uznać za nieodwracalną (naturalną) podłość naszego życia i postępowania. Cnota zaś miała stanowić jedynie fasadę życia publicznego. Tyle historii idei.

Liberalizm dzisiejszy ten rodzaj hipokryzji, jak jemu samemu się zdaje, odrzuca – być może właśnie jako pozostałość chrześcijańską. Przejął on ze spuścizny romantycznej (tej nieliberalnej) przekonanie, że hipokryzja to najgorszy rodzaj wady, jaki może społecznie zaistnieć – występujący przeciw ideałowi autentyczności. Najgorsze bowiem jest to, że człowiek, który jest z natury podły (i to jest w nim autentyczne), może głosić coś, co tę podłość przekracza. Liberalny sąd o hipokryzji, jak się zdaje, zmienił swoje znaczenie w kierunku hipokryzji, jaką Pan Jezus zarzucał faryzeuszom. Mówił On im, że nie chcą dźwigać ciężarów, które sami nakładają na innych. Ta prosta analogia i zmiana sensu hipokryzji stawia w pozycji faryzeuszów dzisiejszych katolików, czy obrońców moralności publicznej. Można dodać – nic szczególnie nowego – to stara tradycja ruchów reformacyjnych. Czy to nie oznacza, że zanika zasadniczy dla liberalizmu podział na sferę prywatną i publiczną, a zatem liberalizm staje się przymusem podłości?

Częściowo tak – a jednak „cnota” hipokryzji wygląda na zupełnie pierwotną zasadę liberalizmu (nawet gdy jest wprost odrzućcana i przenoszona na innych jako stygmat), a ta wymaga owej

swoistej dwoistości występku i cnoty (czyli *de facto* ideału, z którego realizacji człowiek jest zwolniony z powodu swojej żałosnej natury). Proste spojrzenie stawia przed nami inwersję liberalizmu klasycznego – to moralność chrześcijańska jest teraz występkiem praktykowanym prywatnie, a który publicznie musi złożyć hołd mieszczańskiej moralności opierającej się na pochwalę tego co kiedyś uważano z występkiem. W innym wypadku staje się skandalem.

Ta zmiana ujęcia przestanie tak dziwić, jeśli uświadomimy sobie, że drugą z zasadniczych cnót liberalizmu jest inna zsekularyzowana cnota chrześcijańska – dobroczynność. Sekularyzacja dobroczynności, jej romantyczne wydrążenie, otwiera ją na wszelkie znane nam z analizy socjologicznej wpływy sił kapitału ekonomicznego i politycznego. I tak dobroczynnością może stać się aborcja, czy eutanazja, a mrokiem szaleństwa sprzeciw wobec nich – wszystko zależy jakim typem racjonalności/duchowości ją wypełnimy. Tak właśnie wygląda dzisiejsze dziedzictwo romantyzmu wyciętego z towarzyszącego mu jeszcze w XIX wieku chrześcijaństwa – czasem trwającego jedynie w formie zredukowanej moralności, ale ratującego przed zwrotem ku bożkom – narodu, chleba, władzy, ego, etc.

Warto przyjrzeć się temu dokładniej. Znaczna część argumentacji liberalnej skierowanej przeciw katolikom odwołuje się do argumentacji quasi-teologicznej – właśnie w kluczu oskarżenia faryzeuszów. Pomimo pewnego przesunięcia znaczeniowego nie znika tu struktura hipokryzji, która pyszni się sobą jako cnotą. Czy nie słyszymy często: „My, chociaż nie jesteśmy święci, mamy więcej miłosierdzia niż rygorysty, niż katolicy. Czy nie jest ewangeliczne być bardziej wyrozumiałymi dla ludzi?”. Tu leży przyczyna tak wielkiej popularności papieskiego „Kim jestem, by sądzić?”. Tak mogłoby brzmieć wyznanie katolickiego „występku” oddającego hołd liberalnym porządkom. Wyrozumiałość jest tu w samym centrum odczytania ewangelicznego przesłania, ponieważ pozwala zachowywać pozory – w gruncie rzeczy prywatnej – religijności, a „czynić co dyktuje natura”. Skoro ta nic nie dyktuje (a tak ujmuję „naturę” mentalność nowożytna), można oddać się w niewolę sił, władz i żądz pod płaszczykiem wolności. Oczywiście te postchrześcijańskie struktury są tylko na pokaz – są rykoszetem dawnego liberalizmu i jego protestantyzmu/antyka-

tolicyzmu. Jedno się nie zmienia – prywatnie, i dawni, i dzisiejsi liberałowie hołdują takiemu chrześcijaństwu, które jest im samym posłuszne. Miarą cnoty, jaką wyznają, jest podłość ludzkiej natury, którą głoszą nazywając ją dobrą. W splocie tych tendencji znalazł się prof. Chazan nie chcąc traktować aborcji jako „świadczania medycznego”.

### **Ciało**

Na koniec warto zająć się ciałem. Oprócz religii, sumienia czy polityki nowoczesny liberalizm nie może znieść ciała. Znow jak gdyby na przekór potocznym przekonaniom, że ciało jest problemem chrześcijaństwa. Jeśli zaś pojawia się ciało, pojawia się także gnostycyzm. Gnostycyzm w świecie liberalnym jest obecny praktycznie wszędzie. Tak trzeba powiedzieć, ale nie brzmi to zbyt dobrze, ponieważ wygląda na mdły mistycyzm, który nie mówi nam nic i nie nadaje się do żadnej diagnozy, żadnej analizy z historii idei, czy filozofii polityki. Być może jednak sytuacja nie jest aż tak zła, na jaką wygląda. Fabrice Hadjadj, posługujący się nawiązaniem do gnostycyzmu w swoich diagnozach kondycji ludzkiej pisze o tym tak:

Gnostycyzm to mgławica, która mieści w sobie nurty tak różne, jak gnoza Maniego, Marcjona czy Karpokratesa. Już sama nazwa jest kłamliwa, ponieważ wiedza gnostycycka nie jest wiedzą prawdziwą. Ta plastyczność pojęcia prawdopodobnie jest jego słabością, gdyż nieuchronnie prowadzi do niejasności. Lecz jest również siłą umożliwiającą nowe podboje. Z jego pomocą możemy zdemaskować powroty starej doktryny wystrojonej w odświeżone łachy. Dawni gnostycy bowiem, nawet gdy prowadzili spory pod różnymi maskami, wyrosli z tej samej zasady: że świat materialny jest dziełem złego demiurga. Z nienawiści do prawdziwego Boga demiurg ten uwięził iskrę naszych dusz w śmiertelnym błocie ciała<sup>9</sup>.

Gdybyśmy spróbowali odpowiedzieć w sposób nowoczesny na pytanie o to, co jest największym problemem gnostyków, odpowiedź brzmiałaby zupełnie podobnie jak i przed wiekami – ciało.

<sup>9</sup> F. Hadjadj, *Głębia płci*.

*Esej o mystyce ciała*,

tłum. M. Grądzka-

-Holvoete, „Christianitas”

52, s. 31.

Ciało ma swą wielką wartość religijną, ale także polityczną, a zatem siłą rzeczy jest liberalnym kłopotem.

To, co określilibyśmy mianem państwa „liberalnego” jest dziś szczególną formą gnostycyzmu. Jest ono, co powtarzamy jak mantrę, liberalne głównie z nazwy, ponieważ stanowi splot przeróżnych wątków i prądów nowoczesnych – zapewne trzeba by je określić po prostu mianem nowoczesnego państw sekularnego. Dla tego państwa ciało bez wątpienia należy do kluczowych kwestii politycznych. „Liberalizm” nie znosi jednak polityki, uważając ją za źródło wszelkich konfliktów, a konflikt traktuje jako zasadnicze zło zagrażające wolności. Skoro zaś nie znosi polityki, nie znosi także ciała – „więzienia duszy”. Można by dodać do tego obrazu, że utopią liberalną nie jest żaden mit organiczny, ale mit maszyny, w którym sprawna biurokracja broni wolności jednostek za pomocą ultranormalizacji<sup>10</sup> – ciągnących się w nieskończoność przepisów i regulacji, mających wykluczyć zaistnienie jakiegokolwiek sytuacji niekontrolowanej, konfliktowej, politycznej – cielesnej, a przez to realne duchowej.

Oczywiście ciało nie jest tylko problemem „liberalizmu” – na inne sposoby spędzało ono sen z oczu komunistom czy narodowym socjalistom. To ciało wciąż krnąbrne, niedoskonałe, uzurpujące sobie prawo do autonomii, postawione przez Boga ponad aniołami, ponad wiedzą (gnozą) czystych i oświeconych. Ciało przede wszystkim jest też źródłem cierpienia – a cierpienia nie da się oddzielić od polityki, dlatego likwidacja cierpienia jest jednym z celów nowożytnego państwa. Państwo ma zabawiać i zbawiać. To, że ciało właśnie obarcza się odpowiedzialnością polityczną za cierpienie, widać w losie ciała określanym przez regulacje dopuszczające aborcję, eutanazję, czy transplantację. Abortuje się zawsze ze względu na miłosierdzie wobec dusz dręczonych paskudnym ciałem – które mogłoby być powodem cierpienia matki lub dziecka. Lepsze jest uwolnienie duszy od ciała niż życie w ciele niedoskonałym. Oto twarz liberalnej mistyki, a nawet apofatyki („Doprawdy nie czynimy z człowieka bożka!”).

Państwa bardziej radykalne w swym gnostycyzmie próbowały też bardziej radykalnie rozwiązać problem ciała, a może nawet – zrobmy krok dalej – mięsa. Ich konsekwencja doprowadza nas jak sądzę do pytania o to czy człowiek, czy ciało w ostatecznym

<sup>10</sup> Por. Człowiek w ultranormalizowanych społeczeństwach staje się problemem. Z o. Serge-Thomasem Bonino rozmawia Piotr Kaznowski, „Christianitas” 52, s. 140-147.

rachunku, może przeżyć nowoczesność, czy nie jest po prostu przeskodą do usunięcia w procesie jej dopełniania. Nasza wyobraźnia, jak sądzę, dość łatwo podsuwa nam możliwości realizacji dziejów już bez udziału ciała. Jej emanacją są nadzieje transhumanistów, ale były nimi też sny zwolenników eugeniki, czy rasizmu.

Z polityką i ciałem nieuchronnie wiąże się też sprawa Boga. Najlepszym z bogów nowożytnych byłby taki, który nie miałby nic wspólnego z ciałem, nie mieszałby się z jego błotem. Bóg mistyków i apofatyków. Wtedy i z ludzkim mięsem można by robić co się żywnie podoba, można by rzeczywiście prowadzić czysto duchowe/idealne życie zabijając, okaleczając ciała – zadając im dowolnie ból i przyjemność. Można by się, żyjąc wzniośle, nie przejmować błotem. Bóg jednak, z niewiadomych dla świata powodów, postanowił stać się ciałem i postanowił mieszać się do polityki. Skoro zaś ciało jest skandalem największym, uniemożliwiającym zaistnienie nowożytnej utopii, razem z ciałem musiał wypaść z gry i Bóg oskarżony o utożsamienie się z tym przekleństwem ludzkiego losu, którego był Stwórcą. Skoro zaś stworzył to zło, musi być nie Bogiem, ale Demiurgiem. Jego wyznawcy i wyznawcy ciała powinni zaś być usunięci – jednak nie na mocy decyzji politycznej, ale przez administracyjne usuwanie źródeł konfliktu – przez „samodoskonalenie nowoczesności”<sup>11</sup>.

Taka też stara się być nasza epoka – niepolityczna, niecielesna, niereligijna – podsumowując: nieludzka.

Bóg gnostyków, jak już wspomnieliśmy, nie ma nic z ciałem wspólnego, z żalem mówią oni, że jest on bogiem słabym, że nic nie może. Dlatego też jest „miłosierny” i pozwala im żyć jak chcą – bez żalu. Wypisz wymaluj bóg liberałów – prawdziwych mistyków i apofatyków. Cóż, prawda to. Akurat tę prawdę widzimy dziś dobrze, gdy nicość nieprzyjaciela jest tak sugestywna, że mało kto w niego wierzy, a wydaje się on prawdziwym Bogiem-nie-idolem, negacja złego przypomina wielu głębię poznania negatywnego – chrześcijańskiej drogi apofatycznej. A jednak nieprzyjaciel pozostaje morskim potworem – Lewiatanem. Nie ma on nic wspólnego z naszymi ciałami, dlatego głosi „wolność obyczajową”, głosi „pro-choice”, głosi „dobłą śmierć” ciała. Daje nam wszystko – liczne krainy świata w zamian za dwa drobiazgi: bezwarunkową służbę i duszę. ■

<sup>11</sup> Por. O. Marquard, *Wątki teodycei w filozofii nowożytnej* [w:] tenże, *Apologia przypadkowości*, tłum. K. Krzemieniowa, Nomos, Warszawa 1994 s. 8-30.