

Jacek Salij

Pozateologiczne interpretacje doktryny o przeznaczeniu

Collectanea Theologica 43/3, 5-22

1973

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez **Muzeum Historii Polski** w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

O. JACEK SALIJ OP. WARSZAWA

**POZATEOLOGICZNE INTERPRETACJE DOKTRYNY
O PRZEZNACZENIU**

To że liczne problemy teologiczne są przedmiotem zainteresowania także innych nauk, stanowi sprawdzian realności tych problemów i jest najlepszą odpowiedzią na doktrynerskie twierdzenia, próbujące odmówić teologii miana nauki. Z drugiej jednak strony trzeba przyznać, że sama teologia izolowała się często od innych nauk i mało interesowała się — chyba że z pozycji apologetycznych — tym, co w innych dziedzinach mówiło się o niektórych jej właściwych problemach. Postawa taka niestety po dziś dzień jest dość rozpowszechniona wśród teologów. Osłabia to nie tylko żywotność naukową teologii — trudno bowiem o prawdziwą żywotność tam, gdzie niedomaga inspirujący krwiobieg idei — ale rzutuje to także na formację nowych kadr Kościoła, którym przekazuje się system dość znacznie wyizolowany od problemów współczesnej kultury. Otwarcie się na interdyscyplinarną komunikację i współpracę, konfrontacja zagadnień teologicznych z problemami i rozwiązaniami humanistyki współczesnej, wydaje się niezbędnym warunkiem, jeśli chcemy zapewnić teologii rangę pełnoprawnej nauki i jeśli zależy nam na tym, aby swoją służbę w dziele zbawienia pełniła dobrze.

W artykule chcę przedstawić kilka oryginalnych ujęć problemu przeznaczenia, jakie zaproponowano na gruncie nauk pozateologicznych. Najślynniejsza jest teza Maxa Webera, przedstawiona w jego dziele o wpływie duchowości protestanckiej na powstanie kapitalizmu¹. Teza ta była przedmiotem szerokiej dyskusji i ulegała istotnym poprawkom i dopowiedzeniom, wykazała się ponadto rzadko spotykaną siłą inspirowania nowych ujęć. Toteż problematyka z nią związana stanowi dziś prawdziwy gąszcz, którego opis i uporządkowanie wymagałoby pracy znacznie przekraczającej ramy niniejszego artykułu. Tutaj przedstawimy jedynie w najogólniejszym zarysie wskazany przez Webera kierunek refleksji nad prawdą o przeznaczeniu, i to raczej z dystansu, jaki daje nam sie-

¹ M. Weber, *Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus*, Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 2(1905) 1—54; 3(1905) 1—110.

demdziesiąt już prawie lat od pojawienia się jego tezy. Zrelacjonujemy ponadto interpretację problemu przeznaczenia u Ericha Fromma, która wykazuje wprawdzie wpływy weberowskie, ale zasługuje na specjalną uwagę ze względu na inną płaszczyznę, na której problem ten jest badany (Fromm zajmuje się przede wszystkim aspektem psychologicznym) oraz ze względu na ściśle powiązania tej interpretacji z oryginalną antropologią tego myśliciela. Wspomnimy również o koncepcji Rudolfa Otto, która jak się zdaje powstała zupełnie niezależnie od tradycji weberowskiej.

Niezmiernie interesujące światło rzuca ponadto na problem przeznaczenia religioznawstwo porównawcze. Istotne różnice w ujmowaniu tego problemu w różnych religiach zdają się bowiem ściśle uwarunkowane odmiennymi koncepcjami powstania świata i genezy zła. Na uwagę zasługuje również symbolika związana z tym problemem². Problematykę tę jednak odkładamy do innego artykułu, tutaj interesują nas jedynie zagadnienia związane z chrześcijańskimi koncepcjami problemu przeznaczenia.

Artykuł ma charakter informacyjny, oceny wyraża jedynie minimalnie. Inny charakter będą miały jedynie uwagi końcowe. Termin „interpretacje pozateologiczne”, użyty w tytule, oznacza jedynie, że powstały one w naukach innych niż teologia i bez bezpośredniego zaangażowania w służbę zbawienia, nie oznacza natomiast jakoby były formułowane w opozycji do teologii czy jej metod.

Rudolf Otto: doktryna o przeznaczeniu jako „czysty ideogram”

W swoim epokowym dziele na temat przeżycia religijnego R. Otto zajmuje się problemem przeznaczenia ubocznie, niemniej dość obszernie³. Mianowicie prawda o przeznaczeniu interesuje go jako konkretne potwierdzenie jego podstawowej tezy, iż przeżycie religijne jest organicznym powiązaniem elementów racjonalnych i irracjonalnych. Jakkolwiek w różnych religiach wzajemne proporcje obu tych elementów kształtują się rozmaicie, niemniej oba należą do istoty przeżycia *sacrum*. Nadmierna racjonalizacja pojęć religijnych odbiera przeżyciu religijnemu właściwą mu głębię, irracjonalne podłoże jest bowiem dla elementów racjonalnych konieczną glebą, z której czerpią one soki żywotne. Z kolei niedostatek elementu racjonalnego pozbawia pojęcia i przeżycia religijne ich zwią-

² Por. np. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966, 181n, paragraf p.t. *Księżyc a przeznaczenie*.

³ R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau 1917; tł. polskie: *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*. Warszawa 1968. Problemowi przeznaczenia poświęcony jest zwłaszcza rozdział trzynasty: *Numinum w Nowym Testamencie*.

ku z wartościami etycznymi. Otóż zdaniem R. Otto nauka o przeznaczeniu jest w chrześcijańskim pojęciu Boga elementem irracjonalnym, stanowiącym szczęśliwe uzupełnienie obrazu Boga jako źródła i gwaranta dobra, sprawiedliwości, miłości. Przy czym — twierdzi niemiecki uczony — teologia, nie rozumiejąc irracjonalnego pierwiastka w religii, nieustannie próbuje racjonalizować naukę o przeznaczeniu, co prowadzi do jej spłycenia lub nawet do wypaczenia pojęć o Bogu.

W nauce o przeznaczeniu, mówi R. Otto, zawierają się dwa różne problemy: problem wybrania oraz predestynacji właściwej. Są to nie tyle dwa uzupełniające się aspekty, co całkiem różne problemy, wynikające z odrębnych źródeł. „Pojęcie wybrania, a mianowicie pojęcie tego, że się jest wybranym i przewidzianym przez Boga do zbawienia, wynika bezpośrednio jako wyraz religijnego przeżycia łaski. Człowiek obdarzony łaską, przypatrując się samemu sobie, w coraz większym stopniu rozpoznaje i czuje, że nie własnym wysiłkiem czy staraniem stał się tym, czym jest, lecz że bez jego woli i jego możliwości została mu udzielona łaska, że ogarnia go, wie dzie i prowadzi. I nawet najbardziej jego własne postanowienia i przyzwolenia stają się dla niego czymś, co raczej przeżył, niż tym, co uczynił. Przed każdym własnym czynem dostrzega on starania i wybór działającej zbawczej miłości i uznaje nad sobą wieczne postanowienie łaski, które właśnie jest przewidywaniem” (s. 123).

Niewystarczające są czysto psychologiczne wyjaśnienia religijnego przeżycia wybrania⁴. Powiedzieć, że przeżycie wybrania powstaje na skutek stłumienia świadomości swojego własnego działania i przypisania go Bogu, byłoby nieuprawnioną racjonalizacją. Podobnie nieuzasadnione byłoby wnioskowanie teologiczne, że wybranie niektórych do zbawienia implikuje, iż pozostali są odrzuceni. Niesłuszne jest również rozumowanie, jakoby fakt wybrania znosił lub zmniejszał wolność człowieka. Przeżycie wybrania bowiem dokonuje się na płaszczyźnie irracjonalnej i jakiegokolwiek racjonalne wyjaśnianie wypacza je. W swojej istocie pojęcie wybrania jest czystym ideogramem, wyrażającym świadomość człowieka religijnego, że zbawienie jest całkowitym darem Bożym.

Przez predestynację właściwą Otto rozumie to, o czym pisze św. Paweł w Rz 9, 18: Bóg „lituje się, nad kim chce, i zatwardziałym czyni, kogo chce”, przy czym zdanie to rozumie raczej w interpretacji kalwińskiej (*praedestinatio ambigua*), niż katolickiej. Również wiara w przeznaczenie właściwe dotyczy sfery irracjonalnej

⁴ Otto nie jest zbyt pedantyczny w używanej terminologii i mówi po prostu o wybraniu, o przeznaczeniu. Ale jak wynika z zasadniczej koncepcji całego dzieła, interesuje go nie fakt, rzeczywistość wybrania czy przeznaczenia, ale pojęcie o wybraniu i przeznaczeniu, uzewnętrzniające się zwłaszcza w przeżyciu religijnym.

w przeżyciu bóstwa. Prawdy o przeznaczeniu nie należy więc pojmować w sensie dosłownym, bo oznaczałoby to jej racjonalizację, podczas gdy ona z swojej istoty jest jedynie znakiem czegoś irracjonalnego. Konsekwentnie z nauki o predestynacji nie mamy prawa wnioskować czegokolwiek na temat rzekomej niesprawiedliwości czy arbitralności Boga, nieporozumieniem są również próby harmonizowania jej z prawdą o wolności człowieka, bo ona w niczym nie kwestionuje ani naszej wolności, ani dobroci i sprawiedliwości Boga. „Jako taka jest ona (prawda o predestynacji) próbą pojęciowego wyrażenia czegoś, co w gruncie rzeczy nie daje się wyrazić w pojęciach. Występuje jako tajemnicza nazwa znacząca, jako ideograficzne wskazanie na absolutnie irracjonalny pierwotny stosunek między stwórcą a stworzeniem, który zarazem jest całkowicie ateoretyczny i dlatego nie może być wciągnięty w zakres racjonalnych teorii woli i jej ewentualnej wolności czy braku wolności, jako wskazanie na punkt, który leży w nieskończoności, jest ona całkowicie niezbędna i ma swoje pełne usprawiedliwienie. Staje się jednak zarazem największą niesprawiedliwością (*summa injuria*), kiedy się zapomina o tym, że ona tylko coś przypomina, na coś wskazuje, i kiedy zamiast za ideogram bierze się ją za właściwe pojęcie, do którego można dorobić całą teorię. Staje się ona wtedy dla religii racjonalnej, takiej jak chrześcijaństwo, wręcz zgubna i niezdolna i wówczas usiłuje się ją przez różne wykrętne sztuczki uczynić nieszkodliwą” (s. 127n).

Szczególnie zżyma się Otto na filozoficzne i psychologiczne interpretacje, wyjaśniające prawdę o przeznaczeniu naturalnym zdeteterminowaniem człowieka. „Nie można sobie wyobrazić bardziej apokryficznej spekulacji, większego fałszowania pojęć religijnych... w rzeczywistości oznacza (to) całkowite wyeliminowanie pojęcia samej predystancji” (s. 123). Ale te nowożytnie — ciągnące się od Leibniza i Spinozy poprzez Schleiermachera — próby pozbawienia prawdy o przeznaczeniu jej sensu religijnego są jedynie ukoronowaniem długiej racjonalizującej tradycji, jaka — zdaniem wrocławskiego uczonego — panuje w teologii chrześcijaństwa zachodniego już od czasów św. Augustyna. „Prowadzące na manowce poplątanie religijnego pojęcia predestynacji z racjonalnymi, empiryczno-psychologicznymi teoriami woli, ciągnie się od Augustyna poprzez całą scholastykę i dopuścił się go nawet Lutetw swym „najzarliwszym” pisemku *De servo arbitrio* z wielką szkodą dla swoich własnych pojęć religijnych” (s. 226).

Jaki, w ujęciu R. Otto, jest religijny sens prawdy o przeznaczeniu? Jako racjonalnie wyrażony znak czegoś irracjonalnego, prawda o przeznaczeniu wskazuje na nieskończoność, niepojętość i całkowitą inność Boga w stosunku do człowieka. Wiara, że postanowienie Boże spełnia się, a zarazem wolność człowieka nie zostaje przez

to w niczym naruszona, nie ma w sobie nic nie logicznego; wyraża jedynie, że wolność człowieka — jakkolwiek prawdziwa i rzeczywistość — jest jedynie słabym cieniem w zestawieniu z wolnością Boga. O doskonałości Boga nie jesteśmy w stanie niczego powiedzieć, wiemy tylko, że jest zupełnie inna i nieskończenie przewyższa wartości ludzkie. Dlatego aby mówić o tym, musimy się uciec do zdań, które nie wyrażają, ale jedynie wskazują prawdę o Bogu. „Predestynacja jest niczym innym, jak ideogramem spotęgowanego uczucia zależności stworzenia” (s. 126). Podobną rolę spełnia np. nauka o gniewie Bożym, zwłaszcza jeśli pojmuje się go jako coś zagadkowego, nieprzewidywalnego czy nawet despotycznego (s. 47), albo głęboko zakorzeniona w chrześcijaństwie tradycja deprecjonowania spraw ciała, która nie jest bynajmniej wynikiem wpływów manicheizmu, ale wyraża uczucie numinotyczne, powstałe w wyniku porównania rzeczywistości ziemskiej z tym co boskie (s. 128).

Nie wdając się w szczegółową ocenę ujęcia R. Otto, zwróćmy jedynie uwagę na ewidentną zależność jego wizji od protestanckiej tezy o zasadniczej niepoznawalności Boga, fundamentalnym braku łączności między światem natury a sferą boskości⁵. Na gruncie teologii katolickiej, która bazuje na bardziej optymistycznej ocenie wartości natury ludzkiej po upadku i konsekwentnie głosi możliwość częściowego poznania Boga dzięki zasadzie analogii bytu, radykalne wyodrębnianie pierwiastka racjonalnego i irracjonalnego w prawidłowym przeżyciu religijnym byłoby czymś nie do pomyślenia. Z drugiej jednak strony, zasadnicza idea przedstawionej wyżej interpretacji prawdy o przeznaczeniu wydaje się słuszna i uwolnienie jej od uwikłania w odrzucaną przez nas metafizykę byłoby prawdopodobnie rzeczą możliwą.

Max Weber: kontekst społeczno-ekonomiczny nauki o przeznaczeniu

Problem ekonomicznych uwarunkowań ideologii do kultury europejskiej wprowadzony został na dobre przez twórców marksizmu. K. Marks i F. Engels interpretowali w duchu swojej filozofii również wprowadzone przez Reformację zmiany w nauce o przeznaczeniu, tzn. jako odzwierciedlenie zmian, jakie uprzednio zaistniały w rzeczywistości społeczno-gospodarczej. W przedmowie do angielskiego wydania książki *Rozwój socjalizmu od utopii do nauki* Engels pisał: „Jego (Karlina) dogmat był dostosowany do dążeń najśmielszej części ówczesnego mieszczaństwa. Jego nauka o przeznaczeniu była religijnym wyrazem faktu, że w świecie handlowym powodzenie w konkurencji albo bankructwo nie zależą od

⁵ Por. P. Iwanowski, *Teologiczna debata o Bogu*, Znak 24 (1972) 204—215.

działalności lub zręczności poszczególnych osób, lecz od okoliczności nie będących w ich mocy. „Nie od czyjejś woli lub zachodu zależy sprawa, lecz od zmiłowania’ przemożnych, ale nieznanych potęg ekonomicznych. Było to szczególnie słuszne w okresie przewrotu ekonomicznego, gdy wszystkie dawne drogi i ośrodki handlowe wyparte zostały przez nowe, gdy otwarte zostały światu Ameryka i Indie i gdy nawet odwieczne, najczcigodniejsze ekonomiczne artykuły wiary — wartość złota i srebra — zachwiały się i rozpadły”⁶.

Zagadnienie powiązań nauki o przeznaczeniu z rzeczywistością ekonomiczną opracował monograficznie po raz pierwszy Max Weber, w cytowanym już dziele o roli protestantyzmu w procesie kształtowania się kapitalizmu. Jakkolwiek podstawową inspirację dzieło to zawdzięcza filozofii M a r k s a, którą W e b e r znał i cenił, jednak zasadniczą swoją tezę sformułował on w kierunku raczej odwrotnym: nie tylko warunki ekonomiczne przyczyniły się do powstania protestantyzmu, ale również protestantyzm swoją duchowością wywierał potężny wpływ na rozwój gospodarczy Europy. Najbardziej popularna interpretacja tezy W e b e r a, jaka od dziesiątków lat funkcjonuje w literaturze naukowej, przedstawia ją nawet jako dokładne przeciwieństwo stanowiska marksistowskiego. Zapewne, dla obserwatora niezaangażowanego w spory doktrynerskie, pytanie, czy najpierw protestantyzm wywierał wpływ na gospodarkę, czy też odwrotnie, jest również nierozwiązywalne, jak przyszłowiowy problem chronologicznego pierwszeństwa między jajkiem a kurą. Zresztą, jak to ostatnio wykazał S. K o z y r - K o w a l s k i, naiwne doktrynerstwo w ujmowaniu kierunku zależności między ekonomią a ideologią jest „wkładem” dopiero interpretatorów M a r k s a i W e b e r a; obu tych myślicieli cechowało jedynie odmiennie rozłożenie akcentów w rozwiązywaniu tego problemu⁷.

Streśmy w największym skrócie tezę W e b e r a. Jej istotę stanowi pogląd, że protestantyzm w ogóle, a ascetyczne jego nurty w szczególności, wypracowały specyficzny ideał postaw etycznych, którego realizowanie miało bezpośredni wpływ na sprawy gospodarcze i w rezultacie przyczyniło się ogromnie — choć nie wyłącznie — do ukształtowania się kapitalizmu. Całokształt owocujących gospodarczo postaw etycznych nazywa W e b e r „duchem kapitalizmu”.

⁶ Cytuję za: K. Marks i F. Engels, *O religii*, Warszawa 2 1962, 285.

⁷ S. Kozyr-Kowalski, *Max Weber a Karol Marks. Socjologia Maxa Webera jako „pozytywna krytyka materializmu historycznego”*, Warszawa 1967, zwłaszcza rozdział III: *Protestantyzm a kapitalizm, czyli spór o dziejotwórcze znaczenie idei*, s. 198—311. Wyniki swoich badań K o z y r - K o w a l s k i streścił także w artykule: *Max Weber: Kontrowersje i nieporozumienia*, *Zeszyty Argumentów* 1965, nr 6, 52—67. Por. też jego rozprawę habilitacyjną: *Miejsce wartości w poznaniu humanistycznym w ujęciu M. Webera i K. Marksa*, Toruń 1968.

Początki ducha kapitalizmu da się zaobserwować już w luteranizmie, który odrzucił średniowieczny ideał świętości zakonnej i zaproponował nową drogę do świętości polegającą nie na ucieczce od świata, ale właśnie na zwróceniu się do świata, na religijnym przeżywaniu spraw świata. Szczególnie charakterystycznym znamieniem tej religijnej promocji zajęć codziennych jest uznanie pracy zawodowej za rodzaj religijnego powołania. Przekonanie to udało się luteranizmowi zaszczepić tak dalece, że znalazło ono odbicie nawet w języku: słowo *Beruf* oznacza zawód nie tyle w sensie profesji, co w sensie właśnie powołania.

Luteranizm jednak, odrzuciwszy ascezę zakonną, odrzucił zarazem ascezę w ogóle, dlatego w przygotowywaniu kapitalizmu zdystansowały go inne odłamy protestantyzmu, które w miejsce ascezy zakonnej zaproponowały „ascezę wewnątrz świata”, taką właśnie, która idealnie sprzyjała rozwojowi kapitalistycznych stosunków społeczno-gospodarczych. Otóż postulat „ascezy wewnątrz świata” jest bezpośrednią konsekwencją kalwińskiej nauki o predestynacji. Mechanizm łączący wiarę w przeznaczenie z określonymi postawami gospodarczymi działa bowiem następująco: Wiara w odwieczny wyrok Boży o człowieku, kierujący jednych do zbawienia, a innych na potępienie, wyrok, którego nikt i nic nie jest w stanie zmienić, pociąga w konsekwencji zaprzeczenie soterycznych funkcji Kościoła, a tym samym prowadzi do indywidualizmu. Kościół jest wprawdzie zgromadzeniem chrześcijan, ale nie jest w stanie przyczynić się do zbawienia swych członków, zbawienie bowiem przychodzi do każdego bezpośrednio od Boga, bez pośrednictwa Kościoła⁸. Z jednej więc strony Kościół nie dawał już człowiekowi oparcia w jego nadziei co do zbawienia, ryty sakramentalne zostały pozbawione swego charakteru widzialnego gwaranta łaski, z drugiej zaś strony zwycajne mechanizmy psychologiczne wykluczają możliwość, aby

⁸ Dlaczego mimo to teoria podwójnej predestynacji nie prowadziła do rozluźnienia więzi kościelnych, por. uwagi L. Kołakowskiego, *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym siedemnastego wieku*, Warszawa 1965, 124, 501.

Natomiast, zdaniem tego autora, prostą konsekwencją predestynacjonizmu jest osłabienie działalności misyjnej: „łaska nieoczekiwanie i mocą arbitralnego wyboru stwórcy dotyka wybranych i nieodparcie bierze ich w posiadanie; z ludzkiego punktu widzenia spada ona przypadkowo, niczym uderzenie pioruna, i nie sposób jej ściągnąć ludzką pomysłowością na określone miejsce. W tej perspektywie działalność apostołska nie może oferować zachęcających widoków; można oczywiście powiedzieć, że Bóg, jeśli zechce, posłuży się misjonarską działalnością ludzi jako instrumentem konwersji, ale w praktyce wiadomo, że pośrednictwo takie nie jest mu niezbędne do skutecznego dopełnienia swoich zamierzeń, stąd wiara w predestynację nie sprzyja promieniowaniu nauczycielskiemu kościołów” (s. 143). Uwaga ta stanowi ciekawy przyczynek dla wyjaśnienia intrygującego faktu, dlaczego Kościoły protestanckie w okresie swojej najlepszej świetności przejawiały tak niewiele zainteresowania dla misji.

całe społeczności żyły w nieustannej udręce, jaką dla każdego traktującego poważnie sprawę swojego zbawienia byłyby niepewność jego osiągnięcia. Innymi słowy, kalwińska formuła o podwójnym przeznaczeniu z samej swojej istoty domagała się takiej interpretacji, aby przeciętnego wyznawcę nie narażać na ponadludzkie niepokoje.

Nie mogła oczywiście zdobyć zbyt szerokiej popularności interpretacja, zaproponowana przez mistyczny nurt kalwinizmu, aby z rezygnacją i radością przyjąć każdy wyrok Boży, nawet jeśli zostałem z góry skazany na potępienie. Większe szanse popularności miała formuła, zapewniająca przeciętnego wyznawcę, że Kościół, do którego należy, jest społecznością przeznaczonych do zbawienia. Formułę tę, w swoim pierwotnym brzmieniu mieszczącą się całkowicie w tradycji naiwnych interpretacji zasady „poza Kościołem nie ma zbawienia”, próbowano także pogłębić poprzez szukanie innych jeszcze znaków przeznaczenia, niż prosta przynależność do społeczności kalwińskiej. Dość zakorzenione jest przekonanie, że Kościół reformowany za znak przeznaczenia uznał pomyślność doczesną, i że ta właśnie idea przyczyniła się szczególnie do rozwoju kapitalizmu. Ideę tę rzeczywiście można niekiedy spotkać w tradycji kalwińskiej, nie wydaje się jednak, aby należała ona do głównego nurtu kalwińskiej duchowości, jest to raczej zwulgaryzowany odprysk idei niepomiernej głębszej, mianowicie zasady, że znakiem przeznaczenia jest służba Bogu i pełnienie cnoty poprzez swoją działalność zawodową i życie codzienne. Właśnie tę zasadę nazywa Weber „ascezą wewnątrz świata”.

Na czym polega „asceza wewnątrz świata”? Kaznodzieje kalwińscy kładli ogromny nacisk na powszechny obowiązek pracy. Praca jest normalną formą oddawania czci Bogu, pracować powinniśmy jak najwięcej, zwłaszcza że czas dany nam jest krótki. Próźniactwo zasługuje na tym większe potępienie, że jest uchylaniem się od oddawania chwały Bogu, przy czym morališci protestancy dość rygorystycznie rozpoznawali i piętnowali próźniactwo w tym wszystkim, co wychodzi poza ramy koniecznego odpoczynku, np. w kontaktach towarzyskich, wycieczkach, zbyt długim śnie. Człowiek Boży winien być rzetelny w codziennej pracy (pracowitość, pełne wykorzystanie swoich kwalifikacji zawodowych) i w stosunkach z bliźniemi (dotrzymanie zobowiązań, punktualność, troska o rzetelność produktu i uczciwość w handlu). Całkowicie oddany pracy, winien jednocześnie zachować umiar wobec bogactwa. Rozrzutność jest grzechem równie ciężkim jak próźniactwo. Należy unikać niepotrzebnych rozrywek, teatru, alkoholu, hazardu, swoje wydatki ograniczyć do minimum.

To jest właśnie ów „duch kapitalizmu”, wymieniony w tytule dzieła Maxa Webera. Paradoksalna asceza, zakazująca używania bogactw, ale nie ich posiadania, a więc idealnie sprzyjająca akumu-

lacji kapitału, asceza, która dzięki obsesyjnemu niemal podkreśleniu konieczności pracy zapewniała powstającym przedsiębiorstwom idealnych robotników — istotnie przyczyniła się do powstania i rozwoju kapitalizmu. Zdaniem Webera, tak głębokie wciągnięcie etyki i religii w służbę gospodarki jest wypadkiem bezprecedensowym w historii ludzkości. Problemowi temu poświęcił później swoje dzieła *Konfuzjonismus und Taoismus* oraz *Hinduismus und Buddhismus*, w których starał się dowieść, że powstanie kapitalistycznych stosunków gospodarczych na Dalekim Wschodzie byłoby całkowicie wykluczone, gdyby nie doszło do spotkania z kulturą zachodnią⁹. Na gruncie tamtych duchowości nie było bowiem wystarczających danych do powstania „ducha kapitalizmu”. Weber polemizował w ten sposób ze stanowiskiem marksizmu o koniecznych etapach w gospodarczo-społecznym rozwoju ludzkości.

W dziele Webera, a także u jego kontynuatorów i polemistów, znajdziemy inne jeszcze twierdzenia na temat koneksji teorii przeznaczenia z rzeczywistością społeczno-gospodarczą. Szczególne podkreślenie tajemniczości zrzążeń Bożych odnośnie losów człowieka mogło np. być ważnym czynnikiem stabilizującym i usprawiedliwiającym nierówność społeczną, i to w świadomości zarówno wielkich, jak uciśnionych. R. H. Tawney zauważa, że „Kalwin uczynił dla burżuazji w wieku XVI to, co Marks dla proletariatu w dziewiętnastym, albowiem doktryna predestynacji zaspokajała głód pewności, iż siły kierujące wszechświatem są po stronie wybranych”¹⁰.

Kończąc to krótkie omówienie trzeba jeszcze postawić pytanie o aktualną wartość naukową tezy Webera. Otóż należy odpowiedzieć, że z biegiem lat obraz zaproponowany przez niemieckiego socjologa znacznie się skomplikował. Wskazano na anachroniczne, nawiązujące do średniowiecza, nurty w protestanckiej działalności gospodarczej¹¹. Badania innych uczonych (np. W. Sombart) wykazały z kolei istnienie licznych cech gospodarki kapitalistycznej

⁹ Oba dzieła opublikowane są w tomie drugim *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen 1920.

¹⁰ R. H. Tawney, *Religia a powstanie kapitalizmu*, Warszawa 1963, 124.

Przy okazji warto zwrócić uwagę na interesującą analizę jansenizmu i molinizmu, wewnątrzkatolickich nurtów różniących się w ujmowaniu nauki o przeznaczeniu, dokonaną przez L. Kołakowskiego (*dz. cyt.* 254—258). Pierwszy byłby związany z mieszczańskim, drugi z arystokratycznym systemem wartości. Szczególnie zasługuje na uwagę teza autora, dopatrująca się w obu nurtach identycznego mechanizmu, polegającego na obronie katolicyzmu poprzez asymilację wartości jemu wrogich. Jansenizm byłby katolicką walką z mieszczańskim kalwinizmem, polegającą na maksymalnym na ile to możliwe upodobnieniu się do niego, molinizm byłby paradoksalną próbą zdyskontowania dla Kościoła upadku obyczajów i wiary, szerzącego się w środowiskach arystokratycznych.

¹¹ Np. studia E. Choisy'ego, analizujące pod tym względem samo centrum kalwinizmu, Genewę.

w renesansowych Włoszech, zwłaszcza w wielkich włoskich centrach handlowych, i w związku z tym pojawiła się teza, że raczej w Odrodzeniu niż w Reformacji należy dopatrywać się przełomowego zwrotu, który doprowadził do powstania kapitalizmu. W wyniku licznych szczegółowych studiów okazało się ponadto, że rozwój gospodarczy poszczególnych krajów dokonywał się niekoniecznie według jednego szablonu. Dodajmy do tego jeszcze wątpliwość, którą wysuwa m. in. K. Grzybowski, w jaki sposób „religijny i ascetyczny kapitalizm przekształcił się w kapitalizm konsekwentnie racjonalistyczny i bynajmniej nie ascetyczny”¹². Zresztą i w samej pracy Webera ukryte są pewne znaki zapytania, ukazano tam na przykład, że idea „ascezy wewnątrz świata” bliska była przede wszystkim Kościołom tradycji kalwińskiej, ale propagowali ją także pietyści czy sekty baptyistyczne, a więc grupy odrzucające kalwińską zasadę predestynacji. Mimo tych wszystkich zastrzeżeń i uzupełnień wydaje się jednak, że byłoby przesadą powiedzieć, iż teza Webera jest już zdezaktualizowana. Najlepszym świadectwem jej aktualności jest częste powracanie do niej w coraz to nowych propozycjach na temat genezy kultury współczesnej.

Erich Fromm: idea predestynacji wyrazem religijności autorytatywnej

Przykładem twórczego nawiązania do twierdzeń Webera jest m. in. interpretacja doktryny przeznaczenia, jaką proponuje E. Fromm. Doktrynę o podwójnej predestynacji uważa Fromm za kluczowy wyróżnik ideologii protestanckiej, a ponieważ w protestantyzmie dopatruje się m. in. ideowego prężródła współczesnych form ucieczki od wolności, łatwo zrozumieć, dlaczego problemowi przeznaczenia poświęca sporo uwagi, poszukując genezy niemieckiego faszyzmu¹³ czy amerykańskiego konformizmu¹⁴. Problematyką przeznaczenia egzemplifikuje również chętnie swoje poglądy na temat istoty religijności¹⁵ czy miłości¹⁶. Ponieważ uwagi na ten temat rzuca Fromm z dość różnych punktów widzenia, czytelnikowi niekiedy dość trudno zintegrować je w przejrzystą konstrukcję, ale ta częściowa niespójność jest chyba raczej zaletą niż wadą, logika rzeczywistości jest bowiem zwykle głębsza i w związku z tym trudniej uchwytna, niż jaskrawa logiczność niektórych pojęć o rzeczywistości.

Poglądy Fromma dotyczące nauki o przeznaczeniu spróbujemy

¹² Przedmowa do cytowanej książki R. H. Tawneya, 11.

¹³ *Ucieczka od wolności*, Warszawa 1970.

¹⁴ *The Sane Society*, New York 1955.

¹⁵ *Szkice z psychologii religii*, Warszawa 1966.

¹⁶ *O sztuce miłości*, Warszawa 1971.

przedstawić w ich kontekście, tzn. na tle antropologii tego myśliciela. Dlatego najpierw parę słów na ten temat. Otóż proponowana przez F r o m m a wizję człowieka streścić można w następującym trójdzielnym schemacie. Człowiek przychodzi na świat w stanie całkowitego wtopienia w naturę, jako jej integralna część. Aby stać się pełnym człowiekiem, musi się ciągle i coraz głębiej rodzić, tzn. zrywać pierwotne więzy z naturą. Ten proces ucłowieczania obejmuje nie tylko oderwanie się od łona matki, od jej piersi i ramion, dotyczy on także zrywania pierwotnych więzów, łączących jednostkę z rodziną, z własnym środowiskiem, grupą społeczną, ziemią ojczystą. Proces rodzenia się jako człowieka zasadniczo powinien przebiegać całe życie, sytuacja byłaby idealna, gdyby śmierć zastała człowieka jako kogoś urodzonego już w pełni. U wielu jednak ludzi proces ten ulega zahamowaniu i zatrzymuje się na jakimś pośrednim etapie; można nawet być jednostką szanowaną i społecznie użyteczną, a jednocześnie trwać w pierwotnych więzach, krępujących rozwój osobowości.

Stopniowe uwalnianie się od „łona matki” stwarza jednak próżnię, która musi być wypełniona w takim stopniu, w jakim proces ten jest zaawansowany. Dokonuje się to w jednym z dwóch kierunków. Albo człowiek wykorzystuje szansę, jaką daje mu *wolność od* więzów pierwotnych i zdobywa *wolność do*, tzn. swojego urzeczywistnienia i bezpieczeństwa szuka w dynamicznym skierowaniu do wartości duchowych, takich jak miłość, sprawiedliwość itp. Albo też boi się prawdziwej wolności i znajduje bezpieczeństwo w więzach wtórnych, rezygnuje z swojej wolności i duchowej indywidualności na korzyść zewnętrznych osób czy sił. Tę zasadniczą alternatywę ujmuje F r o m m w licznych ideach-etykietach, które w gruncie rzeczy dotyczą tych samych treści. Jest to więc alternatywa: wolność pozytywna czy ucieczka od wolności, miłość czy postawa sado-masochistyczna, nawiązanie ludzkich więzów z rodziną, ojczyzną itp. — czy kazirodcza fiksacja w postaci nacjonalizmu albo rasizmu, religijność humanistyczna czy religijność autorytatywna.

Otóż fenomen protestantyzmu, a konsekwentnie doktryna o podwójnej predestynacji, interesuje F r o m m a jako świadectwo opisanego wyżej mechanizmu¹⁷. Przełom średniowiecza i ery nowożytnej był okresem kolejnych narodzin społeczeństwa europejskiego, wyzwolenia się z kolejnych więzów pierwotnych. Rozpadanie się średniowiecznego systemu gospodarczego pozbawia tego poczucia bezpieczeństwa, jakie system ten dotychczas zapewniał¹⁸, kryzys

¹⁷ Por. rozdział p.t. *Wolność w epoce reformacji*, w: *Ucieczka od wolności*, 56—110.

¹⁸ Na temat jednego z przejawów dokonujących się wówczas zmian F r o m m pisze: „Średniowieczny rynek był stosunkowo niewielki, a jego funkcjonowanie łatwo czytelne. Sprowadzał on popyt i podaż do prostej i kon-

ówczesnego Kościoła coraz bardziej utrudniał człowiekowi dziecięce utożsamienie się z nim, bezkonfliktowe przebywanie na jego matczynym łonie. Z tego punktu widzenia Reformacja była krokiem naprzód w rozwoju wolności, przyniosła bowiem oderwanie od pierwotnych więzów, które człowiekowi średniowiecza dawały poczucie bezspornej przynależności i bezpieczeństwa, Reformacja była więc wezwaniem do bardziej samodzielnego działania i myślenia.

Przynosząc jednak wolność od, Reformacja nie zdołała zapewnić człowiekowi wolności do; dała mu raczej poczucie niepewności, odosobnienia i znikomości. Ten stan rzeczy wyraził się najlepiej właśnie w doktrynie o podwójnej predestynacji, która odrzucając matczyne pośrednictwo Kościoła stawia człowieka sam na sam wobec potężnego Boga, wydającego arbitralny wyrok o jego losach. W ten sposób za jednym zamachem naruszony został nierozdzielny związek między Bogiem a sprawiedliwością i miłością oraz niekwestionalna dotąd nierozdzielność chwały Bożej i prawdziwego dobra człowieka. Bóg zaczyna być pojmowany jako ktoś stojący wyłącznie na zewnątrz człowieka. Człowiekowi nie mówi się już, że żyje także dla siebie, poucza się go, że żyje wyłącznie dla chwały Bożej, toteż w nauce ojców Reformacji o miłości Boga Fromm rozpoznaje typowe cechy podporządkowania masochistycznego (*Ucieczka od wolności*, s. 80 n). Zbagatelizowanie godności ludzkiej oraz pozbawienie Boga atrybutu sprawiedliwości doprowadziło — zdaniem Fromma — do bałwochwalczej doktryny na temat władzy, którą łatwo zwolniono od obowiązku przestrzegania zasad moralnych. Z czasem obraz Boga stojącego ponad sprawiedliwością i nie liczącego się z dobrem człowieka stał się teoretycznym uzasadnieniem służby także innym bożkom. „Skoro już raz człowiek zgodził się zostać jedynie narzędziem chwały takiego Boga, który nie był wyrazicielem ani sprawiedliwości, ani miłości, był już dostatecznie przygotowany do przyjęcia roli niewolnika maszyny gospodarczej i wreszcie — *führera*” (s. 118).

W gruncie rzeczy, powiada Fromm, nauka o podwójnej predestynacji była refleksem ówczesnej sytuacji klas średnich, które

kretniej relacji. Wytwórca wiedział z grubsza, ile ma produkować, i mógł mieć względną pewność, że sprzeda swój towar za odpowiednią cenę. Obecnie trzeba było produkować dla coraz to większego, poszerzającego się rynku bez możliwości określenia z góry szans sprzedaży. Nie wystarczyło zatem produkować rzeczy pożytecznych. I choć był to jeden z warunków ich sprzedaży, to o tym, czy produkty dadzą się w ogóle sprzedać i z jakim zyskiem, decydowały nieprzewidywalne prawa rynku. Mechanizm nowego rynku zdawał się przypominać kalwińską koncepcję przeznaczenia, która głosiła, że jednostka musi dołożyć wszelkich starań, aby być dobrą, ale że już przed jej urodzeniem zostało postanowione czy będzie zbawiona czy też nie. Rynek stał się dniem sądu dla wytworów ludzkiego trudu” (*dz. cyt.* 74). Warto zwrócić uwagę na pokrewieństwo tego opisu z cytowaną wyżej uwagą Engelsa.

uświadomiwszy sobie, iż nie mieszczą się w dotychczasowych strukturach, nie doszły jeszcze do władzy ani nie nauczyły się jeszcze kontrolować procesów gospodarczych¹⁰. Doktryna ta spełniła ponadto doskonale funkcję tłumienia irracjonalnych zwątpień. Sama w sobie wyraża bowiem całkowitą niepewność co do zbawienia, toteż elementarne prawa rządzące psychiką ludzką domagały się takiej jej interpretacji, aby wyznawcy tej doktryny znajdowali w niej najwyższą pewność swojego zbawienia: pewności tej dostarczało przekonanie, że należy się do społeczności wybranych. Rzecz jasna, tą drogą pierwotna niepewność nie była usuwana, ale jedynie tłumiona, toteż dochodzące do głosu wątpliwości trzeba było tłumić coraz to większym irracjonalnym przywiązaniem do „wspólnoty wybranych” albo gorączkową aktywnością. Dlatego też specyficzny dla kalwinizmu nacisk na życie cnotliwe F r o m m ocenia bez entuzjazmu: „ten rodzaj wysiłku i aktywności nie wypływa z wewnętrznej siły i wiary w siebie — jest desperacką ucieczką przed lękiem” (s. 100).

Nauka o przeznaczeniu miałyby także, zdaniem F r o m m a, wyrażać wrogość i urazy, którymi była przepełniona wówczas klasa średnia. Klasy wyższe dawały upust nagromadzonej wrogości bezpośrednio, mianowicie w żądzy władzy, członkowie zaś klas niższych byli bądź pod względem świadomości społecznej jeszcze „nienarodzeni”, bądź też dążyli wręcz do obalenia niesprawiedliwego dla nich ustroju. Tymczasem klasa średnia musiała znaleźć jakiś pośredni środek dla wyładowania uczucia wrogości, z jednej bowiem strony nie miała żadnych perspektyw osiągnięcia władzy, z drugiej zaś strony nie była zainteresowana w obaleniu ustroju, który dawał jej realne szanse rozwoju. Otóż tę funkcję wyrażania wrogich uczuć spełniała nauka o predestynacji, głosząca radykalną nierówność ludzi, podzielonych arbitralnie na zbawionych i potępionych, oraz nieodwołalną wrogość Boga w stosunku do tej drugiej części rodzaju ludzkiego²⁰.

¹⁹ Por. ostrą i zasadniczo negatywną psychologiczną charakterystykę Lutera i konkluzję, że Luter „wyszedł na przywódcę grup społecznych, które psychologicznie znajdowały się w bardzo podobnej sytuacji” (s. 79).

²⁰ „Luter i Kalwin uosabiają tę wszechogarniającą wrogość. Nie tylko w tym sensie, że obaj, osobiście, należeli do najbardziej ogarniętych nienawiścią wybitnych postaci historii, przynajmniej wśród przywódców religijnych; ale, co ważniejsze, w tym sensie, że doktryny ich były przesycone wrogością i mogły jedynie przemawiać do grup taką właśnie intensywną i stłumioną wrogością powodowanych. Najbardziej uderzający wyraz owej wrogości odnajdujemy w ich koncepcji Boga, szczególnie u Kalwina... Ów wizerunek Boga — despoty, który pożąda nieograniczonej władzy nad ludźmi oraz ich uległości i poniżenia, był projekcją wrogości własnej i zawiści klas średnich. Wrogość i uraza znajdowały również wyraz w charakterze stosunku do innych ludzi. Główną formą, jaką przybierały, było oburzenie moralne, rzecz niezmiernie charakterystyczna dla niższych klas średnich od czasów Lutera aż po Hitlera” (s. 104n).

Zgodnie z przyjętą w tym artykule zasadą, staram się unikać ocen. Niemniej dwie uwagi wydają się niezbędne, aby materialnie wierna informacja nie stała się faktycznie dezinformacją. Po pierwsze, wydaje się, iż nie należy zapominać, że F r o m m jest myślicielem amerykańskim, a więc pisze w środowisku, w którym na ogół bardzo się eksponuje pozytywne znaczenie protestantyzmu w rozwoju kultury zachodniej. Jego charakterystyka wydaje się być próbą pokazania także odwrotnej strony medalu, kiedy siłą rzeczy podkreśla się przede wszystkim to, co kontrastuje z obrazem powszechnie uznawanym. Trzeba ponadto pamiętać, że głównym zamysłem F r o m m a w przedstawionych wyżej twierdzeniach jest chęć dotarcia do korzeni wielkich chorób współczesnej kultury zachodniej, faszyzmu i konformizmu, nie zaś wszechstronne omówienie istoty i konsekwencji protestantyzmu albo nauki o podwójnej predestynacji. Zasygnalizować jeszcze warto, że psycholog amerykański nie wykazuje dużego zrozumienia dla ściśle religijnych wymiarów kalwińskiej doktryny o predestynacji (które, jak widzieliśmy, wysoko ocenił R. O t t o) oraz zdaje się nie doceniać oryginalności i specyfiki wartości religijnych, chciałby je sprowadzić bez reszty do wartości socjo- i psychologicznych.

W innym duchu sformułowane są uwagi na temat sensu nauki o przeznaczeniu, jakie znajdziemy w *Szkicach z psychologii religii* oraz w *O sztuce miłości*, w rozdziałach poświęconych miłości Boga. Punktem wyjścia jest teza, że pojęcie Boga we wszystkich religiach skonstruowane jest na zasadzie napięcia między elementami matriarchalnymi i patriarchalnymi. Otóż katolicyzm, w którym elementy matriarchalne są obecne w sposób szczególnie wyraźny (kult Matki Bożej, macierzyński charakter Kościoła), głosi naukę o przeznaczeniu, która wyraża zwłaszcza ojcostwo Boga. Ojciec nie kocha na podstawie samego tylko faktu, że ktoś jest jego dzieckiem, trzeba zasłużyć sobie na to, aby być dzieckiem kochanym przez ojca. Protestantyzm natomiast, który tak stanowczo odrzucił elementy matriarchalne z religii, wyraził je w sposób utajony właśnie w swojej doktrynie o predestynacji. Zgodnie z wizją protestancką, miłości Boga, podobnie jak „miłości matki nie można zdobyć, wszystko, co mogę zrobić to wierzyć... i przemienić się w bezradne, bezsilne dziecko”²¹.

Otóż ani matriarchalne, ani patriarchalne elementy nie są aksjologicznie jednoznaczne. Pierwsze mogą wyrażać te warstwy naszego jestestwa, które istnieją jeszcze w stanie przedludzkiej jedności z naturą; mogą przyjąć formę kazirodczej wrogości do wszystkiego, co nie należy do środowiska, z którego nie wyszło; ale mogą również być czynnikiem dynamizującym poczucie powszechnej miłości i równości oraz porządkującym hierarchicznie kręgi, którym należy

²¹ *O sztuce miłości*, 80.

się naszą szczególną miłość (miłość Boga, rodziny, ojczyzny). Natomiast elementy patriarchalne sprzyjają odrywaniu się od pierwotnych więzów, rozwijają bowiem poczucie sprawiedliwości, obowiązku, rozumu; ale mogą być również instrumentem ucieczki do więzów wtórnych (autorytaryzm, ślepe posłuszeństwo, rezygnacja z godności ludzkiej)²².

Jeśli więc spostrzeżenia Fromma odnośnie matriarchalno-patriarchalnej dialektyki idei predestynacji są słuszne, oznaczałoby to, że wokół prawdy o przeznaczeniu istnieją daleko głębsze różnice, niż te, które ujawniły się w wiadomych sporach doktrynalnych. Ostateczna treść naszych przekonań, również religijnych, ich słuszność lub niesłuszność, bardziej jeszcze niż w materialnych sformułowaniach ujawnia się w naszych postawach i w samym jestestwie człowieka.

Nowe pytanie o bezwzględność prawd wiary

Wydaje się, że przedstawiony tutaj materiał upoważnia do zarysowania i postawienia pewnego problemu ogólnego. Każdy teolog potrafi bez trudu rozpoznać niebezpieczeństwa, kryjące się w tego rodzaju podejściu do zagadnień wiary. Są to niewątpliwie interpretacje naturalistyczne, gdzie wartości religijne sprowadza się na płaszczyznę socjologiczną lub psychologiczną; nawet R. Otto, tak głęboko rozumiejący specyfikę wartości religijnych, prawdę o przeznaczeniu traktuje wyłącznie na płaszczyźnie naturalnoreligijnej. Znajdziemy w nich sporo niedopowiedzianego lub nawet wyraźnego relatywizmu i moralizmu: różnice doktrynalne to w gruncie rzeczy jedynie odmienność rozłożenia równie uprawnionych elementów racjonalnych i irracjonalnych, matriarchalnych i patriarchalnych, takich czy innych postaw społecznych lub psychicznych; w ostatecznym rachunku ważne są nie dogmaty, ale konkretne wartości moralne.

Niepokój teologa jest na pewno słuszny, a kiedy go wyrażamy i wytykamy błąd, czynimy to w zbożnym celu obrony tego, co w wierze jest najistotniejsze. Jednocześnie jednak nie da się zaprzeczyć, że te wszystkie ujęcia — naturalistyczne, relatywistyczne, moralistyczne — podejmują problemy rzeczywiście istniejące i że proponują rozwiązania w znacznej mierze prawdziwe. Jeżeli zaś tak się rzeczy mają, to teologia, która odcina się od tych problemów i rozwiązań, nie tylko izoluje się od współczesnej kultury, ale po prostu izoluje się od rzeczywistości, proponuje wiarę jako coś wyabstrahowanego z życia, a więc i nie dającego się w pełni wkorzenić w życie. Być może jest to mniejszy błąd niż bezkrytyczne

²² Por. uwaga Fromma na temat pozytywnych i negatywnych owoców obu tych elementów w kulturze europejskiej, *Szkice z psychologii religii*, 60.

absolutyzowanie rozwiązań naturalistycznych, niemniej nie sposób przecenić wynikającego stąd zagrożenia dla wiary.

Problem ten tylko połowicznie rozwiąże wyrażony na początku artykułu postulat szerszego zainteresowania teologii osiągnięciami współczesnej myśli, zwłaszcza humanistycznej. Zresztą istnieje także możliwość niemądrej współpracy, kiedy teolog zapomina, w jakim celu zwraca się do myśli pozateologicznej, i treści asymilowane zaczynają majoryzować samą substancję wiary.

Aktualna sytuacja w teologii pod wieloma względami przypomina sytuację w etyce, i chyba właśnie w tym kierunku należy szukać rozwiązania bardziej radykalnego. Fakty nagromadzone przez etnologię, socjologię, psychologię, rozsadziły tradycyjne ujęcia etyki na temat bezwzględności dobra. Dla wielu badaczy stało się czymś oczywistym, że relatywizm jest jedynie uprawnionym stanowiskiem w etyce. W każdym razie na stanowisku tradycyjnym pozostali jedynie ci, którzy nie byli świadomi nowej sytuacji. Żenująca sytuacja, w której linia podziału między zwolennikami bezwzględności i względności dobra oddzielała naiwnych od świadomych, mogła się zmienić dopiero wówczas, kiedy znaleźli się ludzie, którzy pytanie o bezwzględność dobra umieli postawić zgodnie z nowymi okolicznościami. Mianowicie trzeba było postawić to pytanie nie w atmosferze przemilczania nowopoznanych faktów czy nawet ich odrzucania — bo wszelka niezetelność wobec faktów jest barbarzyństwem, niezależnie od tego, w imię czego się tak czyni — ale wychodząc od nich jako od nieusuwalnego założenia. Okazało się wówczas, że fakty, które tak zaniepokoiły zwolenników tradycyjnego ujęcia, nie kwestionują bynajmniej prawdy o bezwzględności dobra, jedynie rzucają na nią nowe, pogłębiające światło²³.

Wydaje się, że również w teologii istnieje dzisiaj paląca potrzeba postawienia analogicznego pytania, pytania o bezwzględność prawd wiary, które uwzględniałoby również osiągnięcia nauk pozateologicznych. Teologia XX w. uświadomiła już sobie wyraźnie, że formuły teologiczne nie wyczerpują rzeczywistości wiary, bo ona je nieskończenie przerasta. Stąd również opierając się na zasadzie bezwzględności prawd wiary, można stawiać pytanie, czy nawet formuły sobie przeciwstawne nie zawierają niekiedy cząstek prawdy. Gdyby pozytywna odpowiedź na to pytanie była słuszna, można by wówczas powiedzieć, że miarą katolicyzacji jakiejś doktryny może być niekiedy nie tyle jej wyłączna prawdziwość, co jej szczególna wielostronność, czyli po prostu powszechność.

Jeszcze ważniejsza wydaje się inna wersja pytania o bezwzględność wiary. Chodzi mianowicie o poznawanie mechanizmu, w jaki

²³ Por. np. W. Tatarzkiewicz, *O bezwzględności dobra*, Warszawa 1919; przedruk w: *Droga do filozofii*, Warszawa 1971, t. 1, 211—289.

sposób boska i bezwzględna prawda wciela się w to co ludzkie i ułomne. Teologowie przyzwyczaili się już do analizowania uwarunkowań doktrynalnych konkretnego rozumienia prawd wiary. Nasze rozumienie przeznaczenia zależy np. ściśle od tego, w jaki sposób rozumiemy sprawiedliwość Bożą, Kościół, grzech, odkupienie. Okazało się, że tego typu analizy nie muszą kwestionować nadprzyrodzoneści wiary, można je dokonywać w pełnej wierności nauce Kościoła i na jej służbie. Teraz trzeba wejść na następny stopień: zacząć badać uwarunkowania, wynikające z faktu, że prawdę Bożą przeżywa człowiek jako istota psychiczna i społeczna. To prawda, że wyniki tych badań mogą być niekiedy niepokojące: okaże się bowiem niejednokrotnie, jak często nawet nasza wiara uwikłana jest w naszą małość i grzeszność. Czy jednak chrześcijanina — który zna już po imieniu swojego Odkupiciela — może naprawdę niepokoić coraz to nowe odkrywanie, jak bardzo potrzebujemy odkupienia?

Jeśli boimy się takich badań, to chyba również dlatego, iż podświadomie lękamy się wniosku, do jakiego one nieuchronnie prowadzą: że dogmaty wiary w konkretnym przeżyciu człowieka mogą być pierwiastkiem wolności, ale mogą również oznaczać zniewolenie, wyrzekanie się własnego rozwoju. Trudno przeczyć, że wniosek taki zagraża rozpowszechnionej koncepcji prawdziwości wiary, wedle której polega ona na zgodności wyznawanych zdań z rzeczywistością, o jakiej one mówią. Mamy więc alternatywę, gdzie żadne z rozwiązań jest nie do przyjęcia: albo zamknąć oczy na fakty, coraz natarczywiej przenikające z socjologii i psychologii religii, albo zgodzić się na szokujący wniosek, iż prawdziwa wiara może być w człowieku także źródłem zła i znakiem małości.

Wydaje się, że rozwiązania należy szukać w postawieniu na nowo pytania, co to jest prawdziwość wiary. Zamiast rozpowszechnionej koncepcji, opartej na greckiej zasadzie *veritas est adequatio rei et intellectus*, trzeba by zwrócić się raczej do rozwiązań bardziej zgodnych z mentalnością biblijną, gdzie prawda jest przede wszystkim zgodnością człowieka z rzeczywistością. Ortodoksja wyznawanych prawd pozostaje wówczas równie ważna jak dotychczas, ale otrzymuje zarazem należny jej kontekst, mianowicie ortodoksja jest wówczas nierozdzielna od ortopraksji. Zamiast dotychczasowego, greckiego dualizmu wiary i moralności, pojawi się wówczas dynamiczna świadomość, że ortodoksyjną wiarę można przeżywać bardziej lub mniej prawdziwie.

INTERPRÉTATIONS EXTRATHÉOLOGIQUES DE LA DOCTRINE SUR LA PRÉDESTINATION

Dans sa partie informante l'article s'occupe des conceptions des penseurs suivants: 1) Rudolf Otto: La doctrine de la prédestination comme „un pur idéogramme” de l'élément irrationnel dans la notion de Dieu; 2) Max

Weber: l'ambiance socio-économique de l'enseignement sur la prédestination; 3) Erich Fromm: L'idée de la prédestination comme un signe de la religion autoritaire; les éléments matriarcales et patriarcales de la conception de Dieu dans cette idée.

Dans la deuxième partie, l'auteur postule une réinterprétation de la conception de l'absolu et de la vérité de la foi. La conception biblique de la vérité de la foi, plus existentielle, semble être plus tolérante au „naturalisme" prétendu des interprétations extrathéologiques des dogmes que la conception grecque, seulement intellectuelle.