

# Andrzej Pawlik

---

## "Athen und Jerusalem : die philosophische kritik am Christentum in Antike und Neuzeit", Winfried Schröder, Stuttgart- Bad Constatt 2011 : [recenzja]

---

Studia Philosophiae Christianae 49/3, 119-141

---

2013

Artykuł został 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Winfried Schröder, *Athen und Jerusalem. Die philosophische Kritik am Christentum in Antike und Neuzeit*, Frommann-Holzboog Verlag, Stuttgart – Bad Canstatt 2011, ss. 291.

W 2011 roku nakładem specjalizującego się w tematyce filozoficznej, teologicznej i psychoanalitycznej wydawnictwa Frommann-Holzboog ukazała się monografia *Ateny i Jerozolima. Filozoficzna krytyka chrześcijaństwa w starożytności i czasach nowożytnych* autorstwa W. Schrödera. Dr Winfried Schröder jest profesorem w Instytucie Historii Filozofii Uniwersytetu w Marburgu, zajmuje się tematyką filozofii starożytnej, wczesnej nowożytności i Oświecenia, jego zainteresowania koncentrują się w szczególności na metafizyce, filozofii religii, filozofii praktycznej i historii pojęć. Jest m.in. autorem monografii koncentrujących się na problemach Oświecenia, krytyki religii i moralności, redaktorem wydań dzieł wolnomyślicieli europejskiego Oświecenia, jak również przedstawicieli nurtu literatury podziemnej – *littérature clandestine* – Oświecenia niemieckiego.

Tematem omawianej pracy jest krytyczne odniesienie się do toposu określającego dziedzictwo Świata Zachodniego jako harmonijnego połączenia świata filozofii antycznej (Aten) i wiary chrześcijańskiej (Jerozolimy) poprzez analizę trzech obszarów problemowych: wiary, cudów i moralności; porównania ich ujęcia w perspektywie chrześcijańskiej i antyczno-filozoficznej oraz przedstawienia sporów na tym tle pod koniec starożytności i w czasach nowożytnych. Analiza ta przeprowadzana jest na tekstach trzech platońskich autorów starożytnych: Porfiriusza, Celsusa i cesarza Flawiusza Klaudiusza Juliana, znanego jako Julian Apostata; ukazany jest także odbiór tych tekstów w czasach Oświecenia. Monografia zbudowana jest z czterech rozdziałów poświęconych kolejno: sformułowaniu problemu badawczego, dostępności tekstów trzech krytyków chrześcijaństwa i ich odbiorowi w czasach nowożytnych, filologiczno-egzegetycznym argumentom przeciw

Pismu Świątemu, zasadniczej prezentacji filozoficzno-teologicznej debaty obejmującej trzy główne obszary sporne i podsumowującego zakończenia. Z uwagi na to, że omawiana praca jest bogata w treści i miejscami może budzić kontrowersje, w pierwszej części zostanie przedstawiona jej treść, a następnie, w części drugiej, sformułowanych zostanie kilka uwag krytycznych.

W pierwszym rozdziale pod tytułem *Filozofia i chrześcijaństwo: „zachodnia synteza”*, wprowadzającym w temat pracy, autor definiuje problem badawczy. Topos mówiący, że dziedzictwo Świata Zachodniego obejmuje harmonijne połączenie elementów filozofii antycznej i wiary chrześcijańskiej jest, jego zdaniem, dość powszechnie przyjęty. Czy jednak – pyta autor – u podstaw owej jedynej swego rodzaju syntezy leży rzeczywiście ukształtowana w równym stopniu przez filozofię i chrześcijaństwo, racjonalnie wyrażalna spójność: idei, pojęć, teoretycznych i normatywnych przekonań? Czy tradycje te w ogóle mogą być ze sobą zgodne? Wątpliwości w tym obszarze nasuwają, jego zdaniem, dwie odległe w czasie konfrontacje filozoficzno-teologiczne. Pierwsza z nich, to późna starożytność, okres, w którym nowa religia ze Wschodu napotkała kulturalny, polityczny, a także wyrażany przez filozoficzną opozycję opór. Najważniejszymi przedstawicielami tego oporu byli trzej filozofowie żyjący pomiędzy II a IV wiekiem: platonik Celsus, Porfiriusz i Julian Apostata. Druga konfrontacja przypada na okres Oświecenia. W omawianej pracy autor skupia się na analizie źródeł historycznych, pochodzących z tych dwóch okresów.

Poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o możliwość syntezy tradycji Aten i Jerozolimy jest zadaniem stojącym nie tylko przed teologią, lecz również i refleksją filozoficzną. Poszukiwania te pozostają, zdaniem autora, pod wpływem dwóch szczególnie oddziałujących do dnia dzisiejszego koncepcji historii o filozoficznej proveniencji. Konstrukcje te to koncepcje Nietzschego i Hegla. Choć wydawałoby się, że pierwszy z nich jest orędownikiem tezy o braku ciągłości pomiędzy filozofią pogańską a chrześcijaństwem – tym „największym jak dotąd nieszczęściem ludzkości” (s. 3), w istocie jednak w koncepcji Nietzschego „katastrofa” rozpoczęła się już dużo wcześniej, jej przyczyną było nie chrześcijaństwo, lecz moralizm greckich filozofów od czasów

Sokratesa i Platona. Chrześcijaństwo nie jest więc, według Nietzsche-go, samodzielną siłą historyczną, jest jedynie stosunkowo późnym objawem choroby zaszczepionej przez Platona, jest „platonizmem dla ludu” (s. 4). Nietzsche nie pojmował chrześcijaństwa jako historycznej religii i zbioru dogmatów, lecz określał je przez cechy „wrogości w stosunku do życia” i „niebezpiecznej antynaturalności”. Wszyscy ci, „którzy potakują życiu”, są poganami. Hegel natomiast dostrzega związek genetyczny pomiędzy filozofią antyczną a chrześcijaństwem, i – jak podkreśla autor – ich syntezę ocenia pozytywnie, przypisując jej historyczną konieczność, gdyż to „dzięki chrześcijańskiej religii do świadomości przedostała się absolutna idea Boga w jej prawdziwości” (s. 5). Hegel rozpoznaje w zmianach tych efekt działania ducha świata, choć, jak zaznacza Schröder, w czasach, gdy formułował on swoją teorię już znane było opublikowane w 1788 roku monumentalne dzieło *Schylek i upadek Imperium Rzymskiego* Edwarda Gibbonsa, dopatrujące się w przymusie i przemocy przyczyn, dla których religia chrześcijańska do czasów Justyniana praktycznie wyeliminowała swoją pogańską konkurencję. Przekonanie, że chrześcijaństwo jest „przekazaną w Jezusie Chrystusie syntezą wiary Izraela i greckiego ducha” (cytat z Józefa Ratzingera, s. 7) jest więc współcześnie szeroko przyjęte, nie tylko przez teologów. Ową tezę, zdaniem autora, można odnaleźć również w badaniach historycznych. Powszechność tej tezy jest przyczyną podjęcia przez autora badań mających na celu rzucenie nowego światła na późnoantyczny konflikt i wykazanie w kontekście filozoficznym występujących wówczas sprzeczności. Sprzeczności te odkryte zostały ponownie w XVI wieku i stały się istotnym przyczynkiem do krytyki religii w Oświeceniu. O ile jednak inspirująca w tym zakresie rola filozofów ery przedchrześcijańskiej, takich jak Epikur, Lukrecjusz i Cynceron, jest dobrze znana, niewiele zajmowano się spuścizną autorów późnoantycznych krytykujących chrześcijaństwo. Dlatego głównym zadaniem, które stawia sobie autor omawianej publikacji, jest analiza odnalezionych w tekstach późnoantycznych sporów, jak również ukazanie ich oddziaływania w czasach nowożytnych. Zadanie to nie ogranicza się jedynie do historiografii, Schröderowi chodzi również o obronę zasadności nowożytnej krytyki religii w świetle

antycznych i nowożytnych kontrowersji dotyczących pojęć „wiary”, „cudów” i „sprawiedliwości”.

Drugi rozdział, zatytułowany *Powrót wyklętych*, poświęcony jest dostępności twórczości późnoantycznych krytyków chrześcijaństwa i jej odbiorowi we wczesnych czasach nowożytnych i Oświeceniu. Autor zwraca uwagę, że pisma krytyczne od czasów rozporządzenia wydanego przez cesarza Konstantyna w roku 324 były systematycznie niszczone, spośród dzieł wielu krytyków przetrwać zdołały jedynie obszerniejsze fragmenty dzieł Celsusa, Porfiriusza i Juliana Apostaty. W pierwszej części rozdziału: *Obecność antycznych krytyków chrześcijaństwa w nowożytności*, dokonując przeglądu wydań i zbiorów fragmentarycznych pozostałości, które uniknęły zniszczenia, Schröder pokazuje, jaki materiał pozostawał do dyspozycji krytyków chrześcijaństwa w czasach nowożytnych. Choć świadomość tego, że chrześcijaństwo napotykało już u zarania swych dziejów sprzeciw ze strony niektórych filozofów nigdy nie zaniknęła, pełniejszy obraz późnoantycznej jego krytyki zaczął wyłaniać się wraz z podjęciem wydawniczych starań gromadzących rozproszone fragmenty pism krytycznych w drugiej połowie XVI wieku. Autor analizuje m.in. dostępność dzieł trzech wzmiankowanych filozofów, jak i innych krytyków chrześcijaństwa (Salustios, Hierokles z Aleksandrii, Flawiusz Filostrat), a także tych, którzy do chrześcijaństwa odnosili się w sposób pośredni (Plotyn, Aleksander z Lykopolis, Jamblich z Chalkis, Eunapiusz z Sardes i Proklos). Dokumentuje przy tym niezbyt znaną do dzisiaj obecność późnoantycznych krytyków chrześcijaństwa we wczesnej nowożytności i Oświeceniu.

Dalsza część drugiego rozdziału – *Problemy z późnym antykiem* – przedstawia odbiór późnoantycznych krytyków chrześcijaństwa w okresie XVI – XVIII wieku. Spuścizna Celsusa, Porfiriusza i Juliana od końca XVII wieku, w opinii Schrödera, oceniana była krytycznie. Powodów tego było kilka. O ile jeszcze Jean Bodin, XVI-wieczny protoplasta nowożytnych krytyków religii, sięgający do spuścizny Celsusa, Porfiriusza i Juliana Apostaty sympatyzował z platonizmem lub neoplatonizmem (zwolennikami tej filozofii byli trzej wymienieni powyżej krytycy chrześcijaństwa), o tyle wśród filozofów Oświecenia

trudno było już znaleźć zwolenników tej filozofii, która postrzegana była w XVIII wieku jako „dziwaczny sposób myślenia” (s. 48). Działo się tak dlatego, iż stanowisko neoplatonistyczne trudno było nazwać sceptycznym. Celsus, Julian a w mniejszym stopniu Porfiriusz, odbiegali wyraźnie od obrazu sceptycznego poszukiwacza. Z łatwością wierzyli w cuda i przesady, uprawiali magię. Julian zafascynowany był Maksymosem z Efezu, neoplatonikiem i praktykującym magiem, którego traktował jako swojego mistrza. Prawdy doszukiwał się w misteriach, które zawierają, jego zdaniem, nie hipotezy, ale prawdziwą naukę, której należy wierzyć (s. 56). Filozofia cesarza Juliana nacechowana była pogańską religijnością, on sam miał również upodobanie do składania krwawych ofiar. To wszystko kompromitowało Juliana w oczach nowożytnych. Również Porfiriusz podzielał przekonanie o tym, że filozofia to przedsięwzięcie nastawione nie tylko na teorie i moralno-praktyczną orientację, ale przede wszystkim na ratowanie duszy.

Jak wykazuje Schröder, kolejnym wyzwaniem dla oświeceniowych czytelników spuścizny Celsusa, Porfiriusza i Juliana była platońska demonologia. Ci trzej poganie jako oczywistość traktowali nie tylko istnienie demonów, ale mieli również szczegółowe wyobrażenie na temat ich natury i działania. Celsus np. wykładał, iż demony rządzą światem i różnymi sferami ludzkiego życia, jak na przykład rozmnażaniem (s. 58). Demonologia wykorzystywana była w krytyce chrześcijaństwa – zdaniem Celsusa, fakt, iż chrześcijanie odnajdują wewnętrzną siłę wynika z tego, że znają imiona demonów. Także tradycjonalizm platońskich filozofów nie budził sympatii oświeconych czytelników. Wezwania, by zachować to, co zawarte jest w wielopokoleniowym przekazie, wypełniać zwyczaje ojców i by „wierzyć tradycji” (s. 55) brzmiały wrogo w uszach zwolenników Oświecenia. Od filozofów oczekiwano bowiem krytycznej rewizji zastanych przekonań, w tym także przekonań religijnych.

Schröder broni jednak Celsusa, Porfiriusza i Juliana przed etykietką obskurantów, fantastów i bałwochwalców. Nie hołdowali oni naiwnemu politeizmowi, lecz zakładali istnienie jednego lub najwyższego Boga (s. 61). Ten pierwszy Bóg lub boska „pierwsza przyczyna” jest,

według słów Porfiriusza, rozumiany jako Bóg transcendentny (s. 62). W stosunku do niego bogowie religii ludowych są „w swej naturze niezniszczalnymi istotami, zwanymi przez nas bogami, gdyż podobni są do bóstwa” (s. 62). Julian określa ich jako bogów ludowych i odróżnia od „stworcy świata”, któremu podlegają (s. 62). Z punktu widzenia ludzi oświecenia metafizyczny punkt widzenia pogan uznających stworcę świata był zgodny z założeniami religii naturalnej.

Zdaniem autora, Porfiriusz dystansował się od tradycyjnej religii i jej praktyk. Z lektury *Ad Anebonem* wyłania się obraz „człowieka pytań”, odróżniający go wyraźnie od obrazu „człowieka odpowiedzi”, jak określano jego ucznia, Jamblicha. Dzięki krytyce wierzeń w demony i związanych z tym rytuałów, Porfiriusz zyskał większą wiarygodność w oczach ludzi Oświecenia.

Odnosząc się do twórczości Celsusa, Porfiriusza i Juliana Apostaty, Schröder zauważa, że trudno widzieć w nich prekursorów Oświecenia. niesprawiedliwością jednak, zdaniem autora, byłoby widzieć w nich prymitywnych fantastów, bezrefleksyjnych tradycjonalistów i naiwnych politeistów. Obraz jest dużo bardziej niejednorodny, wymykający się prostej etykietce. Niejednorodny był również ich odbiór. Niektórzy – jak np. Hume – odrzucali ich argumentację, inni korzystali wybiórczo z ich filozoficznej spuścizny. Wyraz temu dał Wolter w swym liście do Helwecjusza, stwierdzając z przekąsem: „Każdego dnia ponawiamy ataki, które cesarz Julian, filozofowie Celsus i Porfiriusz przypuszczali od samego początku na nasze świętości” (s. 69). Zainteresowanie budzili raczej na obrzeżach Oświecenia – u wolnomyślicieli, deistów i radykalnych przedstawicieli literatury podziemnej – *littérature clandestine*.

Trzeci rozdział pracy, noszący tytuł *Atak na Pismo Święte*, poświęcony jest wkładowi trzech platoników do nowożytnej krytyki Pisma Świętego, sięgającej po argumenty filologiczno-egzegetyczne. Schröder wykazuje, że w starożytności interpretacja Pisma Świętego wyznaczała granice ówczesnej refleksji filozoficznej. Niepodważalność autorytetu Pisma oparta była, zdaniem większości ówczesnych teologów (s. 71), na dwóch argumentach: cudach Jezusa i wypełnieniu się w Nowym Testamencie starotestamentalnych przepowiedni. W tym

drugim przypadku argumenty teologów podważać można było poprzez zakwestionowanie powiązania nowotestamentalnych wydarzeń z wcześniejszymi przepowiedniami lub też podważanie autentyczności zapisów Starego Testamentu. Tą właśnie drogą szli trzej wymienieni autorzy. Tak np. Porfiriusz starał się wykazać dużo późniejsze niż wówczas zakładano powstanie Księgi Daniela, która, wbrew tradycji głoszącej, że spisana została przez proroka Daniela w czasach wygnania babilońskiego, powstała najprawdopodobniej w czasach Machabeuszy, czyli w II w p.n.e. Przepowiada ona, po upadku czterech mocarstw (Asyrii, Medów/Persów, Macedończyków, Rzymian), nadejście Antychrysta pokonanego ostatecznie przez „Syna Człowieczego”. Zdaniem Schrödera jeszcze w XVIII wieku niektórzy teologowie twierdzili, że „żaden z proroków nie mówił tak jasno o Chrystusie jak Daniel” (s. 73). Odkrycie Porfiriusza mogło więc, zdaniem autora, wstrząsnąć postrzeganiem Biblii, gdyż miało świadczyć o „fałszerstwie” księgi, na którą powoływał się sam Jezus (Mt 24,15). Dlatego również nowożytni krytycy chrześcijaństwa, od Bodina przez Collinsa po Reimarus, z uznaniem przyjmowali to twierdzenie Porfiriusza.

Jak zauważa Schröder, chrześcijańska apologetyka często korzystała z argumentu o wypełnieniu się w osobie Jezusa prorocत्व starotestamentalnych jako ostatecznego dowodu na prawdziwość swojej religii. Droga ta wskazana jest już w Ewangelii. Szczególnie często św. Mateusz przywołuje formułę o wypełnieniu się słowa Pisma. Podważanie tego argumentu otwierało więc możliwość ataku na Pismo Święte, podjętego już przez trzech platoników. Celsus posługuje się tu wywiadem z pewnym Żydem, który na podstawie przepowiedni Starego Testamentu nie rozpoznaje w osobie Jezusa Mesjasza. Izajasz przepowiada przecież politycznego triumfatora, Pana i zwycięzcę. Nie pasuje to w sposób oczywisty do obrazu Jezusa umierającego na krzyżu, którego śmierć miała na jego uczniach wymusić zmianę postawy i odrzucenie politycznego mesjanizmu. Sięgnięto wtedy po zawarte u Izajasza opisy cierpiącego Sługi Bożego, choć, zdaniem Celsusa, opis ten pasował do dziesiątek tysięcy innych ludzi. Po argumenty te sięgał w czasach nowożytnych Hermann Samuel Reimarus.



Również Julian, jak zauważa autor, podważał prawdziwość przepowiedni mających wypełnić się w Nowym Testamencie. Proroctwo Izajasza (Iz 7,14) mówiące o pannie, która porodzi dziecko, na które powołuje się św. Mateusz (Mt 1, 22), jest wynikiem złego tłumaczenia. *Alma* oznacza bowiem młodą kobietę, ale nie pannę<sup>1</sup>. Proroctwo to, zdaniem Juliana, przepowiadać ma zresztą narodziny syna króla Achaza a nie Jezusa. Podobnie słowa: „Nie zostanie odjęte berło od Judy ani laska pasterska spośród kolan jego, aż przyjdzie ten, do którego ono należy, i zdobędzie posłuch u narodów!” (Rdz 49, 10<sup>2</sup>) nie dotyczą, zdaniem Juliana, Jezusa (który był Synem Bożym, więc nie mógł pochodzić z pokolenia Judy), lecz Dawida. Co do samego rodowodu Jezusa istnieje rozbieżność pomiędzy św. Mateuszem i św. Łukaszem, co świadczyć ma o tym, że przeprowadzona przez Ewangelistów mistyfikacja nie była gruntownie przemyślana. Jezus widzi w sobie wypełnienie proroctwa danego Mojżeszowi, nie ma jednak w Starym Testamencie, jak pisze Porfiriusz, dowodów mówiących o tym, że Mesjasz jest Bogiem, Słowem Boga lub Stworzycielem Świata. Przede wszystkim jednak, zdaniem Porfiriusza, śmierć na Golgocie nie może być traktowana jako wypełnienie proroctw.

Jak zaznacza Schröder, argumenty te przemawiały do nowożytnych krytyków. W ewolucji poglądów Hermanna Samuela Reimarus (+1768) dopatrzeć się można wpływu filologicznej argumentacji Juliana. Filologiczno-historyczna krytyka, podważająca apologetyczną argumentację teologów, wywarła znaczący wpływ na uniezależnienie się nowożytnej filozofii od teologii.

Czwarty, główny rozdział pracy, noszący tytuł *Rozbieżność filozoficzno-teologiczna* przedstawia konfrontację chrześcijaństwa i jego krytyków pod koniec starożytności, jak również echa tej konfrontacji w okresie Oświecenia. Autor sprowadza tę konfrontację do trzech podstawowych obszarów: 1. kwestii racjonalności wiary i jej roszczeń do

---

<sup>1</sup> Warto zaznaczyć, że choć *alma* to po hebrajsku młoda kobieta, która jeszcze nie rodziła, niekoniecznie dziewica, to już w III wieku przed Chrystusem greckie tłumaczenie Biblii (*Septuaginta*) używa słowa *parthenos*, czyli dziewica.

<sup>2</sup> Wszystkie cytaty za Biblią Tysiąclecia.

prawdy; 2. dyskusji o możliwości występowania cudów oraz 3. kwestii etycznych, w szczególności rozumienia pojęcia sprawiedliwości.

Pierwsza część czwartego rozdziału poświęcona jest pojęciu wiary. Jak twierdzi Schröder, w Oświeceniu kładziono szczególny nacisk na samodzielność myślenia, odrzucanie autorytetów, obowiązek uzasadnienia twierdzeń i norm. Obraz chrześcijaństwa, który nowożytny czytelnik odnajduje w pismach Celsusa, Porfiriusza i Juliana, znacząco odbiega, zdaniem autora, od tych oświeceniowych postulatów. Chrześcijananie, zdaniem Porfiriusza, którego przywołuje Schröder, wymagają bezrozumnej wiary (s. 88). Pogańskich filozofów oburzała gotowość, z którą wierzący przyjmowali „barbarzyńską naukę” (s. 88)<sup>3</sup>, przekazując ją innym bez zadbania o przedstawienie „najlepszych argumentów” (s. 88)<sup>4</sup>. Wiara w takim ujęciu staje się punktem wyjścia, a nie końcem drogi. To, w co się wierzy, nie podlega wyjaśnieniu, jest więc, w odbiorze trzech omawianych autorów, irracjonalne. Chrześcijański ideał posłuszeństwa i podporządkowania się bożemu objawieniu ma, zdaniem przywoływanych przez autora Celsusa i Juliana Apostaty, polegać na wypełnianiu imperatywu: wierz! Celsus dostrzega w naukach Jezusa groźby i przekleństwa („biada wam!”), które mają zastąpić racjonalne argumenty (s. 89). Julian, wychowany jako chrześcijanin, twierdzi, że w religii tej nakaz zastępuje siłę przekonywania argumentów (s. 90). Celsus i Porfiriusz wskazują, iż wiara różni się, co prawda, od wiedzy i jako taka jest „słabszym przekonaniem”, nie jest jednak pozbawiona zupełnie swoich podstaw; opiera się na sprawdzonych założeniach, które czynią ją prawdopodobną, chrześcijananie natomiast akceptują doktrynę, nakazując wręcz: „nie dociekaj” (s. 90).

Chrześcijańscy apologetyci, jak przypomina Schröder, odrzucali zarzut „ślepej wiary”, przytaczając różne argumenty. Tak np. św. Grzegorz z Nazjanzu odwoływał się do autorytetu i wiarygodności „przez

<sup>3</sup> We wzmiankowanym fragmencie Celsus mówi o barbarzyńskim pochodzeniu chrześcijaństwa, myśląc, jak twierdzi Orygenes, o judaizmie. Por. Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, z języka greckiego przełożył, wstępem, objaśnieniami i indeksami opatrzył S. Kalinkowski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1986, księga 1, rozdział 2, 37.

<sup>4</sup> W polskim tłumaczeniu mowa jest o „najlepszych naukach”. Por. Orygenes, dz. cyt., księga 3, rozdział 49, 167.

Boga zainspirowanych ludzi”, którym „nie możemy nie zaufać” (s. 92). Orygenes w polemice z Celsusem wskazuje, że zarzuty krytyków dalekie są od świata zwykłych ludzi, gdyż nie dostrzegają oni, iż „wszystkie ludzkie sprawy zależą od wiary” (s. 92)<sup>5</sup>. Przyznaje również, że wielu chrześcijan wierzy nie za przyczyną rozumu (s. 92), jednak ta prosta wiara ma duże znaczenie praktyczne. A przecież, jak zauważa Orygenes, filozofowie również budują swoje przekonania w oparciu o światopogląd, u którego podstaw leży nieuzasadniana wiara (s. 92).

Schröder twierdzi, że dla czytelników XVII i XVIII wieku dyskusje te były interesujące nie tylko ze względu na argumenty podawane przez pogan, lecz również ze względu na odpowiedzi udzielane przez apologetów. Szczególne zainteresowanie budziło wyrażane w tekstach patrystycznych przekonanie, iż to poprzez decyzję wolnej woli przyjmujemy za prawdziwe to, w co wierzymy. W ten sposób człowiek może i powinien, jak uzasadniał już, zdaniem autora, św. Klemens z Aleksandrii, posłuszenie wypełniać wezwanie Kościoła do wiary. W tej argumentacji wiara, podobnie jak i jej brak, stają się zarazem aktem etycznym. Prawdę wiary odrzucić więc można tylko poprzez pychę, zatwardziałość serca i hardy upór.

Zestawienie argumentów pogan oraz współczesnych im apologetów chrześcijaństwa pokazuje bogactwo omawianego problemu. Autor przyznaje, iż nie sposób nie dostrzec, że pojęcie wiary, również w doktrynie neoplatonickiej, ulegało ewolucji i, jak twierdzą niektórzy interpretatorzy (s. 103), zbliżyło się do jej chrześcijańskiego pojmowania. Porfiriusz postrzegał wiarę, prawdę, miłość i nadzieję jako drogę zbliżenia się do Boga (s. 103), podobnie wskazywał Proklos (s. 103) – jak zauważa Schröder, nie sposób nie dostrzec tu podobieństwa do chrześcijańskiej triady cnót teologalnych. Autor podkreśla jednak w tym miejscu, iż treść tego, w co mamy wierzyć, w systemie Porfiriusza czy Proklosa nie jest, w odróżnieniu od chrześcijaństwa, ściśle określona. Nowożytny czytelnik, odnosząc się do zarzutów irracjonalizmu chrześcijan stawianych przez trzech omawianych autorów, mógł, jego zda-

---

<sup>5</sup> Czyli, że wiara, a nie wiedza, jest podstawą naszych zwykłych działań. Por. Orygenes, dz. cyt., księga 1, rozdział 11, 43.

niem, znaleźć potwierdzenie tego zarzutu w pismach patrystycznych. Dla nowożytnych krytyków religii istotnym źródłem argumentów stały się więc nie tylko ocalałe fragmenty dzieł tych platoników, ale i również odpowiedzi apologetów chrześcijaństwa, w szczególności te, dotyczące pojęcia wiary.

Kolejnym istotnym zagadnieniem z dziedziny wiary chrześcijańskiej, którego krytykę przez trzech platoników Schröder prezentuje, był problem wolności religijnej. Odrzucanie prawd wiary oznaczało bowiem, jego zdaniem, z jednej strony obrazę Boga poprzez bluźnierstwo lub idolatrię, z drugiej jednak – w rozumieniu wczesnych chrześcijan – zamykało drogę do zbawienia: „poza tą drogą [...] nikt nie będzie zbawiony” (s. 110). Skoro wiara jest efektem woli, przymuszanie do niej innych jest nie tylko możliwe, ale staje się wręcz moralnie wymagalną pomocą. Jeśli to słaba lub zepsuta wola bliźniego uniemożliwia mu przyjęcie uzdrawiającej prawdy, aktywna interwencja prowadząca do przyjęcia przekonań i zwalczania błędów, dokonywana przez agresywną ingerencję, wydaje się, zdaniem autora, jedyną możliwością wybawienia go od najgorszego: wiecznego potępienia. Ostatecznym celem owej interwencji jest wprowadzenie wszystkich ludzi na jedyną ścieżkę zbawienia – „aby wszyscy stanowili jedno” (J 17, 21). Chrześcijaństwo, zdaniem Schrödera, gdy z religii prześladowanej stało się religią oficjalną, wystąpiło przeciw pluralizmowi poglądów religijnych, a filozofię, zawierającą różne sądy o Bogu, materii i świecie („mądrość tego świata”), zaczęło traktować jako wroga. Czasz Juliana Apostaty wydają się na tym tle autorowi czasami tolerancji religijnej, dlatego, jego zdaniem, polityka Juliana doceniana była przez czytelników w XVII i XVIII wieku. Konieczność pluralizmu religijnego była przez pogan wielorako uzasadniana, argumenty na jej rzecz przedstawiali m.in. Celsus, Temistios, Symmachus (s. 117).

Schröder zauważa, iż w nowożytności często sięgano po późnoantyczne argumenty przeciw nietolerancji i przymusowi wiary. Miało to miejsce zwłaszcza w XVIII wieku, a więc w okresie rozwoju deizmu z jego postulatem „religii naturalnej”. W ten sposób antyczne motywy platoników powróciły do dyskusji w czasach nowożytnych. Przykładem jest Herbert of Cherbury – ojciec angielskiego deizmu – kryty-

kujący ślełą wiarę chrześcijan i postrzegany jako kontynuator myśli antycznych pogan.

Druga część czwartego rozdziału poświęcona jest kwestii cudów. Autor zauważa, że do czasów Oświecenia, które postawiło pod znakiem zapytania możliwość zakłócenia naturalnego porządku rzeczy cudem, przekonania o tym, że niezwykle wydarzenia mogą zostać wywołane przez określone postaci było powszechne. Schröder twierdzi jednak, że to właśnie temat cudów był jednym z centralnych obszarów starożytnej krytyki chrześcijaństwa. Aby zrozumieć istotę tego sporu, autor przedstawia historię rozumienia cudów w filozofii greckiej od Platona do Flawiusza Filostrata. Pojęcie cudu w rozumieniu greckich filozofów obejmowało zdarzenie niezwykle, niewytłumaczalne, które jednak nie jest w sprzeczności z prawami natury. Tak np. wskrzeszenie zmarłych, o ile wyobrażalne było dla prostego ludu, dla filozofa uchodziło za niemożliwe, podobnie jak sprawienie, by nie obowiązywały prawa matematyki. Również omawiani w książce trzej poganie wierzyli, zdaniem autora, w możliwość cudów, jednakże wskazywali na często alegoryczny, a nie dosłowny sens opisywanych biblijnych wydarzeń. Do XVIII wieku w biblijnej egzegezie cuda dokonywane przez Jezusa traktowane były jako rzeczywiste wydarzenia. Ich niezwykłość, nawet jak na ówczesne rozumienie świata, podkreślał werset Ewangelii św. Jana: „Gdybym nie dokonał wśród nich dzieł, których nikt inny nie dokonał, nie miałoby grzechu” (J 15, 24). O ile poganie mogli zaakceptować samą możliwość wywoływania przez Jezusa niektórych cudów (Celsus zakładał nawet, że Jezus w czasie pobytu w Egipcie nauczył się sztuczek magicznych, które później wykorzystywał do przekonywania innych do tego, że jest Bogiem – s. 149), o tyle te, dotyczące odwracania skutków śmierci, traktowane były jako gwałcące prawa natury, a więc niemożliwe. Analizując cuda, które opisywało Pismo Święte i które, zgodnie z poglądami platoników, były możliwe, krytykują oni styl ich opisu jako przesadny, nie oddający rzeczywistości (np. krytyka możliwości wystąpienia burzy nad Jeziorem Galilejskim przeprowadzona przez Porfiriusza). Z drugiej strony przekonanie o powszechności cudów powodowało, że Porfiriusz wątpił w ogóle w istotność tego faktu: „Nic wielkiego, powodować cuda” (s. 156).

Jak przedstawia Schröder, porównywano je do cudów Apoloniusza z Tiany i często starano się wykazać, że cuda Jezusa są pomniejszego charakteru (odrzucając oczywiście cuda dotyczące wskrzeszenia jako nieprawdziwe). Wykazywano również w ten sposób, że możliwość dokonywania cudów nie świadczy o boskim charakterze ich wykonawcy. Wątpliwości budził również fakt, że wiadomość o nich przekazana została nie przez wykształconych filozofów, lecz przez ludzi prostych.

Zdaniem autora, dla nowożytnych krytyków podstawowym problemem jest brak świadectw potwierdzających cuda, świadectw, których wiarygodność nie budziłaby żadnych wątpliwości. Odsuwali oni na drugi plan kwestie możliwości zaistnienia, jak i wartości dowodowej cudów. Tak np. św. Jan wskazuje na świadka sam siebie (J 19, 35), krytycy żądali jednak świadka postronnego, niez zaangażowanego. Schröder przywołuje autora *Celse moderne* z roku 1752, który zwraca uwagę, że brak niezależnego źródła tym bardziej daje do myślenia, że cuda Jezusa musiałyby przecież wywoływać wielkie poruszenie i musiałyby pozostawić ślad nie tylko w biblijnej literaturze (s. 165). Chrześcijańskich apologetów parodiował Paalzow (s. 168); udając chrześcijański styl i powołując się na świadectwa cudów oraz wypełnienie starych przepowiedni, dowodził prawdziwości religii apolińskiej. Podobnie, zdaniem autora, wielu krytyków XVII i XVIII wieku wyśmiewało wiarygodność opisów ewangelicznych cudów.

Istotnym przytaczanym przez autora argumentem w sporze z chrześcijaństwem było ukształtowane przez stoików przekonanie, że usankcjonowane przez Boga prawa natury równomiernie obejmują świat przyrody i świat człowieka (s. 171). Określony sposób działania i zachowania się człowieka, jak i innych elementów natury, miałby być więc raz na zawsze ustanowiony i nie może ulec zmianie, nawet za sprawą Boga, gdyż Jego życzenia są, jak pisze Julian, „albo [...] naturami istot, albo są zgodne z naturą istot” (s. 173). Do natury rzeczy należy nietrwałość ciała i nieodwracalność jego rozkładu. Innymi słowy, jak sformułował to Julian, którego Schröder przywołuje, nawet wszechmocny Bóg nie byłby w stanie doprowadzić do triumfu ciała nad śmiercią, gdyż podlega ono, zgodnie ze swoją naturą, prawu przemijania (s. 173). Założenie, że Wszechmocny miałby zawieszac

prawa natury jest, jak zaznacza autor, z punktu widzenia pogan, antropomorfizmem, przedstawiającym Boga jako człowieka – mocarza mogącego zrealizować każde swe życzenie. Porfiriusz pisał: „Co jednak przez Boga raz postanowione zostało i przez tak długi czas pozostało w mocy, musi samo być wieczne i nie może być przez Stwórcę ani potępione ani zniszczone, tak jak by było ludzkim poleceniem, wydanym przez śmiertelnego” (s. 174). Problem rozciąga się również na wyznawaną przez chrześcijan psychofizyczną jedność człowieka. O ile, jak zaznacza Schröder, nieśmiertelność duszy jest dla platoników oczywistością, to jednak zmartwychwstanie ciała jest nie tylko niepojęte i niemożliwe, ale wręcz odrażające. Ciało stworzone jest przez Boga, który ani nie chce, ani nie może uczynić go wiecznym, jest ono „pełne nieczystości, o których wstyd mówić” (s. 176).

Autor przypomina, że dla chrześcijan kwestia zmartwychwstania Jezusa jest podstawową prawdą wiary: „jeżeli Chrystus nie zmartwychwstał, daremna jest wasza wiara” (1 Kor 15, 17). Pogańscy platonicy traktują jednak, jego zdaniem, zmartwychwstanie jako zdarzenie niewiarygodne, gdyż nie zostało potwierdzone przez wielu niezależnych i godnych zaufania świadków. Skoro brak takich świadectw, zdaniem Celsusa, należy tę historię odłożyć między mity (s. 183), gdyż świadectwo Marii Magdaleny i uczniów nie zasługuje na poważne traktowanie. „Gdyby Jezus naprawdę chciał objawić swą Bożą potęgę, powinien pokazać się swoim prześladowcom, sędziemu i w ogóle wszystkim” (s. 184). Brak jest również antycznych źródeł potwierdzających wystąpienie trzęsienia ziemi i zaćmienia słońca w godzinie śmierci Jezusa, o których mówi Ewangelia.

Patrystyczni apologetyci, których poglądy Schröder przytacza, odpowiadali bardzo różnie na podnoszone przez pogan zarzuty, wskazując między innymi, że świadectwo krwi, które dali apostołowie, nie pozostawia wątpliwości, co do ich absolutnej pewności i braku wyrachowania (s. 185)<sup>6</sup>. Wskazywano również na mówiący o Jezusie i jego

---

<sup>6</sup> Jak zauważa Schröder, wyklucza to w wypadku apostołów chęć oszustwa, ale nie błędu. Można jednak zauważyć, rozwijając wniosek Schrödera, że eliminuje to spiskowe teorie krytyków.

zmartwychwstaniu zapis w *Antiquitates Iudaicae* Józefa Flawiusza, tzw. *Testimonium Flavianum*, który jednak, jak z kolei dowodzili przeciwnicy, miał być późniejszym dodatkiem chrześcijańskiego kopisty. Apologeci argumentowali, że jeśli Jezus ukazałby się poganom, staliby się oni chrześcijanami, a więc ich słowom, jako nie niezależnym, i tak nie przypisywano by już żadnej wartości (s. 188).

Również w czasach nowożytnych, pomimo panującego wówczas mechanistycznego obrazu świata, przebieg sporu, zdaniem Schrödera, nie uległ zmianie. O ile apologeci chrześcijaństwa wciąż przekonywali, że wszechmocny Bóg interweniuje w przebieg dziejów, ich przeciwnicy dowodzili niemożliwości występowania cudów, powołując się na ciągłość i niezmiennność biegu natury.

Trzecia część ostatniego rozdziału poświęcona jest istniejącym pomiędzy filozofami pogańskimi a chrześcijaństwem rozbieżnościom dotyczącym moralności. Różnice te były silnym motorem krytyki chrześcijaństwa, krytyka ta była jednak bardzo zróżnicowana i niejednorodna. Zdaniem autora, odnieść można nawet wrażenie, że Celsus, Porfiriusz i Julian krytykują trzy różne, czasami wręcz ze sobą sprzeczne, obrazy tej samej religii. Powodem tego, zdaniem Schrödera, były różne interpretacje nauki Chrystusa. O ile św. Paweł w liście do Rzymian uczył, że „człowiek osiąga usprawiedliwienie przez wiarę, niezależnie od pełnienia nakazów Prawa” (Rz 3, 28), o tyle św. Jakub pisał: „człowiek dostępuje usprawiedliwienia na podstawie czynków, a nie samej tylko wiary” (Jk 2, 24). Również obraz moralności w dziełach patrystycznych nie jest jednolity, podobnie jak i stosunek do przedchrześcijańskiej etyki – niektórzy Ojcowie odrzucali ją w całości (s. 191), inni uznawali, że w swojej istocie nauka Platona jest z chrześcijaństwem zgodna (s. 192). Moralność chrześcijańska nie była jednak, zdaniem autora, generalnie potępiana ani przez pogan, ani przez nowożytnych krytyków. Julian doceniał praktykę moralną, jak również aktywność społeczną wspólnot chrześcijańskich (s. 193), stoikom Markowi Aureliuszowi i Epiktetowi imponowały obojętność chrześcijan w stosunku do dóbr materialnych, jak również do ich własnego życia, nawet Celsus wierzył, że za dobrze przeżyte życie doświadczą oni szczęścia (s. 194).



Celsus, Porfiriusz i Julian byli, zdaniem Schrödera, przekonani, że chrześcijaństwo wniosło jednak coś nowego w obszarze moralności. Zmiany te, zdaniem trzech krytyków, dotyczyły dwóch istotnych tematów: radykalizacji norm etycznych i nowego rozumienia sprawiedliwości. Pomimo tego, że, jak twierdzili, niektóre z norm moralnych chrześcijaństwa są zgodne z powszechną etyką, w pewnych obszarach dopatrują się oni radykalizacji i uproszczenia norm etycznych, czego przykładem ma być doprowadzenie mozaicznego nakazu miłości bliźniego do ekstremalnej postaci w przykazaniu miłowania wrogów, jak i odrzucenie dóbr materialnych. Uwolnienie się od pożądania bogactwa zalecał już Platon, lecz Jezus, w odbiorze Celsusa, potępia wszystkich posiadających, bez wnikania w subtelne rozróżnienia. Zdaniem Celsusa, chrześcijaństwo sugeruje, że to ubóstwo a nie dobre czyny, może dawać zbawienie, choć, jak przyznaje Schröder, już w czasach Celsusa istniało wiele, czasem sprzecznych, chrześcijańskich egzegez tej problematyki. Julian zauważa, że odrzucenie wszelkiego posiadania jest niebezpieczne zarówno dla państwa, narodu, jak i dla rodziny (s. 198) i wprowadza zamęt w systemie wartości. Schröder przytacza również nakaz Jezusa nieprzeciwstawiania się temu, kto nas źle traktuje – nakaz nadstawienia drugiego policzka. Kieruje on, zdaniem pogan, etykę w błędnym kierunku. Co prawda Platon wzywał, by nie odpłacać zbrodnią za zbrodnię (s. 200), w wezwaniu Jezusa widzi jednak Celsus jedynie „zwulgaryzowane reminiscencje” postulatów swojego mistrza. Celsus dostrzega też niebezpieczeństwo odejścia przez chrześcijaństwo od systemu sankcji grożących łamiącym normy, co jest niezgodne z zasadami współżycia i niebezpieczne. Nowożytni krytycy chrześcijaństwa podzielali, zdaniem Schrödera, poglądy Celsusa, Porfiriusza i Juliana, odwołując się w tym zakresie do tych samych zastrzeżeń w stosunku do etyki chrześcijańskiej.

Drugim i zasadniczo najważniejszym spornym tematem etycznym, poruszonym przez Schrödera w oparciu o zachowane fragmenty dzieł Celsusa, Porfiriusza i Juliana, jest kwestia kryterium oceny moralnej. Wątpliwości budzi to, czy ocena moralna człowieka może odnosić się do czegoś innego jak jedynie do jego czynów i nabytych predyspozycji, które można mu przypisać na podstawie jego własnych woliwanych

decyzji. Jak podkreśla Schröder, odpowiedzi chrześcijan reprezentują szeroki wachlarz interpretacji, jednomyślnie odrzucana jest jednak zasada, że *jedynie* od nas zależy, czy staniemy się sprawiedliwymi. Fundamentalną myślą starożytnych filozofów moralności było przekonanie, że działania i postawy, które zasługują na pochwałę, rozumiane są jako wynik naszych starań a nie dar od bogów, natomiast teologia chrześcijańska wyrażana w listach św. Pawła wskazuje, że to nie nasze starania decydują o sprawiedliwości naszego życia, gdyż „Wybranie [...] nie zależy od tego, kto go chce lub o nie się ubiega, ale od Boga, który okazuje miłosierdzie” (Rz 9, 16). Według św. Pawła, nawet wypełnianie wszelkich przykazań nie zapewnia sprawiedliwości, „jako że z uczynków Prawa żaden człowiek nie może dostąpić usprawiedliwienia w Jego oczach. Przez Prawo bowiem jest tylko większa znajomość grzechu” (Rz 3, 20). Sprawiedliwym staje się „darmo, z Jego łaski, przez odkupienie, które jest w Chrystusie Jezusie” (Rz 3, 24). Bóg „zatem komu chce, okazuje miłosierdzie, a kogo chce, czyni zatwardziałym” (Rz 9, 18). Gdy przegląda się cały Nowy Testament, widać, że nauka św. Pawła jest jedną z wielu doktryn w nim reprezentowanych – odnajdujemy w nim przecież nakaz miłości bliźniego (Mt 22, 39) czy *Złotą Zasadę* („Wszystko więc, co byście chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie” – Mt 7, 12). Również przedaugustyńscy Ojcowie, np. Grzegorz z Nyssy, podkreślali rolę własnej aktywności. Jednak to właśnie w nauce św. Pawła krytycy dopatrywali się istoty chrześcijańskiego rozumienia moralności, gdyż to ona najmocniej przeciwstawiała chrześcijaństwo moralności żydowskiej (ten punkt widzenia podziela również autor, wskazując naukę św. Pawła i rozwijającą ją naukę św. Augustyna jako właściwie chrześcijańską).

Zdaniem Schrödera, umniejszenia znaczenia ludzkiej aktywności w teologii Pawłowej dopatrywał się już Plotyn; Porfiriusz, obeznany z listami św. Pawła, również obawiał się praktycznych skutków przewartościowania etyki. Porfiriusz twierdził, że nowa religia podnosiła rangę czynności rytualnych, obniżając jednocześnie znaczenie starania o rozwój moralny. W piśmie *O powstrzymaniu się od mięsnego pożywienia* pisze: „zbawienie osiągnięte będzie czynem, a nie jedynie przez słuchanie słowa” (s. 209). Doktryna zbawienia niewypracowa-

nego poprzez własne uczynki jest, jak twierdzi Schröder, zasadna jedynie na gruncie chrześcijańskiej nauki o usprawiedliwieniu, nie zachowały się jednak fragmenty, w których trzej poganie odnosiliby się wprost do nauki o zastępczym zadośćuczynieniu poprzez ofiarę Jezusa na krzyżu. Porfiriusz we fragmencie *Jaki jest pożytek z krzyża?* (s. 211) przedstawia moralność chrześcijańską, w której ludzka wina może być spłacona przez czyny obojętne moralnie. Odnosząc się do Pierwszego Listu do Koryntian (1 Kor 6, 11), odrzuca on możliwość, by grzesznicy mogli być jednorazowo uwolnieni od wszelkich swoich grzechów przez sakrament chrztu (s. 212). Jego zdaniem, nauka św. Pawła niesie ze sobą destruktywne moralnie skutki i zachęca do grzechu. Również Julian, którego opinię przytacza Schröder, odnosi się do powyższego fragmentu listu św. Pawła w sposób bardzo krytyczny (s. 212). Myśl, że grzesznik i przestępca mogą przez sakramenty zostać włączeni w poczet sprawiedliwych i zbawionych, wydaje się nie do przyjęcia, podobnie jak stwierdzenie, że „to nie cnoty wiodą ludzi do nieba”, tylko odpuszczenie grzechów przez Boga (s. 213).

Nowożytni filozofowie konfrontowani byli, zdaniem Schrödera, z niejednorodnym obrazem chrześcijańskiej teologii moralnej. Obok chrześcijańskiego humanizmu, łączącego nauczanie patrystyczne z antyczną etyką, istniały nurty silnie nawiązujące do Pawłowej dialektyki prawa i łaski. Schröder uznaje te drugie jako prawdziwie chrześcijańskie, „ponadwyznaniowe” (s. 215), które znalazły wyraz w doktrynie jansenistycznej<sup>7</sup>. Doktryna ta była w czasach nowożytnych ostro krytykowana, m.in. przez Bodina, Holbacha i Reimarsa. Odwoływali się oni, jak wskazuje Schröder, właśnie do sądów omawianych antycznych krytyków jako tych, którzy poznali moralność chrześcijańską w formule wyjściowej, niezmodyfikowanej jeszcze przez późniejsze zmiany. Spojrzenie Celsusa, Porfiriusza i Juliana pada, zdaniem autora, przede wszystkim na „nowości”, które przynosi chrześcijaństwo. Do nich należy przede wszystkim doktryna odpuszczenia grzechów

---

<sup>7</sup> W tym miejscu trzeba nadmienić, o czym nie wspomina autor, że nauka Janeniusza w Kościele katolickim potępiona została jako heretycka przez papieża Innocentego X w 1653 roku w bulli *Cum occasione*, nie można jej więc uznawać za reprezentatywną dla osiemnastowiecznego katolicyzmu.

nawet największym grzesznikom, która, w ocenie Reimarusa, z punktu widzenia psychologii moralności jest niezwykle niebezpieczna, gdyż niszczy motywację do doskonalenia etycznego.

Porównując przebieg antycznych sporów krytyków i obrońców chrześcijaństwa dotyczących wiary w cuda z dyskusją dotyczącą moralności, Schröder zauważa, że o ile w pierwszym wypadku Celsus, Porfiriusz i Julian przeprowadzali krytyczną analizę wiary chrześcijańskiej, o tyle chrześcijańska nauka o sprawiedliwości odrzucana była *a limine*.

W zakończeniu autor podsumowuje swoje wywoły odwołaniem się do Pierwszego Listu do Koryntian: nauka chrześcijańska to „dla Greków głupstwo”, co uzupełnia uwagę, iż podobnego zdania byli krytycy nowożytni. Zgodność ta dotyczy istotnych treści teologicznych i filozoficznych: chrześcijańskiego rozumienia problemu wiary, cudów i moralności. W przekonaniu nowożytnych krytyków, jak i samego autora, we wszystkich tych obszarach pojawienie się chrześcijaństwa stanowi cezurę. To, czym, zdaniem autora, różni się nauka chrześcijańska od pogańskiej filozofii i judaizmu, obejmuje: woluntarystyczne pojmowanie wiary, głoszenie zmartwychwstania Jezusa, obietnicę zmartwychwstania w ciele zmarłych oraz naukę o łasce (s. 211)<sup>8</sup>. Właśnie

---

<sup>8</sup> Autor popełnia w tym miejscu błąd rzeczowy dotyczący judaizmu. Wiara w zmartwychwstanie ciała nie jest pierwotnie chrześcijańska, ale pojawia się w teologii żydowskiej najpóźniej w czasach Machabeusza (czyli w II w p.n.e.) i obecna jest w niej w różnych formach do dnia dzisiejszego. Zob. L. Jacobs, *The Jewish Religion. A Companion*, Oxford University Press, Oxford 2003, hasło: *Soul, Immortality of The*, 476 i nast.; por. tamże, hasło: *Resurrection*, 420 i nast. Również doktryna łaski i odpuszczenia grzechów charakteryzuje zarówno judaizm, jak i chrześcijaństwo. Doktryna ta występuje bardzo wyraźnie w większości nurtów teologii żydowskiej. Jacobs (dz. cyt., hasło: *Sin and Repentance*, 468) pisze na temat grzechu i skruchy (nawrócenia): „Żaden człowiek nie jest wolny od pokus, lecz zapewnione jest, że szczerza skrucha (nawrócenie) zawsze jest zaakceptowana. W Talmudzie Jerozolimskim (Makkot 2:6) pojawia się interesujący i często cytowany fragment dotyczący skuteczności skruchy w usuwaniu plamy grzechu: „Zapytano Mądrości: jaka jest kara dla grzeszników? Mądrość odpowiedziała: nieścieżycie pędzi za grzesznikami (Prz 13, 21). Zapytano Proroctwa: jaka jest kara dla grzeszników? Proroctwo odpowiedziało: umrze dusza, która zgrzeszyła (Ez 18, 4). Zapytano Świętego, niech będzie Błogosławiony: jaka jest kara dla grzeszników? Odpowiedział: Niech okaże skruchę (nawróci się) i zostanie mu wybaczone”. Wydaje się, że przeciwstawianie przez autora „nieracjonalnego” chrześci-

tym tematom poświęcili swoje prace zarówno Celsus, Porfiriusz i Julian Apostata, jak i krytycy chrześcijaństwa w czasach nowożytnych. Zdaniem Schrödera, również i dzisiejsze standardy odrzucają możliwość racjonalnego przyjęcia chrześcijaństwa. Autor podkreśla, że analiza porównawcza późnoantycznej i nowożytnej krytyki chrześcijaństwa pozwala odrzucić zarzut, że krytkowane było ono w okresie Oświecenia z perspektywy anachronicznej, „ułożone na łożu Prokrusta nowożytnych standardów racjonalności”. Główne zarzuty podnoszone przez ludzi Oświecenia przeciwko chrześcijaństwu pojawiały się już u Celsusa, Porfiriusza i Juliana. Istotne podobieństwa do ich argumentacji odnaleźć można nawet u chrześcijańskich umiarkowanych filozofów religii. Przywoływanym przez Schrödera przykładem jest tu Immanuel Kant, który odrzuca zarówno woluntarystyczne pojęcie wiary, jak i Pawłową naukę o predestynacji, uznając ją za prywatne zdanie św. Pawła (s. 226). Kant odrzuca również przekonanie, jakoby zbawienie niezależne było od naszych czynów i decyzji – to przecież przez czyny moralne uwidacznia się nasza wiara. Kant najprawdopodobniej nie znał pism Celsusa, Porfiriusza czy Juliana Apostaty, tym bardziej interesujący jest, zdaniem Schrödera, fakt, że – podobnie jak wielu innych przedstawicieli Oświecenia, którzy również z twórczością trzech platoników nie mieli styczności – w istotnych rzeczowych aspektach dochodzi do podobnych wniosków.

Autor stawia pytanie, czy z kontrowersji powstałych w czasach antycznych i oświeceniowych wynikają jakieś wnioski dla dzisiejszej refleksji dotyczącej relacji filozofii i chrześcijaństwa. Jego odpowiedź jest pozytywna. Pomimo wielu zmian i „rozwoju”, chrześcijaństwo nie przeszło i, ze względu na swoją specyfikę, przejść nie może całej drogi potrzebnej do tego, by jego naukę można było przyjąć w sposób „racjonalny” (s. 222). Do tego konieczne byłoby, jego zdaniem, zrezygnowanie z pojmowania wiary jako warunku zbawienia<sup>9</sup>, porzucenie

---

jaństwa „racjonalnym”: judaizmowi i tradycji platońskiej jest dużym uproszczeniem i zaciera rzeczywiste granice pomiędzy Jerozolimą i Atenami. Por. ciekawe przedstawienie tematu: C. Tresmontant, *Esej o myśli hebrajskiej*, tłum. z franc. M. Tarnowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996.

<sup>9</sup> Twierdzenie, że w chrześcijaństwie wiara chrześcijańska jest warunkiem zbawie-

przekonania o faktycznym zmartwychwstaniu Jezusa i odrzucenie znaczenia łaski w dziele zbawienia człowieka.

Przechodząc do uwag krytycznych, warto najpierw podkreślić szeroką erudycję autora omawianej pracy. Jeśli uznać dzieło Schrödera za monografię poświęconą historyczno-filozoficznej dyskusji pomiędzy trzema przeciwnikami chrześcijaństwa a apologetami w trzech obszarach problemowych: wiary, cudów i moralności w czasach późnej starożytności, jak i ich echem w okresie Oświecenia, uznać je trzeba za bardzo udane. Aby jednak próbować na podstawie książki wyciągać wnioski o ogólnym charakterze, konieczna jest świadomość, że zarówno chrześcijaństwo, jak i jego krytycy reprezentowani są tu przez wybrane poglądy: neoplatońska krytyka Porfiriusza, Celsusa i Juliana Apostaty konfrontowana jest w istocie z wybiórczo potraktowaną pawłowo-augustyńską perspektywą teologii. Prezentacja chrześcijaństwa ograniczona jest więc, pomimo kilkukrotnych zastrzeżeń autora dotyczących złożoności myśli chrześcijańskiej, do niektórych aspektów teologii św. Pawła. Ujmując problem historycznie, należy pamiętać, że trzej omawiani krytycy odnosili się do jednego z wielu istniejących ówczesnie nurtów kształtującej się dopiero teologii chrześcijańskiej, nurtu, który swój pełniejszy kształt uzyskał dopiero wraz z dziełami św. Augustyna na przełomie IV i V wieku. W czasach Oświecenia natomiast dominowała już w Kościele katolickim teologia św. Tomasza, nawiązująca do nauk Arystotelesa. Szkoda, że autor nie odnosi się do niej w ogóle, pomimo że w zakończeniu odwołuje się do tak marginalnych z punktu widzenia chrześcijaństwa nurtów, jak np. teologia śmierci Boga. Jak zauważa Leo Strauss: „W czasach, gdy opozycja Jerozolimy i Aten dotarła do etapu, który można nazwać klasyczną postacią tego sporu, czy-

---

nia jest dużym uproszczeniem i, jako takie, jest nieprawdziwe. Już apologeti II w., szczególnie św. Justyn, Ojciec Kościoła, wskazywali na drogi wiodące do zbawienia poza Kościołem. Współcześnie w Kościele katolickim obowiązuje zasada sformułowana na Soborze Watykańskim II, dopuszczająca zbawienie osób poza formalnymi granicami Kościoła pod warunkiem, że „szczerym sercem szukają Boga i wolę Jego przez nakaz sumienia poznają starają się pod wpływem łaski wypełnić czynem” (KK 16). Na temat rozwoju doktryny w Kościele katolickim zob. J. Kracik, „*Poza Kościołem nie ma zbawienia*”. *Historia pojmowania formuły*, Znak (1994), nr 468, 22-32.

li w XII i XIII wieku, filozofię reprezentował Arystoteles<sup>10</sup>. Niestety, Arystotelesa i jego chrześcijańskich interpretacji w omawianej pracy nie znajdziemy. O ile miałyby być to spowodowane jej monograficznym charakterem, trzeba by było ten brak uznać za uzasadniony. Autor odnosi się do trzech starożytnych krytyków i tych nurtów w chrześcijaństwie, do których odnosili się oni sami. O ile jednak autor stawia sobie za cel krytyczne przeświecenie spójności fundamentu Świata Zachodniego – syntezy Aten i Jerozolimy, a tak wydaje się formułować cel podjętych badań<sup>11</sup>, to trzeba stwierdzić, że sprawa jest bardziej skomplikowana, niż przedstawił Schröder.

Przed filozofem czy antropologiem kultury opisującym systemy kulturowe (a takimi były niewątpliwie Ateny i Jerozolima w rozumieniu autora) staje trudne zadanie podjęcia starań uwolnienia się z „okowów” swojego własnego systemu kulturowego i systemu wartości tak, aby w sposób wolny od uprzedzeń podjąć próbę ich badania. W wypadku pracy Schrödera trudno dopatrzeć się podobnych starań. Przykładem może być pojęcie „racjonalności” stosowane w specyficznym sensie, w którym niemożliwe jest dla autora jego pogodzenie z chrześcijaństwem. Wydaje się, że autor akceptuje platońską wizję człowieka i jest przekonany, że np. wyznawana przez Juliana wiara w umiejętność lewitacji Maximusa jest bardziej możliwa do pogodzenia z „prawami natury”, niż wspólna chrześcijaństwu i judaizmowi wiara w psychofizyczną jedność człowieka i idąca za nią eschatologiczna wizja, obejmująca możliwość zmartwychwstania ciała. Oczywiście, że zakładając taką właśnie, platońską wizję człowieka, w której pobyt duszy w ciele uznawany jest za karę, nie przyjmie się wiary w zmartwychwstanie, będzie to „nienaukowe” w przekonaniu osób, które skądinąd wyznawały, jak omawiani trzej krytycy, wiarę w demony.

W recenzowanej pracy czytelnik jasno odnajduje sympatie i poglądy autora, nawet jeśli jego intencją nie była ich prezentacja. Sympatie

---

<sup>10</sup> L. Strauss, *Jerozolima i Ateny. Kilka wstępnych uwag*, Kronos (2012)2, 82.

<sup>11</sup> Zob. też wywiad z autorem w radiu Bremen opublikowany w Internecie pod adresem: [http://www.radiobremen.de/nordwestradio/sendungen/glauben\\_und\\_wissen/audio87474-popup.html](http://www.radiobremen.de/nordwestradio/sendungen/glauben_und_wissen/audio87474-popup.html) [dostęp: 16.03.2013].

te w omawianym sporze leżą wyraźnie po stronie krytyków – z perspektywy platoników i z użyciem ich aparatu pojęciowego prezentowane jest chrześcijaństwo. Wydaje się, że również częściowo mylnie jest przeciwstawienie chrześcijaństwa judaizmowi w zakończeniu pracy. Przeciwstawienie to opiera się bardziej na poglądach Juliana i Celsusa niż na rzeczywistej różnicy pomiędzy tymi religiami. Julian sprzyjał Żydom i kulturze żydowskiej jako sojusznikowi w walce z chrześcijaństwem, zlecił nawet odbudowanie Świątyni Jerozolimskiej<sup>12</sup>, a Celsus przedstawia postać mądrego Żyda jako krytyka chrześcijaństwa.

O ile Schröder jest więc rzetelny jako historyk, to jednak jako filozof religii i moralności w omawianej pracy nie przekonuje. Nie dlatego, żeby niemożliwe było dostrzeżenie wskazanych przez niego niespójności kultury Świata Zachodniego. Każda z omawianych kultur – zarówno grecka, hebrajska, chrześcijańska, jak i ta Świata Zachodniego, niesie w sobie sprzeczności. Grecki świat Hezjoda różni się w sposób istotny od greckiego świata Platona czy Arystotelesa. Podobnie różnią się między sobą teologie Jakuba i Pawła, Augustyna i Tomasza, choć wszystkie odgrywały i odgrywają istotną rolę w chrześcijaństwie. Gdy mówimy o syntezie kultur, nie mamy na myśli prostego i spójnego zestawienia poszczególnych jej części, lecz pewną nową jakość powstałą z napięć pomiędzy jej elementami. O ile autor podejmuje więc próbę wykazania niemożności istnienia owej syntezy Aten i Jerozolimy, próbę tę uznać trzeba za nieprzekonującą.

Pomimo wskazanych wyżej wątpliwości, praca z pewnością warta jest przeczytania. Wydana została w niezwykle starannej formie, wraz z obszerną bibliografią, szczegółowym glosariuszem i rejestrem postaci, co ułatwia zapoznanie się z jej tematyką.

*Andrzej Pawlik*

---

<sup>12</sup> Zob. A. Pająkowska, *Wstęp*, w: Julian Apostata, *Przeciw Galilejczykom*, przekład, wstęp i objaśnienia A. Pająkowska, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2012, 8-9.