

Z d z i s ł a w K r a s n o d ę b s k i

Wiara i świat doczesny. O aktualności myśli Blaise Pascala

Słowa kluczowe: *G. Bernanos, chrześcijaństwo, francuski katolicyzm, F. Mauriac, rozum, świat pochrześcijański, wiara*

1. Apologia dla intelektualistów?

Czy w naszych czasach Pascal ma nam coś jeszcze do powiedzenia? Jakie to czasy? Wielu odpowiada, że to czasy końca cywilizacji chrześcijańskiej, a może nawet i chrześcijaństwa w ogóle. Ostatnio stwierdziła to Chantal Delsol:

Nie zdaliśmy sobie jeszcze do końca sprawy z ogromnej przemiany, która dokonuje się w naszej epoce: oto następuje koniec cywilizacji liczącej szesnaście wieków. Po wielu wahaniach używam tu słowa mrozącego krew w żyłach: „agonia”. Bowiem śmierć epoki chrześcijańskiej nie jest z pewnością śmiercią nagłą. [...] Cywilizacja chrześcijańska od dwóch stuleci walczy o to, aby nie umrzeć, i na tym polega ta poruszająca i heroiczna agonía (Delsol 2023, s. 29).

Podobnie uważa lewicowy filozof Michel Onfray:

My żyjemy, ja żyję, wy żyjecie na przełomie światów, końca judeochrześcijaństwa i nadejścia tego, co nadal skrywa mgła. Śmierć tego, co było, jest pewna; epifania tego, co nadejdzie, pozostaje niepewna, nawet jeśli widać już zarys przyszłego dzieła (Onfray 2019, s. 12).

I dalej: „Cywilizacja judeochrześcijańska jest w fazie terminalnej” (Onfray 2019, s. 19).

Wiemy, że ten koniec wieszczono już wielokrotnie. Całą nowożytność i nowoczesność interpretowano jako proces stopniowego wyzwolenia się spod

władzy Kościoła i postępującą sekularyzację. W tej narracji nowożytna historia Europy nie jest niczym innym jak dziejami odchodzenia od chrześcijaństwa, jego agonii. Kolejne etapy tego procesu to renesans, reformacja, oświecenie, aż do wyzwolonych czasów współczesnych. Argumentowano jednak także, że koniec cywilizacji chrześcijańskiej, koniec *christianitas*, nie musi oznaczać końca chrześcijaństwa, lecz tylko koniec jego mariażu z władzą polityczną i strukturami społecznymi. Chrześcijaństwo przestaje określać struktury i reguły życia społecznego, nie jest już religią w sensie Durkheimowskim, spajając ludzkie społeczeństwo wspólnymi rytuałami i przekonaniem. Ale – można usłyszeć – chrześcijaństwo nigdy nie było tylko religią w takim znaczeniu, więc może właśnie dokonuje się jego oczyszczenie, powrót do źródeł, do chrześcijaństwa autentycznego?

Takie dążenie do oczyszczenia chrześcijaństwa przez jego dezinstytucjonalizację, odpolitycznienie i odspołecznienie pod hasłem powrotu do pierwszych chrześcijan i do Ewangelii także pojawiało się już bardzo często. A im mocniej wybrzmiewał ten postulat, tym bardziej literalnie brano Ewangelię i tym radykalniejsze było odwrócenie się od świata lub próba jego przekształcenia – co zmieniało się w skrajną polityzację.

Ani chrześcijaństwo, ani Kościół katolicki nie przestały istnieć. Bywały także momenty ożywienia religijnego i wzrostu ich znaczenia politycznego, jak w czasach pontyfikatu Jana Pawła II (Casanova 1994). Pojawiały się nadzieje na zasadniczy zwrot w dziejach, na epifanię *sacrum* i triumfalny powrót chrześcijaństwa.

Jest jednak coraz mniej chrześcijan w Europie, na co wskazują dane statystyczne (Woodhead 2016; Sherwood 2018). Chrześcijaństwo stało się kulturą mniejszościową, odrębną, niszową, nieco dziwaczną, tolerowaną, jak długo pozostaje w swej niszy, ale nie lubianą i w gruncie rzeczy ostro zwalczaną. Obecnie chrześcijaństwo najbardziej widoczne jest w muzeach – tam króluje aż po wiek XVIII. Trzeba jednak odwiedzającym galerię malarstwa tłumaczyć podstawowe rzeczy: czym jest Trójca Święta, Zwiastowanie, co oznacza postać któregoś ze świętych itd.

Agonię chrześcijaństwa najłatwiej zdiagnozować we Francji. Tam trwa ona nie od dzisiaj. Pisał o niej już Georges Bernanos w pierwszej połowie XX wieku. W eseju mu poświęconym Józef Czapski tak go charakteryzował:

Nikt w literaturze francuskiej nie poruszał chyba w ostatnich czasach z równą głębią obserwacji i gwałtownością wizji tematu chrześcijaństwa osaczonego przez świat wrogi, obojętny tu we Francji. „Nic więcej mnie nie obchodzi poza nieszczęściem mego kraju i agonią chrześcijaństwa” – mówi Bernanos (Czapski 1997, s. 40).

Jak być chrześcijaninem w takich czasach? Czy można jeszcze wierzyć? Dlaczego w ogóle mielibyśmy sobie nad tym łamać głowę? Czy lektura Pascala może pomóc komuś, kto dziś szuka sensu życia? Czy Pascalowska apo-

logia chrześcijaństwa trafia do współczesnego człowieka? Wydawcy francuskiego jubileuszowego wyboru jego dzieł twierdzą, że Pascal jest nie tylko potrzebny, ale też konieczny, że ciągle jest dla nas wyzwaniem, bo ogień wiary potrzebuje kogoś takiego jak Pascal, kto przeżył „noc ognia”: „*Pascal est nécessaire par le Feu*” (Plazenet, Lyraud 2023), „Pascal jest potrzebny przez swój ogień”. Czy rzeczywiście ten „antyświeceniowy Pascal jest naszym współczesnym” – jak pisał Leszek Kołakowski (2001, s. 249)? W naszej oświeceniowej – mimo postmodernizmu – epoce?

Z dzisiejszego punktu widzenia trudno pojąć, jak w ogóle chrześcijaństwo mogło stać się tak bardzo wpływowe i trwać tak długo. Jak zauważył w swojej ostatniej książce *Pascal et la proposition chrétienne* (2023) jeden z najwybitniejszych współczesnych filozofów Pierre Manent, dziejowa rola chrześcijaństwa nie jest do końca zrozumiała:

Nie ma nic bardziej zdumiewającego w historii ludzkości niż chrystianizacja populacji basenu Morza Śródziemnego, a następnie Europy, po której nastąpiło rozszerzenie chrześcijaństwa na amerykańskie obszary Europy. Jakkolwiek na to spojrzeć, nie ma wątpliwości, że religia chrześcijańska jest najtrudniejszą propozycją życia do zaakceptowania przez nasz niesforny gatunek. Stawia ona wygórowane wymagania, które są sprzeczne z najbardziej uniwersalnymi i potężnymi ludzkimi pragnieniami, na przykład, gdy chce regulować życie seksualne mężczyzn i kobiet równie skrupulatnie co niedyskretnie, posuwając się tak daleko, że przyznaje szczególny zaszczyt tym, „którzy czynią się eunuchami dla Królestwa Niebieskiego” (Manent 2023, s. 21).

Religia tak surowa, tak wymagająca, tak sprzeczna z podstawowymi instynktami i tradycyjnymi obyczajami i wartościami, i ogólnie, jak może się wydawać, wroga życiu, odniosła dziejowy sukces. Jej nakazy – takie jak nakaz miłosierdzia, w tym także miłości nieprzyjaciół, poddanie się woli Bożej, waloryzacja cierpienia i słabości, potępienie, a w każdym razie reglamentowanie pragnień, w tym seksualnych – były sprzeczne z dotychczasowym rozumieniem dobra i zła. Nietzsche miał więc rację, pisząc w kontekście chrześcijaństwa o odwróceniu wartości – tych wyznawanych w starożytności, w każdym razie w ówczesnym „głównym nurcie”. Henryk Sienkiewicz w swoim arcydziele *Quo vadis*, mającym także wszystkie zalety literatury popularnej, usiłując wyjaśnić tę zagadkę, opisywał przemianę Winicjusza oraz okrucieństwo cywilizacji rzymskiej. Przeciwwstawiał także chrześcijaństwu światopogląd i etos Petroniusza, którym współczesność nie odmówiłaby atrakcyjności, a nawet bezdyskusyjnej przewagi. Według Onfraya cywilizacja chrześcijańska opierała się po prostu na absurdalnej fikcji:

Cała nasza cywilizacja zdaje się zasadzać na próbie nadania ciała bytowi, który nie miał innego istnienia, jak tylko conceptualne. Jezus z Nazaretu, który historycznie nie istniał, staje się więc Chrystusem Pantokratores, na którego imieniu opiera się prawie dwa tysiące lat nasyconej nim historii Zachodu (Onfray 2017, s. 44).

2. Pytanie Pascala

Któż jednak lepiej niż Blaise Pascal, genialny matematyk, a także człowiek, który zakosztował światowego życia – a nawet domniemany autor traktatu o miłości, gdzie pisał, że człowiek „zrodzony do przyjemności” ma „swoją rację oddając się rozkoszy” (Pascal 1962, s. 325) – może ukazać współczesnemu człowiekowi, skoncentrowanemu na przyjemnościach życia, sens chrześcijańskiej wiary? Czy nie potrafiłby zrobić tego lepiej niż ktokolwiek inny – niż ksiądz proboszcz czy pani katechetka? W końcu – jak pisał Leszek Kołakowski – „Pascal, wraz ze swoim Epiktetem i Montaigne’em oraz swoją świecką wiedzą, pretenduje z początku do roli werbownika odczuwających niepokój libertynów” (Kołakowski 2001, s. 371). Czy dzisiaj może być takim werbownikiem, przemawiającym przede wszystkim do wykształconych niedowiarków, którzy zadają sobie pytanie o sens swojej egzystencji? Czy jednak dzisiejsi libertyni rzeczywiście odczuwają taki niepokój?

Dla Pascala było to oczywiste. Człowiek myślący nie może nie niepokoić się o sens swojego istnienia, nie może nie zastanawiać się nad swoją przypadkowością, nad celem swojego krótkiego życia:

Kiedy zważam krótkie trwanie mego życia, wchłonięte w wieczność będącą przed nim i po nim, kiedy zważam małą przestrzeń, którą zajmuję, a nawet którą widzę, utopioną w nieskończonym ogromie przestrzeni, których nie znam i które mnie nie znają, przerażam się i dziwię, iż znajduję się raczej tu niż tam, nie ma bowiem racji, dlaczego raczej tu niż tam, dlaczego raczej teraz niż wtedy. Kto mnie tu postawił? Na czyj rozkaz i zarządzenie przeznaczono mi to miejsce i ten czas? (Pascal 2019, fragm. 205, s. 83).

Sądził on, że dla każdego człowieka kwestia nieśmiertelności musi być istotna, a sama nieśmiertelność jest niewątpliwym dobrem. „Nieśmiertelność duszy to rzecz dla nas tak ważna, dotycząca nas tak głęboko, że trzeba chyba zatracić wszelkie uczucie, aby trwać w obojętności w tym względzie” (fragm. 194, s. 73). Było dla niego również oczywiste, że każdy człowiek musi obawiać się wiecznego potępienia i wiecznej niedoli: „Nic nie jest tak ważnym dla człowieka jak jego stan; nic nie jest dlań równie strasliwym jak wieczność. To więc, iż mogą się znaleźć ludzie obojętni na utratę swego istnienia i na niebezpieczeństwo wiekiustych niedoli, to nie jest naturalne” (fragm. 194, s. 75).

3. Świat według rozumu

Z punktu widzenia samego rozumu, świat i życie człowieka przedstawiają się nader ponuro. Ludzie to w gruncie rzeczy skazańcy, dla których nie ma ułaskawienia:

Wyobraźmy sobie gromadę ludzi w łańcuchach, skazanych na śmierć; codziennie kat morduje jednych w oczach drugich, przy czym ci, którzy zostają, widzą własną dolę w doli swoich bliźnich i spoglądając po sobie wzajem z boleścią a bez nadziei, czekają swojej godziny. Oto obraz doli ludzkiej (Pascal 2019, fragm. 199, s. 82).

I przypomina, że finał jest zawsze taki sam – i nie jest to *happy end*. „Ostatni akt jest krwawy, choćby cała komedia była i najpiękniejsza: parę grudek ziemi na głowę i oto koniec na zawsze” (Pascal 2019, fragm. 210, s. 83). W takim położeniu nie ma odważnych:

Udawajmy zuchów, ile chcemy; oto koniec, jaki czeka najpiękniejszy żywot w świecie. Niech się kto zastanowi nad tym i niech potem powie, czy nie jest niewątpliwym, że jedyne dobro w tym życiu tkwi jeno w nadziei innego życia; że jesteśmy szczęśliwi jedynie w miarę, jak zbliżamy się do niej, i że, tak jak nie będzie już nieszczęść dla tych, którzy mieli zupełną pewność wieczności, tak nie ma szczęścia dla tych, którzy nie mają o niej żadnej wiedzy (Pascal 2019, fragm. 194, s. 74).

Alternatywa, która się nasuwa, nie jest przyjemna: wiekuiste unicestwienie lub grożące ludziom – heretykom, niedowiarkom, grzesznikom, potępionym – wiekuiste nieszczęście.

Wszystko co wiem, to jeno to, iż mam niebawem umrzeć; ale co mi jest najbardziej nieznane, to sama ta śmierć, której niepodobna mi uniknąć. Jak nie wiem, skąd przychodzę, tak i nie wiem, dokąd idę; wiem tylko, iż opuszczając ten świat, wpadam na zawsze albo w nicość, albo w ręce rozgniewanego Boga [...] (Pascal 2019, fragm. 194, s. 75).

Z punktu widzenia rozumu, bez Objawienia świat jest pozbawiony sensu, jest światem absurdu, podobnym do tego, który przedstawiali niektórzy pisarze XX wieku. Leszek Kołakowski pisze, że:

Najbardziej prawowitymi – choć często nieświadomymi tego – dziedzicami Pascala są w naszych czasach nie głosiciele „religii uczucia”, nie ci, co mówią o nieokreślonym „skoku w wiarę”, lecz raczej ci, którzy ukazują nam absurdalność świata opuszczonego przez Boga. Gdy Eugène Ionesco mówi, że absurdem jest nazywanie jego twórczości „teatrem absurdu”, ponieważ, jak powiada, jest to właśnie teatr poszukiwania Boga (a tę samą intencję przypisuje się, może bezpodstawnie, Samuelowi Beckettowi), jawi się nam on jako współczesny *Pascal redivivus* (Kołakowski 2001, s. 246).

Pascal sądził, że tylko nadzieja na jakieś inne życie poza światem doczesnym może ocalić nas od przerażenia i rozpacz. W tej budzącej grozę sytuacji i przy braku ostatecznej pewności sama kalkulacja ryzyka skłania do przyjęcia, że chrześcijaństwo jest prawdziwe. „Bardziej o wiele lękałbym się omylić i przekonać, że religia chrześcijańska jest prawdziwa, niż omylić się wierząc, że jest prawdziwa” (Pascal 2019, fragm. 241, s. 92).

Trudno oczywiście podważać pierwszy człon alternatywy, przed którą stawia nas Pascal (wpadanie w nicość), ale jeśli chodzi o drugi człon (możliwość

dostania się w ręce rozgniewanego Boga), to zawiera się już w nim odniesienie do Boga chrześcijańskiego, i to takiego, jakim pojmował go Pascal – Boga osobowego, wymierzającego sprawiedliwość, niepozbawionego takich emocji jak gniew.

Chrześcijaństwo – jak wiemy – nie jest po prostu oddawaniem czci Bogu, jego wielkości, potędze, wieczności. Bóg nie jest tylko pierwszą przyczyną, nie jest abstrakcyjną podstawą istnienia świata, nie jest także tożsamy ze światem. Jest osobą, prawodawcą i sędzią – i stał się człowiekiem, który się narodził i umarł w męczarniach, torturowany przez innych ludzi. Pascal podkreślał, że deizm jest równie odległy od religii chrześcijańskiej jak ateizm:

jednako niebezpiecznym jest dla człowieka znać Boga, nie znając swej nędzy, co znać swą nędzę, nie znając Odkupiciela, który może z niej uleczyć. Jedną z tych znajomości rodzi albo pychę filozofów, którzy poznali Boga, ale nie poznali swej nędzy, albo rozpacz niedowiarków, którzy poznali swą nędzę bez poznania Odkupiciela. Tak więc, ponieważ jednak koniecznym jest człowiekowi znać te dwa punkty, równie właściwe jest miłosierdziu Boga dać nam je poznać (Pascal 2019, fragm. 556, s. 178).

Religia chrześcijańska przyjmuje – twierdzi Pascal – że można poznać Boga tylko poznając swoją marność i że nie można poznać Chrystusa bez poznania zarazem i Boga, i swojej nędzy.

Znajomość Boga bez znajomości własnej nędzy rodzi pychę. Znajomość własnej nędzy bez znajomości Boga rodzi rozpacz. Znajomość Jezusa Chrystusa stanowi pośredek, ponieważ w niej znajdujemy i Boga, i swoją nędzę (Pascal 2019, fragm. 527, s. 167).

Z tej nędzy nie wyrwiemy się o własnych siłach, bez Boga, bez Jego łaski; tylko On może nas uratować: ten Bóg „jest nie czym innym niż Ratownikiem naszej nędzy” (fragm. 547, s. 171).

4. Sens odnaleziony

Pascalowi chodziło – pisze Kołakowski – o „przełożenie na język filozoficzny ukrytej trwogi (nazywanej rozmaicie, a myląc, racjonalnością, nauką, postępem itd.), jaką nosimy w głębi naszych serc, gdy spoglądamy na świat wyzuty przez nas z sensu. Nadaremnie udajemy beztroskę” (Kołakowski 2001, s. 249). I dodaje: „Pascal reagował na kartezjańsko-libertyńską mentalność, odzierającą świat z celu, sensu i życia” (Kołakowski 2001, s. 248).

Odnalezienie sensu istnienia nie jest możliwe bez wiary w Boga, a Boga nie można odnaleźć, szukając go rozumem w świecie, zawierzając nauce, racjonalności lub oddając się przyjemnościom życia. Boga można odnaleźć tylko w Ewangelii, a „Pismo święte nie jest nauką pojmowaną rozumem, lecz

sercem, i rozumiały tylko dla ludzi prawego serca, natomiast inni znajdują jedynie ciemność” (cyt. za: Mauriac 1972, s. 301).

Nie ma innej drogi do poznania Boga niż przez Chrystusa: „Znamy Boga jedynie przez Chrystusa. Bez tego Pośrednika odjęte jest wszelkie obcowanie z Bogiem; przez Chrystusa znamy Boga. Wszyscy ci, którzy silili się poznać Boga i dowieść go bez Chrystusa, znaleźli jeno bezsilne dowody” (Pascal 2019, fragm. 547, s. 171). „Wierzyć każe [...] jeno krzyż” (fragm. 588, s. 187).

Wiemy, o ile łatwiej uznać rozumowo istnienie Boga jako absolutu poza czasem i przestrzenią, i utożsamić go z Pierwszą Osobą Trójcy Świętej, niż zrozumieć Drugą Osobę Trójcy. Tylko że każda inna droga – powiada Pascal – prowadzi na manowce:

Wszyscy ci, którzy szukają Boga poza Chrystusem i którzy czepiają się natury, albo znajdują się bez żadnego światła, które by ich zadowoliło, albo osiągają sposób poznania Boga i służenia Mu bez pośrednika; przez co popadają albo w ateizm albo w deizm, dwie rzeczy, którymi religia chrześcijańska brzydzi się prawie jednako (Pascal 2019, fragm. 556, s. 178).

Pascal nie tylko broni wiary przed osądem rozumu, lecz także pokazuje, że jest ona innym, wyższym rodzajem doświadczenia rzeczywistości, dopełniającym poznanie rozumowe. Kardynał Joseph Ratzinger w swoim słynnym *Wprowadzeniu do chrześcijaństwa* (1968) twierdzi podobnie – wiara jest innym sposobem poznania niż rozum. Pascal mógł tak uważać tym bardziej dlatego, że w 1654 r. przeżył objawienie, które zapisał w słynnych słowach: „Ogień. Bóg Abrahama, Bóg Izaaka, Bóg Jakuba, nie filozofów i uczonych. Pewność. Pewność. Uczucie. Radość. Pokój. Bóg Jezusa Chrystusa” (Pascal 1962, s. 77).

Gdy po śmierci ojca Pascal zastanawiał się na śmiercią, stwierdził, że ani Seneka, ani Sokrates nie pocieszą człowieka w strapieniu, gdyż uważali oni, że śmierć jest przyrodzona człowiekowi (Pascal 1962, s. 218). Dopiero z chrześcijańskiego punktu widzenia można uznać, że śmierć jest karą nałożoną na człowieka, by odpokutował za swe winy, i że człowiek przeznaczony jest do życia wiecznego. W *Modlitwie o dobry użytek chorób* Pascal prosi o to, by Łaska Boska pozwoliła mu wyzbyć się miłości do świata:

Żle używałem mego zdrowia i słusznie mnie za to ukarałeś; nie ścierp, abym źle użył Twojej kary. A skoro zepsucie moje jest takie, że uczyni mi Twoje łaski zgubą, spraw, o mój Boże, niech wszechpotężna łaska uczyni mi Twą karę zbawieniem. Jeśli miałem serce pełne litości świata, gdy to serce miało nieco siły, zniszcz dla mego dobra tę siłę i uczyni mnie niezdolnym do używania świata nie tylko przez niemoc ciała, ale także przez żar miłości, który uczyni mnie zdolnym do cieszenia się Tobą i tylko Tobą (Pascal 1962, s. 213–214).

W liście pisanym po śmierci ojca do siostry i szwagra, państwa Périer, Pascal wyjaśniał im znaczenie śmierci. Twierdził, że o ile dusza już na tym świecie zmartwychwstaje przez chrzest do nowego życia, a proces jej zbawie-

nia zaczyna się już na ziemi, to „nic z tego nie przydarza się ciału w tym życiu”. Dlatego: „Śmierć jest [...] ukoronowaniem szczęśliwości duszy i początkiem szczęśliwości ciała” (Pascal 1962, s. 267). Śmierć jest karą za grzech, aby człowiek odpokutował za swą zbrodnię i doznał wyzwolenia od grzechu:

Przerażenie wobec śmierci jest zgodne z naturą, lecz tylko w stanie bezgrzesznym. Śmierć jest czymś strasznym, kiedy kończy życie całkiem bezgrzeszne. Godziło się jej nie cierpieć, kiedy odrywała świętą duszę od nieczystego ciała. [...] Gdy jednak kładzie kres niezbożnemu życiu, gdy pozbawia ciało możności grzeszenia, gdy oswobadza duszę od groźnego buntownika, sprzeciwiającego się wszystkiemu, co się może przyczynić do jej zbawienia, wtedy całkiem nie przystoi odnosić się do niej tak jak niegdyś. Nie wyrzekajmy się więc miłości życia, jaką nam wszczepiła natura, skoro Bóg nas życiem obdarzył. Kochajmy jednak takie życie, do jakiego nas Bóg stworzył, a nie jego przeciwieństwo (Pascal 1962, s. 265–266).

Śmierć nadaje wierze dodatkowe znaczenie, czyniąc ją tym bardziej heroiczną: „Godność wiary jaśniej [...] o wiele bardziej wówczas, gdy ludzie zdążają do nieśmiertelności poprzez mroki śmierci” (Pascal 1962, s. 267).

Podkreślał też, że nieśmiertelność nie jest tylko duchowa – chodzi także o zmartwychwstanie ciała: „Nie patrzmy na ciało jako zepsute mięso, gdyż tak je nam przedstawia bałamutna natura: patrzmy na nie jako na nietykalną i niezniszczalną świątynię Ducha Świętego” (Pascal 1962, s. 263).

Wiara prowadzi do pogodzenia się ze światem takim, jaki on jest, ze wszystkimi jego straszliwymi z punktu widzenia człowieka cechami. Nie jest jednak pogodzeniem się z wadami świata ludzkiego, dostosowaniem wiary do „wymogów życia”. Na tym polega błąd – czy nawet herezja – jezuitów: „Jezuici chcieli połączyć Boga ze światem i zyskali jeno wzdargę Boga” (Pascal 2019, fragm. 935, s. 324). Tymczasem nasz pobyt na ziemi to jedynie przygotowanie do wieczności. Nie należy więc przywiązywać wielkiej wagi do spraw doczesnych. Pascal, akceptując – jako zło konieczne – potrzebę politycznego porządku, nie oczekiwał powstania sprawiedliwego porządku politycznego czy idealnego społeczeństwa, ani tego, że ludzie jako zbiorowość staną się lepsi: „Wszyscy ludzie ze swej natury nienawidzą się nawzajem. Posłużono się, jak się dało, pożądliwością, aby jej kazać służyć powszechnemu dobru; ale to tylko sztuczka i fałszywy obraz miłości bliźniego; w gruncie bowiem to tylko nienawiść” (fragm. 451, s. 150).

Porównując pierwszych chrześcijan z chrześcijanami swoich czasów, zwracał uwagę, że niegdyś chrześcijaństwo oznaczało konieczność „odejścia od świata”: „trzeba było porzucić świat, w którym rodzimy się po raz pierwszy, wyrzec się go, odprzysiąc się od niego, aby oddać się całkowicie Kościołowi, w którym rodzimy się niejako po raz wtóry” (Pascal 1962, s. 106).

Ale to nie była droga dla wszystkich, bo jak pisał w swoim przedstawieniu życia Jezusa Chrystusa: „Świat go nie przyjął prócz tych, którym dał moc, aby stali się synami Bożymi, jako odrodzeni z Ducha Świętego z woli Bożej, a nie

jako zrodzeni z ciała i krwi ludzkiej” (Pascal 1962, s. 159). Zbawienie i życie wieczne nie są dla wszystkich, lecz tylko dla wybranych. Nie dla tych, którzy odrzucili Chrystusa.

5. Postmetafizyczność Pascala

Tak rozumiane chrześcijaństwo nie ma nic wspólnego z filozoficznymi rozważaniami nad ontologiczną strukturą świata czy z rozumowym poszukiwaniem wiecznego i moralnego ładu w świecie. Jak pisze Leszek Kołakowski:

Nikt chyba w XVII wieku lepiej od Pascala nie wyraził tego nieprzystawania wzajemnego między życiem wiary a życiem w świecie. Rozróżnienie to ma również, rzecz jasna, stronę „poznawczą” w tym sensie, że posiadłszy wiarę, postrzegamy świat inaczej. Nie ma tu jednak łagodnego przejścia. Nie widzą tego ci, co usiłują „dowieść” [istnienia] Boga w oparciu o dzieła natury (Kołakowski 2001, s. 229).

W wielowiekowym i zawiłym dialogu – i sporze – między filozofią a chrześcijaństwem Pascal zajmuje miejsce szczególne, jako jeden z najważniejszych myślicieli chrześcijańskich zrywających więź chrześcijaństwa z filozofią, duchowy sojusz Jerozolimy z Atenami. Dlatego także pojawia się czasami opinia, że w istocie nie jest on filozofem. Rzeczywiście nie był najlepszego zdania o filozofii: „Drwić sobie z filozofii, znaczy naprawdę filozofować” (Pascal 2019, fragm. 4, s. 21).

Filozofia jest z jego punktu widzenia niepotrzebna chrześcijanom, gdyż rozumowe zgłębianie struktur tego świata i sensu naszego na nim przebywania z góry skazane są na porażkę, czego nie zmienia fakt, że „cała nasza godność spoczywa [...] w myśli” (fragm. 348, s. 120). Przedstawiane przez filozofów dowody na istnienie Boga do niczego nie prowadzą: „Metafizyczne dowody Boga są tak oddalone od rozumowania ludzi i tak zawiłe, że mało do nas trafiają; a gdyby nawet zdały się dla niektórych, zdałyby się tylko przez tę chwilę, przez którą mają przed oczyma ten dowód; w godzinę później lękają się, iż się omylili” (fragm. 543, s. 170).

Bóg nie objawia się w świecie, jest Bogiem ukrytym:

Gdyby świat istniał po to, aby pouczyć człowieka o Bogu, boskość jego jaśniałaby ze wszech stron w niewątpliwym sposób; ale ponieważ istnieje jedynie przez Chrystusa i dla Chrystusa, i dla pouczenia ludzi o ich skażeniu, i o ich odkupieniu, wszystko jaśnieje dowodami tych dwu prawd.

To, co się objawia w świecie, nie wskazuje ani zupełnego braku, ani jawnej obecności, ale obecność Boga, który się ukrywa. Wszystko nosi ten charakter (Pascal 2019, fragm. 556, s. 179).

O Chrystusie możemy się dowiedzieć jedynie z Pisma Świętego, które Pascal rozumiał literalnie, bez teologicznych racjonalizacji, a także z prorocstw i cudów:

Zasię, aby dowieść Chrystusa, mamy prorocтва, będące pewnym i namacalnym dowodem. I skoro te prorocтва się spełniły i wynik dowiódł ich prawdziwości, zawierają one pewność tych prawd, a tym samym dowód boskości Jezusa Chrystusa. W nim tedy i przez niego znamy Boga. Poza tym i bez Pisma, bez grzechu pierworodnego, bez koniecznego Pośrednika zapowiedzianego i przybyłego, nie można bezwarunkowo dowieść Boga, ani też uczyć prawdziwej nauki i prawdziwej moralności. Ale przez Chrystusa i w Chrystusie możemy dowieść Boga i głosić moralność i naukę. Chrystus jest tedy prawdziwym Bogiem ludzi (Pascal 2019, fragm. 547, s. 171).

Źródła tego problemu – relacji filozofii i chrześcijaństwa – który Pascal rozwiązuje tak radykalnie i jednoznacznie, pojawiały się już od zarania chrześcijaństwa. Filozofia obejmowała przecież także „metafizykę” – była wykraczaniem poza to, co widzialne, w kierunku absolutu. Ale z punktu widzenia wierzeń greckich oraz klasycznej filozofii greckiej Ewangelie musiały wydawać się absurdalne. Bogowie, o których opowiadały mity, byli wprawdzie nieśmiertelni, ale obecni w świecie, a Bóg filozofów był wprawdzie demiurgiem, pierwszym poruszycielem, jednak to, żeby absolut mógł stać się człowiekiem, fakt wcielenia i zmartwychwstania Boga, było z punktu widzenia greckiej filozofii niepojęte. Wyjaśniał to w liście do Koryntian św. Paweł:

Skoro bowiem świat przez mądrość nie poznał Boga w mądrości Bożej, podobało się Bogu przez głupstwo głoszenia słowa zbawić wierzących. Tak więc, gdy Żydzi żądają znaków, a Grecy szukają mądrości, my głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan, dla tych zaś, którzy są powołani, tak spośród Żydów, jak i spośród Greków, Chrystusem, mocą Bożą i mądrością Bożą. To bowiem, co jest głupstwem u Boga, przewyższa mądrością ludzi, a co jest słabe u Boga, przewyższa mocą ludzi (1 Kor 1, 21–25).

Zarazem jednak przyznawał, że jest pewna wiedza o Bogu dostępna rozumowi:

To bowiem, co o Bogu można poznać, jawne jest wśród nich [pogan], gdyż Bóg im to ujawnił. Albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty – wiekuista Jego potęga oraz bóstwo – stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła, tak że nie mogą się wymówić od winy. Ponieważ, choć Boga poznali, nie oddali Mu czci jako Bogu ani Mu nie dziękowali, lecz znikczemnieli w swoich myślach i zaćmione zostało bezrozumne ich serce (Rz 1, 19–21).

Pascal miał rację – chrześcijaństwo nie było i nie jest filozofią, „nie zjawiało się jako filozofia, lecz jako religia zbawienia, której ośrodkiem nie jest jakaś doktryna, ale realna osoba Jezusa: jego życie i nauka” (Swieżawski 2000, s. 251). Oczywiście później pojawiały się próby redukcji chrześcijaństwa do filozofii. Jak jednak z naciskiem przypominał kardynał Ratzinger, późniejszy papież Benedykt XVI, we *Wprowadzeniu do chrześcijaństwa*: „Chrześcijaństwo to nie jest platonizm dla ludu” (Ratzinger 2005, s. 90).

Mimo to, niemal od samego początku, musiano pytać o relacje między chrześcijaństwem a filozofią. Jak twierdzi Stefan Świeżawski: „Pismo Święte nie pojawiło się [...] jako system filozoficzny [...]. Niemniej już w samym Piśmie Świętym Nowego Zakonu znajdujemy wiele elementów pochodzących z filozofii greckiej” (Świeżawski 2000, s. 252). Już od czasów pierwszych apologetów greckich, jak Justyn Męczennik, usiłowano pogodzić przesłanie Ewangelii z filozofią grecką, odwołując się przede wszystkim do pierwszych słów Ewangelii św. Jana, utożsamiających Chrystusa z Logosem.

Wielkim wysiłkiem intelektualnym dokonano syntezy tych dwóch przekazów, łącząc Boga filozofów z Bogiem Ewangelii. Jak tłumaczył Étienne Gilson, charakteryzując poglądy św. Justyna:

Słowo jest Chrystusem; wynika stąd, na drodze rozumowania ściśle opierającego się na Piśmie Świętym, że nawet przed przyjściem Chrystusa wszyscy filozofowie, którzy poszli za światłem rozumu (*logos*), mieli udział w świetle Słowa (*Logos*), to jest Chrystusa. „Nauczono nas, że Chrystus jest jednorodnym Boga, a wyżej powiedzieliśmy, że On jest Słowem, którego wszyscy ludzie są uczestnikami; i ci, którzy żyją zgodnie z rozumem (tzn. według *logosu*), są chrześcijanami, nawet gdyby sądzili, że są ateistami, jak pośród Greków Sokrates i Heraklit i ludzie im podobni”. Z tego punktu widzenia filozofia grecka i chrześcijańskie objawienie ukazują się jako dwa momenty jednego i tego samego objawienia tego samego Boskiego Słowa, które przemówiło do takich Greków jak Sokrates czy też do takich barbarzyńców jak Abraham, by w końcu przybrać kształt i stać się człowiekiem, którego nazwano Jezusem Chrystusem (Gilson 1987, s. 16).

Świeżawski podkreśla jednak, że według Justyna to dopiero chrześcijaństwo czyni filozofię pełną, prawdziwą:

Justyn chce pokazać na przykładzie swych własnych przeżyć, że zarówno filozofowie, jak i chrześcijanie szukają Boga i możliwości zjednoczenia się z Nim. Religijnie nastawiona filozofia grecka stawia sobie cel, którego nie może urzeczywistnić, dlatego filozofię musi uzupełniać religia. Justyn dopiero w chrześcijaństwie znajduje prawdziwą filozofię. Nie tylko przyjmując chrześcijaństwo nie przestaje być filozofem, ale staje się nim w pełni, bo właśnie chrześcijaństwo daje rozwiązanie temu problemowi centralnemu, który postawiła filozofia grecka. Co więcej, wiara chrześcijańska nie tylko wskazuje drogę, ale dostarcza też i środków dla uzyskania zbawienia (Świeżawski 2000, s. 265).

Reformacja, którą w klasycznej narracji europejskiej historii wpisuje się w triumfalny pochód postępu, oznaczała zerwanie tego związku wiary z rozumem, teologii z filozofią. Dla Lutra filozofia była szaleństwem, a komentarze do *Fizyki* Arystotelesa nazywał „retorycznymi deklamacjami nad kupą nieczystości” (cyt. za: Gilson 1988, s. 11). A Kalwin pisał do Erazma z Rotterdamu: „Jeśli szczerze zalecasz «filozofię chrześcijańską», to zgódź się, że rozum nie ma w niej nic do powiedzenia i że jest ona wyłącznie dziełem wiary” (Gilson 1988, s. 21).

Pascal, przy całym swym katolicyzmie, niewątpliwie bliższy jest tej tradycji. Trzeba jednak dodać, że zerwanie z tradycją filozofii greckiej nie jest chyba

u niego całkowite, gdyż twierdzi on, że Bóg, w którego wierzą chrześcijanie, ma również owe cechy, które dostrzegali Grecy i Żydzi:

Bóg chrześcijański to nie jest wyłącznie twórca prawd geometrycznych i ładu żywiołów; to część pogan i epikurejczyków. Nie jest to tylko Bóg ogarniający swą opatrnością życie i mienie człowieka, aby dać szczęśliwy ciąg lat tym, którzy go uwielbiają; to część Żydów. Ale Bóg Abrahama, Bóg Izaaka, Bóg Jakuba, Bóg chrześcijan to Bóg miłości i pociechy; to Bóg, który napełnia duszę i serce tych, których posiada; to Bóg, który daje im czuć wewnętrznie ich nędzę i swoje nieskończone miłosierdzie; który zespala się z treścią ich duszy; który napełnia ją pokorą, weselem, ufnością, miłością; który czyni ich niezdolnymi do innego celu oprócz niego samego (Pascal 2019, fragm. 556, s. 178).

Jürgen Habermas w swojej książce *Auch eine Geschichte der Philosophie* pisze o Pascalu, porównując go z Kartezjuszem, że „jest pod pewnymi względami bardziej radykalny [niż Kartezjusz], jest pierwszym myślicielem post-metafizycznym” (Habermas 2019, s. 134)¹.

Także po Pascalu i po Kartezjuszu, po zwrocie ku subiektywności, filozofia nadal pozostawała pod wpływem chrześcijaństwa. Dążenie, by doprowadzić do nowej syntezy rozumu i wiary, jest szczególnie widoczne w filozofii niemieckiej, która wywodziła się z domów pastorów protestanckich. Gotthold Ephraim Lessing sądził, że wcześniej czy później wszystkie prawdy objawione staną się prawdami rozumu. Kant, ograniczając zakres rozumu teoretycznego, zachował religię w postaci postulatów rozumu praktycznego. Filozofowie niemieckiego idealizmu chcieli, by filozofia zastąpiła chrześcijaństwo. Jak pisał jeden z autorów klasycznego wprowadzenia do filozofii niemieckiego idealizmu: „Coś z technienia eschatologicznej nadziei z czasów rodzącego się chrześcijaństwa przenikało tę epokę – teraz lub nigdy, dzień prawdy musi nadejść. Jest bliski, jesteśmy wezwani, by do niego doprowadzić” (Kroner 1921, s. 1). Chodziło wręcz o nową Ewangelię: „Wystarczy przeczytać pierwsze pisma Schellinga, aby poczuć gorący powiew proroczej wiary, który charakteryzował te lata. Przekonanie, że na świecie pojawiła się nowa Ewangelia, wybrzmiewa na każdej stronie tych pism” (Kroner 1921, s. 3).

¹ Gilson twierdził, że Kartezjusz kontynuował myśl scholastyczną: „Metafizyka Kartezjusza była w swej treści w większym stopniu kontynuacją metafizyki scholastyków aniżeli metafizyki Greków. Sam Kartezjusz był chrześcijaninem, nie więc dziwnego, że filozofia kontynuowała w sposób najbardziej oryginalny tradycję chrześcijańskiej teologii średniowiecza. Wprawdzie Kartezjusz nazywał ją filozofią i z pewnością była filozofią, ale ostatecznym wynikiem jego *Medytacji o pierwszej filozofii* było potwierdzenie przy pomocy nowej metody wszystkich głównych wniosków, które ustalali już na terenie metafizyki Augustyn, Anzelm, Bonawentura, Tomasz z Akwinu i Duns Szkot: istnienie jedyne Boga, nieskończonego w bycie i w mocy, wolnego Stwórcy nieba i ziemi, zachowującego świat przez swą wszechmocną wolę i oddziałującego jako opatrność na człowieka obdarzonego duszą, której duchowa natura może być dowiedziona” (Gilson 1987, s. 482).

Najwyraźniej to dążenie do syntezy filozofii i chrześcijaństwa, będące odpowiedzią na krytykę metafizyki przez Kanta, widać w filozofii Hegla. Hegel podjął najbardziej systematyczną próbę przełożenia treści chrześcijaństwa na język filozofii. Jego system był próbą pogodzenia rozumu i wiary, zniesienia owego ograniczenia rozumu, które przyjął Kant. W rozprawie z okresu jenajskiego *Wiara i rozum*, opisując system Kanta, Jacobiego i Fichtego, zastępujących metafizykę obiektywności metafizyką subiektywności, Hegel broni możliwości poznania przez filozofię absolutu. Rozprawa kończy się niespodziewanie cytatem z Pascala – „natura bowiem jest taka, że wszędzie pokazuje zatraconego Boga, w człowieku i poza człowiekiem, i skażoną naturę” (Pascal 2019, fragm. 441, s. 147). Trzeba jednak przejść przez „spekulatywny Wielki Piątek”, aby doznać spekulatywnego zmartwychwstania. Myśl to zapewne dla Hegla taki „spekulatywny Wielki Piątek”. Jak pisze autor wprowadzenia do filozofii Hegla – i skądinąd znany przeciwnik chrześcijaństwa:

Hegłowski atak dotyczy „ateizmu etycznego świata”; hipoteza opuszczonego przez Boga, duchowego uniwersum nie może pozostać ostatnim słowem filozofii. Tym, czego w istocie podjął się dokonać w swej filozofii, jest filozoficzne usprawiedliwienie i pojęciowe przeformułowanie judeo-chrześcijańskiej religii „objawionej”, która wyznaje, że naturalne uniwersum i etyczne uniwersum są manifestacjami absolutu dzięki jego własnemu, wolnemu przyjęciu postaci skończonej [*Verendlichkeit*] i w manifestacjach tych ostatecznie jednoczy się on z samym sobą; tę spekulatywną strukturę samookstereoryzacji i powrotu absolutu do siebie teologia chrześcijańska usiłowała uchwycić w misteriach stworzenia świata, Trójcy Świętej i wcielenia, zaś Hegel nie mówi nic ponad to, że jego filozofia rozwiązała owe tajemnice dzięki myślowej transformacji tych misteriów (Schnädelbach 2006, s. 154).

Amerykański teolog Thomas Altizer twierdzi, że to właśnie zerwanie z klasyczną filozofią sprawiło, że Hegel wyraził filozoficznie ideę Boga chrześcijańskiego:

Jeżeli Hegel jest naszym jedynym filozofem, który podjął, a być może nawet zrealizował, czysto filozoficzne zrozumienie wyjątkowości chrześcijańskiego Boga, to jest to projekt, który nigdy nie był możliwy w erze chrześcijaństwa, a był niemożliwy, ponieważ świat ten był tak głęboko zakorzeniony w świecie klasycznym; stąd jego myślenie filozoficzne było nieuchronnie jednocześnie klasyczne i chrześcijańskie (Altizer 1991, s. 71).

W filozofii Hegla zachowana została jednak podstawowa idea metafizyczna – zgodność między subiektywnym rozumem a obiektywną rozumnością – co czyni ją „metafizyką chrześcijańską” (Schnädelbach 2006, s. 154).

Idea oczyszczenia chrześcijaństwa z filozofii, z metafizyki, oderwania wiary od rozumu i *vice versa* nigdy nie zanikła. Po Heglu przychodzi Kierkegaard, który opisuje egzystencję jednostki i dramatyzm życia chrześcijanina, paradoks wiary wymykający się wszelkim próbom racjonalizacji. Oczyszczenie chrześcijaństwa z metafizyki i naleciałości filozofii greckiej miało uwolnić ją od

dogmatów i całej tradycji scholastycznej. Przed pierwszą wojną światową ta tendencja znalazła swój wyraz w tak zwanym protestantyzmie kulturowym, który jednocześnie – inaczej niż Pascal czy Kierkegaard – chciał zredukować chrześcijaństwo do zracjonalizowanej etyki. Jego najwybitniejszym przedstawicielem był Adolf von Harnack:

Według A. Harnacka „najważniejsze w ogóle wydarzenie w dziejach doktryn chrześcijańskich miało miejsce na początku drugiego wieku, w dniu, kiedy apologeti chrześcijańscy sformułowali równanie: *Logos jest Jezusem Chrystusem*. Ta „inwazja” elementu greckiego na naukę Chrystusa była początkiem postępującej hellenizacji myśli chrześcijańskiej, której kolejne stadia usiłował określić Harnack. Według tego poglądu cały korpus dogmatów chrześcijańskich przedstawia się jako konstrukcja wzniesiona na glebie Ewangelii pod wpływem inspiracji (Gilson 1987, s. 9).

Późniejsza Heideggerowska krytyka chrześcijaństwa jako onto-teologii – pomieszania „bytu” (*Seiendes*) i „bycia” (*Sein*) – jest radykalnym odrzuceniem tej konstrukcji².

Według Harnacka chrześcijaństwo należy ograniczyć do faktycznej nauki Chrystusa, to znaczy do ewangelii św. Mateusza, św. Marka i św. Łukasza. Skądinąd oznaczało to także wyłączenie z kanonu chrześcijańskiego Starego Testamentu i oczyszczenie chrześcijaństwa również z „naleciałości” judaistycznych. Efektem tego zabiegu miała być duchowa religia, jaką już stawał się ówczesny „protestantyzm kulturowy”: „religia bez kapłanów, bez ofiary, bez sztuczek z łaską i bez obrzędów – religia duchowa!” (Harnack 1900, s. 171).

Rozdzielenie filozofii i chrześcijaństwa miało z jednej strony oddalić od chrześcijaństwa niebezpieczeństwo stania się „religijną filozofią”, a z drugiej – umożliwić filozofii pozbycie się pokusy stania się religią. Gilson tak opisywał to stanowisko:

Nie można chcieć, ażeby słowo Boże dało filozofii – Boga, ponieważ istotą filozofii jest – nie mieć Boga. Słowo Boże nie schrystianizuje również teologii naturalnej, ponieważ teologia naturalna nie tylko nie dąży do chrystianizacji, ale, prawdę mówiąc, nie jest na chrystianizację podatna (Gilson 1988, s. 42).

Karl Barth, wielki teolog protestancki XX wieku, postulował, żeby filozofia pozostała możliwie jak najbardziej „ziemska”. Powinna „znać, że jest na-

² Kołakowski nie ma racji, pisząc: „W ostatecznym rachunku Heidegger byłby w oczach Pascala jeszcze jednym przykładem «filozofa» w sensie pejoratywnym, fałszywym prorokiem, rzecznikiem nieuleczalnej ludzkiej pychy, człowiekiem, który atakując Oświecenie, uznał za swoją samą istotę tegoż Oświecenia, przejął jego pragnienie autodeifikacji, jego próbę zamordowania Stwórcy, jego uległość wobec świętokradczego podszeptu «będziecie jako bogowie»” (Kołakowski 2001, s. 250). To może się odnosić jedynie do Heideggera z czasów *Sein und Zeit*, a nie do Heideggera późniejszego, po tzw. zwrocie (*Kehre*).

prawdę tylko doczesna, i wyznać, że obcy jest jej Bóg”, powinna zamknąć się w swych naturalnych granicach i zrezygnować z wysiłku pojmowania prawd religii (zob. Gilson 1988, s. 43). Co oczywiście oznaczało odrzucenie możliwości istnienia „filozofii chrześcijańskiej”³. Natomiast katolicy twierdzili, że „chrześcijaństwo w ogóle się nie stało «religijną filozofią», lecz – właśnie dlatego, że zawsze pozostało religią, i dokładnie tą samą religią – stało się niewyczerpanym źródłem teologicznych i filozoficznych spekulacji” (Gilson 1987, s. 9).

Takie stanowisko:

nie zaprzecza i nie pomniejsza doniosłej roli, jaką filozofia grecka odegrała w sformułowaniu i interpretacji dogmatów chrześcijańskich, podkreśla jednak z naciskiem fakt, że to, co zostało w ten sposób sformułowane i zinterpretowane, pozostawało autentyczną nauką Chrystusa, która dotarła do nas w całości poprzez katolicką tradycję teologiczną. Według tego poglądu żadne greckie pojęcie filozoficzne, brane ściśle w jego sensie filozoficznym, nigdy się nie stało elementem konstytutywnym wiary chrześcijańskiej jako takiej (Gilson 1987, s. 9).

Stanowisko Pascala jest niewątpliwie bardziej zbliżone do współczesnych poglądów i na filozofię, i na chrześcijaństwo. Wielu wpływowych filozofów, zwłaszcza z okresu egzystencjalizmu, głosiło tezy podobne do głównej tezy Pascala, przebijając go nawet radykalizmem. Przykładem jest Lew Szestow:

Wiara nie tylko nie może, ale i nie chce przekształcić się w wiedzę. Sens i tajemnicza treść wiary, o której mówi Pismo Święte, kryją się w tym, że w niezwykle sposób wyzwała ona człowieka z pęt wiedzy i że wiedza związana z upadkiem człowieka może być przewyciężona jedynie dzięki wierze (Szestow 2009, s. 325).

Ale taka koncepcja nie jest zgodna z nauczaniem Kościoła katolickiego. W poświęconej tej kwestii encyklice *Fides et Ratio* czytamy:

człowiek dzięki światłu rozumu potrafi rozeznąć swoją drogę, ale może ją przemierzyć szybko, uniknąć przeszkód i dotrzeć do celu, jeśli szczerym sercem uznaje, że jego poszukiwanie jest wpisane w horyzont wiary. Nie można zatem rozdzielać wiary i rozumu, nie pozbawiając człowieka możliwości właściwego poznania samego siebie, świata i Boga (Jan Paweł II 1998, § 16).

³ „Filozofia chrześcijańska jest zatem filozofią uprawianą przez chrześcijan, prawdziwą filozofią, która nie traci swej autonomiczności. Prawda, że pewne jej aspekty bywają specjalnie rozwijane – nieraz kosztem innych, ale same zagadnienia są wszędzie te same, filozofia pozostaje jedna. Jeżeli tak postawimy samo zagadnienie filozofii chrześcijańskiej, to dzieje tej właśnie filozofii będą się zaczynały od chwili, w której chrześcijaństwo zetknęło się z nią i przyczyniło do powstania jej swoistej problematyki. Aby uprawiać filozofię chrześcijańską, trzeba być w pełni chrześcijaninem, znać dobrze chrześcijaństwo i w jego klimacie filozofować – filozofowanie jest zatem w wierze (*philosophandum est ergo in fide*), jak twierdzi Jan od św. Tomasza” (Swieżawski 2000, s. 251).

Eric Voegelin słusznie wskazywał, że bez odniesienia do filozofii, bez „absorpcji” pojęć filozoficznych, chrześcijaństwo pozostałoby sektą, która wkrótce zostałaby zapomniana:

Wchłaniając życie rozumu w postaci filozofii hellenistycznej, ewangelia wczesnej *ekklesia tou theou* stała się chrześcijaństwem Kościoła. Gdyby wspólnota Ewangelii nie wkroczyła w ówczesną kulturę poprzez wejście w jej życie rozumowe, pozostałaby mroczną sektą i prawdopodobnie zniknęłaby z historii (Voegelin 1990, s. 173).

Wbrew stanowisku niektórych sekt i kierunków w protestantyzmie, a także protestanckich teologów i postprotestanckich filozofów, które Kościół katolicki traktuje jako przyczynę zepsucia prawdziwej natury chrześcijaństwa, Voegelin podkreślał, że nie można bagatelizować rzeczywistego rozwoju Kościoła, gdyż to on uczynił chrześcijaństwo siłą historyczną. Eschatologiczne chrześcijaństwo nie stanowi wcale istoty chrześcijaństwa. To dzięki kompromisom ze światem chrześcijaństwo mogło oddziaływać w historii (Voegelin 1997, s. 79). Voegelin twierdził także, że dogmat o Trójcy Świętej sprawia, iż chrześcijaństwo nie jest prostym monoteizmem, a odrzucany przez protestantyzm kult maryjny – o którym Pascal skądinąd milczy – oznacza teologiczne dowartościowanie stworzenia i stanowi zaporę dla gnostycznego odrzucenia świata w historycznej eschatologii.

6. Słabość sumienia

Pascal, jak Kant, patrzy w niebo gwiazdziste, w przestrzeń, ale budzą one tylko w nim grozę i przerażenie, choć przecież jako genialny naukowiec, znawca geometrii, musiał odkrywać we wszechświecie pewien ład. Był to jednak ład nieprzemawiający do człowieka: „Wiekuiста cisza tych nieskończonych przestrzeni przeraża mnie” (Pascal 2019, fragm. 206, s. 83).

Dopiero wiara w Chrystusa może pozwolić pokonać to przerażenie. Pascal nie odnajduje w sobie owej wewnętrznej boskiej mocy – imperatywu kategorycznego – na której Kant buduje nową metafizykę, metafizykę moralności, i którą napawa go taką dumą.

Moralność i sumienie nie stanowią o godności człowieka, o jego boskości. Pascal co prawda także pisze o wielkości człowieka, ale polega ona właśnie na tym, że człowiek jest w stanie rozpoznać swoją nędzę. W jego przekonaniu człowiek nie jest ograniczony tylko poznawczo, lecz także moralnie. Stawiać na dobrą wolę człowieka to nie tylko pycha, ale też błąd poznawczy: „Własna wola nie zadowoli się nigdy, gdyby nawet miała w mocy wszystko, czego pragnie” (fragm. 472, s. 155). Bez łaski Boga człowiek nie jest w stanie czynić dobra. Pascal nie dowierza ludzkiemu sumieniu, uważając, że służy ono często

do racjonalizacji zła: „Nigdy człowiek nie czyni złego tak pełno i tak ochotczo, jak kiedy je czyni z sumienia” (fragm. 895, s. 307).

Przyszła szczęśliwość na tamtym świecie – i w ogóle życie wieczne – były potrzebne Kantowi, by umotywować ludzi do działania moralnego na tym padole i zapewnić trwałe znaczenie ich moralnym wyborom. Natomiast Pascal sądził, że tylko wiara w Objawienie może zapewnić nam wieczne życie, a także dać na tym świecie poczucie szczęścia, na ile jest ono możliwe, oraz pozwolić żyć bez lęku i rozpacz.

Będąc nowoczesnym w swojej „postmetafizyczności”, Pascal jest zarazem antynowoczesny w swojej odrzynie do subiektywności, do ludzkiego *ego*. Gdy filozofowie od czasów Kartezjusza dokonywali zwrotu ku subiektywności i odkrywali absolutność „ja” – będącego odtąd „ja transcendentalnym” i w tym sensie nie tylko niebędącego częścią tego świata, lecz stanowiącego jego warunek, jego konieczny fundament – Pascal pisze o znikomości naszego „ja”. „Filozofowie daremnie mówią: «Schrońcie się w samych sobie, znajdziecie tam wasze dobro»: nie wierzymy im; a ci, którzy wierzą, są najbardziej puści i głupi” (fragm. 465, s. 153). Miał świadomość przypadkowości i niekonieczności nas samych:

Czuję, że mogłem nie być, albowiem *ja* polega na mojej myśli; zatem ja, który myślę, nie istniałbym, gdyby zabito moją matkę, nim otrzymałem życie. Nie jestem tedy istnieniem koniecznym. Nie jestem także wiecznym ani nieskończonym; ale widzę dobrze, że jest w naturze istota konieczna, wieczna i nieskończona (Pascal 2019, fragm. 469, s. 154).

Ta pewność co do istnienia „istoty koniecznej, wiecznej i nieskończonej” jest niezupełnie spójna z tym, co pisał o możliwościach poznawczych rozumu. Ale być może owo „widzenie” jest możliwe tylko w przypadku człowieka wierzącego, po jego nawróceniu.

Pascal głosił także potrzebę nienawiści do siebie samego. Pisze: „Ja jest godne nienawiści” (fragm. 587, s. 289). Jest dlatego godne nienawiści, że jest źródłem zła: „Jesteśmy [...] pełni złego, powinniśmy zatem nienawidzić samych siebie i wszystkiego, co nas zachęca do innego przywiązania prócz Boga” (fragm. 479, s. 156). Pascal jest przekonany, że skażenie grzechem nie jest wywołane zawsze tylko przez znieprawienie ciała, lecz także przez znieprawienie ducha. „Duch cierpi od własnych skażeń – od *libido sciendi* po *amour propre*, bałwochwalczego uwielbienia wstrętnego Ja” (Kołakowski 2001, s. 256). To miłość własna jest źródłem pychy i samoubóstwienia: „Kto nie nienawidzi w sobie miłości własnej i tego instynktu, który go skłania do uczynienia się Bogiem, jest bardzo zaślepiony” (Pascal 2019, fragm. 492, s. 159). Uważał, że chrześcijaństwo jest jedyną religią, która uczy takiej nienawiści: „Żadna inna religia nie nakazała nienawidzić samego siebie. Żadna inna religia nie może się tedy podobać tym, którzy się nienawidzą i którzy szukają istoty naprawdę godnej miłości” (fragm. 468, s. 154).

Tylko nienawiść do siebie otwiera drogę do życia cnotliwego i pozwala wykroczyć poza siebie ku dobru powszechnemu:

Prawdziwą i jedyną cnotą jest tedy nienawidzić siebie, jesteśmy bowiem nienawistni przez swą pożądlivość, a szukać istoty naprawdę godnej kochania, aby ją kochać. Ale ponieważ nie możemy kochać tego, co jest zewnątrz nas, trzeba kochać istotę, która by była w nas, a która by nie była nami; i to jest prawdą dla każdego ze wszystkich ludzi. Owóż jedynie istota powszechna jest taką. Królestwo boże jest w nas: dobro powszechne jest w nas, jest nami samymi i nie jest nami (Pascal 2019, fragm. 485, s. 158).

7. Francuskie cierpienia i obsesje

Pascal i janseniści, podkreślając tak mocno, że wiara w Chrystusa łączy się ze świadomością nędzy, małości człowieka i jego grzeszności, której nie można powściągnąć bez łaski Bożej, ukształtowali taki sposób rozumienia i odczuwania wiary chrześcijańskiej we Francji – w tym, co pozostało z Francji katolickiej – że widać go nie tylko w twórczości Jeana Racine’a, lecz także w dziełach pisarzy czasowo zupełnie nam bliskich.

Wpływ Pascala na literaturę francuską był ogromny. Wystarczy wspomnieć takich pisarzy, jak Charles Baudelaire, Charles Peguy, Paul Claudel, Georges Bernanos, François Mauriac, Julien Green. Z perspektywy polskiej religijności nie zawsze dostrzegano na przykład katolicyzm Baudelaire’a i jego *Kwiatów zła*, o którym Mauriac pisał: „winy Baudelaire’a postawiłyby go poza katolicyzmem, gdyby nie były grzechem” (Mauriac 1972, s. 511).

Winy, które są grzechem, zaprzętały także samego Mauriaca, o którym jego kolega z Akademii Francuskiej, historyk Pierre Gaxotte, napisał ironicznie na wieść o przyznaniu mu nagrody Nobla: „Szczęściem zdarzyło się, że Akademia Szwedzka przyznała także laur wielkiemu pisarzowi regionalnemu, naszemu drogiemu François Mauriacowi, który ze skrupulatną drobiazgowością opisuje udręki seksualne nabożników z okolic Bordeaux”. Życie francuskich katolików tamtej epoki rozdarło było między ideałem a cielesnymi impulsami.

Dla Mauriaca Pascal był niezwykle istotnym punktem odniesienia.

Ze wszystkich naszych pisarzy Mauriac był najbliższy Port-Royal. W liście do swojego przyjaciela Roberta Vallery-Radota napisał: „Wymieniłem Blaise’a Pascala. Nadal uważam, że Port-Royal (z wyjątkiem herezji) powinien służyć nam za wzór”. List został napisany w lutym 1915 roku. Człowiek, który go napisał, był młodym żonatym mężczyzną, ojcem, poetą, katolikiem i bywalcem salonów. Miał trzydzieści lat, tyle samo co Pascal, gdy doświadczył *Nuit de feu* (Patier 2020, s. 125–126).

W swoim przemówieniu z okazji przyjęcia do Akademii Francuskiej inny katolicki pisarz francuski Julien Green, wspominając Mauriaca, mówił o znaczeniu, jakie dla nich obu jako pisarzy miał Blaise Pascal:

Mimo wszystko, gdzieś tak w roku 1928 śmieliśmy się wiele, choć zdarzało się nam podczas nie kończących się spacerów przechodzić z posępną gorliwością od słów zabawnych do surowych – i prędzej czy później jeden z nas wyszeptywał nazwisko Pascala, po którym następowała fraza o niezapomnianej kadencji, bijąca podzwonne dla wszelkich uciech fizycznych, którą powtarzałem w duchu w godzinach buntu przeciw samemu sobie: „Którzy sądzą, że dobro człowieka jest w ciele, a zło w tym, co odwraca go od radości zmysłowych, niech upajają się nim i tam umierają”. Tę anatemę rzuconą na namiętności świata Mauriac recytował mi w ciszy pustych ulic zachowując przejmujące pauzy, a ja wśród nich wyobrażałem sobie, jak dzwonnik ciągnie za sznur, by serce dzwonu wybiło dwa żałobne akordy: „...niech upajają się nim... i tam umierają...” (Green 1982, s. 350).

Pascal stawiał ich przed alternatywą: świat czy Chrystus; alternatywą, która – inaczej niż w przypadku samego Pascala – nie została przez nich rozstrzygnięta od razu, radykalnie, raz na zawsze:

Kiedy poznałem Mauriaca, nie bardzo wiedziałem, czy wybór między Chrystusem a światem – tym światem, z jego zawartością fałszu i niesprawiedliwości – determinuje koniecznie całkowitą przemianę człowieka. Jeśli to cud, to – jak powiadają – cud powolny. Wybieramy Ewangelię, ale świat pozostaje w nas ze swoim wielokształtnym powabem (Green 1982, s. 352).

Współczesny nam autor, pisząc o Mauriacu, porównuje go z Pascalem:

Pascal, genialny pisarz, nie chciał być pisarzem. Mauriac, początkujący powieściopisarz, chciał być pisarzem. Czym było Port-Royal dla trzydziestoletniego katolickiego pisarza na początku XX wieku? I czym była powieść dla młodego poety? Port-Royal był odmową kompromisu, oporem wobec władzy, bez wątpienia, ale jeszcze bardziej oporem wobec letniości. Powieść jest grzechem ujawnionym w biały dzień, kompromisem zaakceptowanym. Jak powiedział bp de Péréfixe, Port-Royal des Champs zrodziło istoty „czyste jak anioły i dumne jak demony”. Powieść, z drugiej strony, uwalnia nieczyste i bezbronne stworzenia do natury. Mauriac zdaje sobie z tego sprawę (Patier 2020, s. 126).

Green był homoseksualistą, a podobnie też twierdzi się o Mauriacu. Możemy więc się domyślać, że chodziło o pożądanie nawet bardziej zakazane i grzeszne. Ale ten sam motyw udręki znajdziemy także u innych francuskich autorów katolickich:

Jestem coraz bardziej przekonany, że to, co my nazywamy smutkiem, udręką, rozpaczą, jak gdyby po to, żeby przekonać siebie, iż tu chodzi o pewne stany duszy, jest samą duszą, że od czasu upadku dola człowieka jest taka, że nie może on już nic pojąć w sobie i poza sobą inaczej jak pod postacią udręki. Człowiek najbardziej obojętny na sprawy nadprzyrodzone zachowuje nawet w rozkoszy niejasną świadomość przerażającego cudu, jakim jest rozkwit bodaj jednej radości u istoty zdolnej pojąć swe własne zniweczenie i zmuszonej do usprawiedliwiania z trudem, swym rozumowaniem zawsze wątplym, wściekłego buntu ciała przeciw tej absurdalnej, ohydnej hipotezie. Gdyby nie czujna litość Boska, zdaje mi się, że człowiek przy pierwszym uświadomieniu sobie, czym jest, rozpadłby się w proch (Bernanos 1991, s. 159).

Kontekst francuski był i jest szczególnie także dlatego, że we Francji katolicy stanowią od dawna mniejszość, żyjącą w obojętnym, a nawet wrogim

otoczeniu: „We wszystkich powieściach od *Sous le soleil de Satan* aż po *Monsieur Quine* Bernanos opisuje opuszczone kościoły w opustoszałych parafiach, samotność jednostki religijnej w świecie religii zupełnie obcym, jeżeli nie wroгим” (Czapski 1997, s. 41).

Inaczej we francuskim katolicyzmie opisywano nie tylko grzech, ale też świętość. W rozumieniu Bernanosa – a także innych podobnych mu pisarzy katolickich – odbiega ona od stereotypu łagodności i słodczy, spokoju i pewności zbawienia:

Świętość u Bernanosa jakże jest daleka od świętości z aureolą i banalną, ucukrzoną twarzą wszelkich obrazków świętych całego świata, jest ona przede wszystkim niewidoczna prawie, wzgardzona, drażniąca, nieraz prawdziwie gorsząca, śmieszna i zawsze upokorzona. Święci Bernanosa, życiowo beznadni, nie umieją rozplątać, rozerwać sieci nieprawości, niezrozumiałej dla nich okrutnej wrogości, która ich dławi, ale sami ją rozpętują tylko tym, że nie kłamią, że się ze złem nie godzą i widzą je w całej swej grozie tam, gdzie inni śmiertelnicy go nawet nie zauważają. Ci ludzie nie ustają w walce pozornie beznadziejnej, modlitwie i tylko na skraju przepaści. Na granicy rozpacz przychodzi na nich nagle ratunek – szczęście Łaski (Czapski 1997, s. 42).

Nie jest to chrześcijaństwo stawiające w swoim centrum miłość bliźniego, tolerancję, głoszące spokój i pogodę ducha. Zawiera także ostrzeżenie przed litością:

Litość jest potężna, żarłoczna. Nie wiem, czemu przedstawiają ją zawsze trochę płacziwą, niby jakąś nieboraczkę. Ona jest jedną z najsilniejszych ludzkich namiętności (Bernanos 1991, s. 49).

Ocena bliźnich, większości ludzi – jest ostra. Jak stwierdza bohater *Pamiętnika wiejskiego proboszcza*: „Nieszczęściem jest czuć się solidarnym z kupą hołoty, która z punktu widzenia medycznego jest raczej kupą odpadków” (Bernanos 1991, s. 67).

A współczesny pisarz, zmarły w 2020 r. Jean Raspail, który w *Obozie świętych* malował wizję Francji niezdolnej obronić się przed najazdem imigrantów z powodu współczucia i litości, tak opisuje jednego z księży w swej innej, wstrząsającej powieści, zatytułowanej *Miłosierdzie*:

W innych czasach, bez nienawiści i w imię Boga, bez wahania wysyłałby na stos heretyków i czarownice, odmawiał samobójcom pochówku na cmentarzu, ekskomunikował księży-cudzołożników, egzorcyzmował szaleńców i inne monstra chluśnięciami święconej wody i łacińskimi formułami. W ciągu wieków to właśnie tacy ludzie jak on budowali potęgę Kościoła katolickiego, niedostępni dla tej słabości, tego niszczącego luksusu nowoczesnej duszy, którą jest zwątpienie i nadmierna tolerancja (Raspail 2018, s. 43).

Religijność Raspaila – tak jak Bernanosa – wyrasta z ducha Pascala. Na kartach swej powieści przedstawia on także postać biskupa, który twierdzi, że nie da się dzieciom opowiedzieć chrześcijaństwa, gdyż „natura chrześcijań-

skich powinności jest rzeczą straszliwą, nie sposób powiedzieć o niej dzieciom. Nigdy mi się to nie udało” (Raspail 2018, s. 62). I tłumaczy to tak: „jak bowiem przeprowadzić dzieci przez całą tę ludzką nędzę, która musi się objawić wobec myśli Boga” (Raspail 2018, s. 63).

8. Okrutny Bóg Pascala

„Gdyby doktryna Port-Royal odniosła zwycięstwo, zamieniłaby Kościół w pustkowienie: bo jakże można wytrzymać pod rządami przerażenia i rozpacz” – pisał Mauriac (1972, s. 421).

Podobnie ocenia to Kołakowski, przyznając ostatecznie rację jezuitom:

Mimo swego prawdziwego przywiązania do Kościoła Pascal nie mógł powiedzieć swym czytelnikom: „w kwestiach wiary (jako różnych od dogmatów i prawideł moralnych) możecie bezpiecznie zdać się na Kościół”. Jezuici wiedzieli lepiej. Swęj owczarni dostarczyli, czego potrzebowała – poczekajacej wiedzy o drodze, jaką należało podążać do zbawienia. Religia Pascala nie była na miarę przeciętnego, przyzwoitego chrześcijanina. Była dla ludzi zdolnych znosić niekończący się nigdy stan zawieszenia i niepewności w jedynej naprawdę poważnej sprawie. Potraktowano ją tedy podejrzliwie – i słusznie. Mimo wszelkich jego zapewnień o szczęśliwości tych, co „znaleźli Boga”, religia Pascala przeznaczona była dla ludzi nieszczęśliwych i z natury rzeczy musiała unieszczęśliwiać ich jeszcze bardziej (Kołakowski 2001, s. 259).

W argumentacji Pascala przeciw jezuitom chodzi nie tylko o kwestię łaski, lecz także o dostosowanie się do świata, czego wyrazem była kazuistyka. To jezuici szukali kompromisów z wymogami życia, często zbyt daleko idących. Kazuistyka jezuitów, tak mocno krytykowana przez Pascala, była odwołaniem się do ówczesnych zwyczajów, do potocznych przekonań, była szukaniem okoliczności łagodzących, wyjątków i derogacji. Zdaniem Pascala ów „jezuityzm” to tylko pokrętna argumentacja, by wykpić się z obowiązków moralnych, by złagodzić surowość Ewangelii. Tak piętnował zbytnią łagodność w konfesjonale:

Zniweczyliście władzę kapłanów, zmuszacie ich do rozgrzeszenia, raczej czyniąc z nich niewolników niżli sędziów, i każecie im rozgrzeszać kogo? Najbardziej zatwardziały grzeszników; bez śladu miłości; bez zamiaru poprawy; bez żadnej oznaki żalu oprócz sto razy gwałconych przyrzeczeń; bez pokuty, o ile nie chcą jej się poddać, i bez poniesienia sposobności do grzechu, o ile im to sprawia kłopot (Pascal 2017, s. 158).

Jego Bóg jest surowym sędzią. Czasami sprawia wrażenie bezlitosnego:

Oto jak Bóg jansenistów jawi się w opisie Bremonda, złośliwym, niepozabawionym trafności: „Ten Bóg; daleki, niemy i straszliwie obojętny; ta łaska niezbędna. ale zawisła od ponurego kaprysu; ten Chrystus, małostkowy i bezlitosny na swym krzyżu, zliczający garstkę predestynowanych, których zechce zbawić” (Kołakowski 2001, s. 231).

Mauriac, wspominając udręki młodości, podobnie opisuje wiarę jansenistów i ich rozumienie Boga:

Port-Royal nadal jest uważane za słynne źródło udręki skoncentrowanej na opętaniu sprawą osobistego zbawienia. Istota Nieskończona odmawia lub udziela łaski – według nieprzewidywanych zamierzeń – istocie skażonej od urodzenia, całkowicie niezdolnej do niczego prócz zła; jeśli bowiem chodzi o zło, człowiek posiada moc boską. W ten sposób nadzy, drżący i bezbronni zostajemy zdani na nieskończoną samowolę. Oto podstawy jansenistowskich cierpień (Mauriac 1972, s. 770)⁴.

Mauriac w późniejszym okresie swojego życia dystansuje się od Pascala, o którym pisze: „Dzisiaj mniej się nim zachwycam, ponieważ w pragnieniu, aby dana kropla krwi [Chrystusa] była przelana specjalnie dla kogoś, dostrzegamy zadowolenie istoty, która godzi się na wiekuiste potępienie większości rodzaju ludzkiego i której absolutnie nie dręczy myśl, że została wyróżniona z małą garstką wybranych” (Mauriac 1972, s. 771). Oczywiście już wcześniej stosunek Mauriaca do jansenistów był złożony, co zauważał Green:

Owi janseniści, tak źle kochani i tak mało znani, to przede wszystkim wielcy moraliści, którzy rozpatrują podejrzliwym okiem mistycyzm z jego błędzeniami zawsze możliwymi oraz iluzjami, jakimi upaja się pycha. Co dali Mauriacowi? Z pewnością upodobanie do krańcowej surowości, jeśli idzie o wierność chrześcijańską. Wobec teologii był zawsze tylko pełen rezerwy i baczyl, by nie wtykać palca w to gniazdo os. Z drugiej strony zaznał bardzo wcześnie buntu przeciw temu, co nazywał małostkową religijnością swojej matki; ale moralista przetrwał (Green 1982, s. 359).

W innym fragmencie Green usiłuje zrelatywizować wyobrażenie o posępności i smutku tak rozumianego chrześcijaństwa:

Często będzie mówić się o jansenizmie Mauriaca. To jeden z tych terminów, których ludzie nadużywają, ponieważ nie znają dobrze jego treści. Jansenistą jest ten, kto Ewangelię bierze poważnie i dosłownie, ale czyż nie zapomina się, że radość zamieszkiwała serce niejednego jansenisty i że w Port-Royal śpiewano? Smutek był dobry tylko dla tych, którzy nie mieli nadziei. Z każdej celi wznosiły się hymny. Mauriac wiedział to dobrze, co nie przeszkadza, iż przez długie lata jego religia była religią trwogi, religią dramatyczną, religią z natury niespokojną, zamącaną być może przez pewność tych groźnych ludzi, którzy twierdzili ze straszliwym spokojem, „że prawie nie sposób uzyskać zbawienia na tym świecie” (Green 1982, s. 356).

⁴ „Myśli zapewne [Mauriac] o tych chrześcijanach, którzy zamykając oczy na nieszczęścia świata biorą się mimo to za sprawiedliwych. Podobnie przejęcie się swoim osobistym zbawieniem, jeśli wyklucza ono miłosierdzie wobec bliźniego, wydaje mu się najobrzydliwszą spośród wszelkich form egoizmu. Nawet u Blaise Pascala widzi jego ślady; o tym Pascalu, któremu – wyznaje to – zawdzięcza wszystko, nie zawaha się powiedzieć, iż nienawidzi jego pewności znalezienia się w szczupłym gronie wybranych i pogardy dla tych, których tam nie ma” (Green 1982, s. 358).

Dystansując się od Pascala, Mauriac proponuje rozwiązanie: „Możemy opanować i przezwyciężyć niepokój o zbawienie indywidualne – tylko jeśli przeniesiemy go w płaszczyznę miłosierdzia”. Rzeczywiście, o miłosierdziu i miłości bliźniego, o których tak wiele mówi się dzisiaj w kościołach, nie znajdziemy w zapiskach Pascala prawie nic. Mauriac odkrywa ten brak i błąd życia skoncentrowanego na własnym zbawieniu:

Udręka przemieniona w miłosierdzie, czyli troska o innych uwalnia nas od przerażenia ogarniającego liczne dusze chrześcijańskie w obliczu tajemnicy predestynacji oraz obsesji zbawienia indywidualnego, w tym sensie, że nie odrzucamy tego, co jest niezbędne, lecz to, co jest szkodliwe (Mauriac 1972, s. 773).

Ta zmiana to także zmiana postawy wobec świata, przyjęcie innego modelu życia, zgodnego z chrześcijańską wiarą: „Życie chrześcijanina w swej istocie jest przyjaźnią, miłością” (Mauriac 1972, s. 772). Odnosząc się polemicznie do Sartre’a, najbardziej wpływowego wówczas filozofa francuskiego, Mauriac pisze: „Dla Sartre’a inni ludzie są piekłem, dla nas są Chrystusem” (Mauriac 1972, s. 772)⁵.

W przeciwieństwie do kalwinizmu i innych podobnych wyznań protestanckich, chrześcijaństwo w rozumieniu katolickim uświęca człowieka – każdego człowieka, a nie tylko wybranych, nie tylko tych przeznaczonych do zbawienia, gdyż głosi uniwersalizm osoby ludzkiej. Jak pisał Bernanos: „Każdy człowiek jest wart krwi Chrystusa” (Bernanos 1991, s. 42). Jednocześnie zmienia się perspektywa soteriologiczna. Kardynał Ratzinger, wskazując na występującą w chrystologii różnicę teologii Wcielenia i teologii Krzyża, twierdzi, że katolicyzm kładzie nacisk na Wcielenie, na to, że Bóg stał się Człowiekiem, i na ontologiczne konsekwencje tego faktu:

Teologia Wcielenia skłania się ku statycznemu i optymistycznemu pogładowi. Grzech człowieka łatwo jawi się jako przejściowe stadium o raczej drugorzędnym znaczeniu. Decydujące nie jest więc to, że człowiek jest w grzechu i powinien zostać uzdrowiony. Wykracza to daleko poza takie przywrócenie tego, co przeszłe, i polega na zwróceniu ku złączeniu się człowieka i Boga. Z drugiej strony teologia Krzyża prowadzi raczej do dynamiczno-aktualnej, krytycznej wobec świata koncepcji chrześcijaństwa, która rozumie je niejako tylko jako nieciągłą, ciągle dokonującą się na nowo, rysę bezpieczeństwa i w pewności siebie człowieka i jego instytucji, w tym Kościoła (Ratzinger 2005, s. 215–216).

Chrześcijanie nie czekają na koniec świata, na to, by nadeszło Królestwo Boże. Ono już jest obecne w historii. „Przecież już zostaliśmy wysłuchani, Królestwo nadeszło. Jest wśród nas” (Mauriac 1972, s. 773) – i oddziałuje w świecie, realizując sprawiedliwość i szerząc dobro.

⁵ Green pisze o Mauriacu: „Później [...] wyparł się tych wielkich ekstremistów, lecz ich żarliwość nie omieszkala wycisnąć na nim piętna i zachował na zawsze coś z ich tonu. Port-Royal to nie tyle doktryna, ile klimat, sposób całkowicie francuski ustosunkowywania się do absolutu” (Green 1982, s. 356).

9. Superpelagianizm współczesny

Dzisiaj Kant – a nie Pascal i nie Hegel – stał się głównym filozofem Europy. Jego rozprawa o wiecznym pokoju jest nieomal dokumentem unijnym. Odnajduje się u niego uniwersalne reguły, niedopuszczające wyjątku, które trzeba politycznie wcielać w życie, nawet jeśli wydają się sprzeczne z jego realiami. I jeśli ma istnieć jeszcze jakaś religia, to „religia w obrębie samego rozumu”, zgodnie z tytułem późnej pracy Kanta.

Takie jest również przekonanie Habermasa, według którego pogodzenie wiary z rozumem polega na przekładzie moralnych treści chrześcijaństwa na język postmetafizycznej, pokantowskiej filozofii. Można twierdzić, że taki przekład rzeczywiście się dokonuje. W wyniku niego powstaje system wierzeń podobny do „nowego chrześcijaństwa” Claude’a Saint-Simona czy „religii ludzkości” Auguste’a Comte’a. Najwyższą Istotą – świeckim Bogiem – jest w tym światopoglądzie ludzkość rozwijająca się w historii, która jest historią postępu, coraz lepszego wcielania w życie rozumnych zasad czy reguł:

Nasza Wielka Istota nie jest ani nieruchoma, ani absolutna; względny charakter umożliwia jej jak najszerzy rozwój: jednym słowem, jest ona najbardziej żywa spośród znanych nam istot. Rozprzestrzenia się coraz bardziej i zwiększa swą złożoność wskutek stałego następstwa kolejnych ludzkich pokoleń. Jednakże jej nieuniknione zmiany jak i jej podstawowe funkcje są podporządkowane niezmiennym prawom tych prawd, które obecnie jesteśmy w stanie ocenić, przedstawia się o wiele bardziej imponująco niż wzniosła inercja dawnej Najwyższej Istoty, której biernie istnienie podtrzymywał jedynie jakiś niewytłumaczalny kaprys. Tylko więc prawdziwa wiedza umożliwia nam poznanie tego przemożnego przeznaczenia, które zawiera w sobie nasze i panuje nad nim (Comte 1973, s. 513–514).

Można uznać, że trzy zasady Comte’a: „Miłość jako zasada, porządek jako podstawa i postęp jako cel” (Comte 1973, s. 497) są dziś realizowane w Unii Europejskiej, w jej polityce humanitaryzmu, praworządności i rozwoju gospodarczego.

Dzisiejszy superpelagianizm odrzuca myśl o nędzy człowieka i niemożności czynienia dobra oraz konieczności zdania się na łaskę Bożą. To nie jest cynizm lub nihilizm, lecz optymistyczna wiara w człowieka, transformacja chrześcijaństwa (niektórzy powiedzieliby: herezja), która w centrum stawia miłość bliźniego i miłosierdzie (Krasnodębski 2023, s. 541–552). Zauważa to także Delsol:

nowoczesność jest prawdopodobnie zarówno odrzuceniem chrześcijańskiego panowania (odrzucając praw dotyczących życia społecznego), jak i podjęciem na nowo i adaptacją chrześcijańskich zasad (przede wszystkim społecznych). We wszystkich swoich aspektach zwraca się przeciwko chrześcijaństwu jako cywilizacji, a nie przeciwko chrześcijaństwu jako takiemu (Delsol 2023, s. 196).

To nie tyle triumf pogaństwa i politeizmu, co chrześcijaństwo ułatwione – chrześcijaństwo bez Boga i sakramentów. W Polsce, już wiele lat temu, Jacek

Kuroń pisał o chrześcijanach bez Boga, pochylających się nad cierpieniem człowieka, próbujących temu zaradzić, spieszących na pomoc tym, którzy są w potrzebie. Nędza życia ludzkiego, jeśli jeszcze istnieje, ma być pokonana w procesie postępu. Jak pisał przed laty w swej książce o Pascalu Tadeusz Płużański:

Cechą charakterystyczną pascalowskiej wizji tragicznej jest nieobecność przyszłości. Zna ona jedynie czas teraźniejszy i wieczność. Wyzwolona z tragizmu wizja dialektyczna zwrócona jest cała ku czasowi przeszłemu (Płużański 1974, s. 136).

I zgodnie z zaleceniami epoki twierdził, że to Marks, a nie Hegel, miał ofero-
wać właściwe rozwiązanie łączące historyczny postęp i jego prawa z uznaniem wartości i niepowtarzalności jednostki (Płużański 1974, s. 146).

Ów postęp ma się dokonać przez szerzenie uniwersalnego humanitaryzmu, głoszącego prawa człowieka i szacunek dla każdego wyboru, oraz przez postęp techniki. Współczesny człowiek jest zadowolony z życia doczesnego, zupełnie mu ono wystarcza, a ewentualną jego poprawę zawiera się technice; stawia na skuteczność nauki i medycyny w pokonywaniu nieszczęść, chorób, ułomności czy naturalnych granic. Jest to postawa konsekwentna zarówno w stosunku do narodzin, jak i śmierci człowieka. W obu przypadkach decyduje wola jednostki – postulaty wolnej aborcji i wolnej eutanazji wyrastają z tej samej filozofii i dopełniają się nawzajem, tworząc spójną całość. Tak samo jak stosunek do życia seksualnego, w którym nie odróżnia już się miłości od pożądliwości i które dopuszcza wszystkie formy jej zaspokojenia, o ile tylko są dobrowolne. Rozterki i udręki bohaterów z powieści francuskich pisarzy katolickich wydają się śmieszne i absurdalne. Jeśli zaś chodzi o nieśmiertelność, to może zapewni ją genetyka i techniki cyfrowe, prowadzące do epoki transhumanizmu. Coraz więcej ludzi sądzi, że pytanie, czy jest Bóg, czy go nie ma, nie jest czymś, co powinno ich specjalnie zaprzętać – inaczej niż twierdził Pascal. Wbrew Pascalowi nie sądziłoby także, że stawiając na istnienie Boga, nie mogą nic stracić – mogą stracić wiele doczesnych przyjemności i rozrywek, a więc jedyną dostępną radość życia.

Nawet pandemia nie spowodowała przyływu religijnych uczuć, lecz nadzieję na jej pokonanie dzięki szczepionce – i w ogóle nauce. Dla człowieka współczesnego liczy się bowiem głównie to, co jest skuteczne:

Nauka i technika stopniowo zdobywały sobie coraz większe zaufanie dzięki swej skuteczności i zdolności predykatywnej. Jednakże nieufność ludzi do komunikacji z Bogiem wzrastała nie tylko wskutek jej nieskuteczności świeckiej (w tym względzie tak było zawsze), ale ponieważ wszystko, co nie było w ten sposób skuteczne, stawało się coraz bardziej obojętne. Mówiąc inaczej, wzgarda dla wszystkiego, co nie niosło korzyści takich, jakie daje nauka i technika, była głęboką mutacją w ludzkiej mentalności. Tej lekcji nie przyswoili sobie jeszcze w pełni chrześcijańscy duszpasterze (Kołakowski 2001, s. 251).

10. Nasz przyjaciel Pan Bóg

Jaka powinna być właściwa postawa chrześcijan i Kościoła w obecnej sytuacji? Czy należałoby myśleć o powrocie do dawnej władzy i odbudowaniu cywilizacji chrześcijańskiej? Jak twierdzi Delsol, „myślenie chrześcijańskie stopniowo rezygnowało z cywilizacji chrześcijańskiej” (Delsol 2023, s. 36). W wywiadzie dla „Le Monde”, udzielonym 17 listopada 1992 r., papież Jan Paweł II odżegnywał się od takich myśli:

Byłoby absurdem chcieć powrócić do systemu politycznej *christianitas* [...]. Nie jest naszym zamiarem narzucać Zachodowi katolicyzm. Chcemy zaś, aby fundamentalne wartości chrześcijańskie i wartości liberalne, panujące w dzisiejszym świecie, mogły się spotkać i wzajemnie ubogacić (Jan Paweł II, cyt. za: Tissier de Mallerais 2018, s. 57).

Inna propozycja zawarta jest w ostatnim zdaniu słynnej książki Alasdaira MacIntyre’a *Dziedzictwo cnoty*. „Nie czekamy na Godota – czekamy na nowe – niewątpliwie zupełnie innego – świętego Benedykta” (MacIntyre 1996, s. 466). Amerykański publicysta Rod Dreher, opierając się na tym zdaniu, zarysował dla chrześcijan całą strategię stopniowej budowy nowej kultury chrześcijańskiej (Dreher 2017). W tej strategii zawarta jest jeszcze nadzieja odzyskania utraconej roli. Nie ma jej w propozycji, aby chrześcijanie stali się „małą trzódką bez innych ambicji niż bycie solą ziemi” (Delsol 2023, s. 190). Delsol proponuje nieco bardziej odważną postawę, przytaczając słowa Alberta Camusa: „Gdy nie można być potęgą, można być przykładem” (Delsol 2023, s. 191).

Na pewno nadzieje Jana Pawła II na spotkanie i wzajemne wzbogacenie się fundamentalnych wartości chrześcijańskich i liberalnych nie spełniły się. Wynika to z przekształceń liberalizmu, który dzisiaj jest już inny niż w jego epoce (Krasnodębski 2023, s. 48–91), ale także ze zbyt daleko idącego dostosowania się chrześcijaństwa do współczesności.

Dzisiaj także Kościół przejął liberalny sposób myślenia:

Kościół wstydzi się władzy, którą przez stulecia sprawował nad społeczeństwem. [...] W gruncie rzeczy, mówiąc brutalnie: dzisiaj Kościół wstydzi się cywilizacji chrześcijańskiej jako władzy i jako przymusu, i zmierza do innych form istnienia (Delsol 2023, s. 179).

Kościół, mający poczucie winy, przystosowuje się do nowych trendów kulturowych:

Ludzie Kościoła, rozbrojeni na wszelkie sposoby, nie tylko nie roszczą sobie pretensji do utraconej władzy, a nawet podejmują pokutę za jej sprawowanie i nadużywanie. Posuwają się aż do przyłączania się do prądów myślowych, które ich samych kwestionują. [...] Dzisiaj obserwujemy katolickie instytucje żywiące nabożeństwo do sztuki współczesnej, która nie jest tylko sztuką, ale zalegalizowanym nihilizmem, albo oddające się kultowi Gai, czyli formie ponowoczesnego kosmoteizmu (Delsol 2023, s. 180).

Kościół odwołuje się często do tych samych wartości, które głosi współczesny liberalizm: wolności, osoby, godności, prawdy, sprawiedliwości, działania w służbie dla innych, szacunku dla odmiennych kultur i religii. Ale przecież w ramach chrześcijaństwa mają one inne znaczenie, o czym zbyt rzadko się przypomina. Dopiero od niedawna myśliciele tacy jak Ivan Illich, Charles Taylor, wspomniana Delsol czy Pierre Manent starają się pokazać, jak bardzo dzisiejsza idea „miłości” do człowieka, równoznaczna z pomocą humanitarną, deformuje chrześcijańskie miłosierdzie.

Miłosierdzie staje się obligatoryjną sprawiedliwością. Ewangelia, która jest szaleństwem, wzbudza całą społeczną maszynę, która powołuje się na Ewangelię, małpując ją, a w konsekwencji pograża ją w immanencji. Wyżej nazwałam to humanitaryzmem, a Chesterton nazywał cnotami, które oszalały (Delsol 2023, s. 195).

Miłosierdzie w horyzoncie wiary, w odniesieniu do Boga, zamienia się w litość na pokaz. Tymczasem już Pascal zwracał uwagę, że litość nie jestem tym samym, co chrześcijańskie miłosierdzie: „Żałować nieszczęśliwych nie jest sprzeczne z poządlwością, przeciwnie: radzi jesteśmy, iż możemy oddać to świadectwo przyjaźni i zyskać sobie rozgłos tklwego serca, nic nie dając” (Pascal 2019, fragm. 452, s. 150).

Stwierdzenie, że wszystko już się dokonało, że Królestwo Boże już nastąpiło, wydaje się tylko teologicznym wybiegiem. Nadal umieramy, nadal cierpimy, nadal czynimy zło – i nadal czekamy na „Drugie Przyjście”. Tymczasem chrześcijaństwo, ta niegdyś tak surowa i wymagająca wiara, głosi dziś bezwarunkową miłość do każdego i przebaczenie dla wszystkich. I to być może dlatego właśnie trzeba dziś czytać Pascala. „Laksyzm”, który Pascal zwalczał w *Prowincjalkach*, przybrał tak radykalne formy, że choćby dla równowagi warto przypominać „okrutne” myśli Pascala.

Ekskomunikowani tradycjonałści, tacy jak lefebrysta Bernard Tissier de Mallerais, zarzucają nowej wrażliwości i dominującemu nurtowi teologii katolickiej sentymentalizm i zarazem „oschłość” w wierze. Sądzą, że głosząc miłość, Kościół zapomina o odpowiedzialności i grzechu, że mówiąc o zbawieniu, nie odważa się już mówić o potępieniu.

W tej teorii nie ma już człowieka sprawiedliwego i niesprawiedliwego (w teologicznym znaczeniu tego słowa), nie ma już stanu łaski, ani stanu grzechu śmiertelnego. Wszelki grzech czy stan grzechu ustępuje miejsca zbawieniu, o ile tylko zachowany zostanie fundamentalny wybór Boga przez „pragnienie czystości”, „wewnętrzne otwarcie na prawdę, na miłość, na Boga” (Tissier de Mallerais 2018, s. 225).

Cytowany tutaj czołowy teolog tradycjonalistów zarzucał Benedyktowi XVI, że powieła „teorię dobrego wyboru fundamentalnego, dzięki któremu poszczególne zło (grzeszne) wybory miałyby nie zrywać przyjaźni z Bogiem” (Tissier de Mallerais 2018, s. 225). Także ludzka egzystencja, która tak przerażała

Pascala, zostaje pozbawiona dramatyzmu czy tragiczności. Oswojona zostaje nawet śmierć:

Bez wątpienia spojrzenie na śmierć jako lekarstwo na naszą doczesność jest bardziej pozytywne od ujęcia jej jako sankcji naszej złej woli. Dzięki temu religia staje się łatwiejsza do przyjęcia dla naszego delikatnego pokolenia. Dlaczego jednak zakrywa się przed nami prawdę, że Jezus przez swój krzyż uczynił ze śmierci prawdziwe lekarstwo: zadośćuczynienie za grzech? (Tissier de Mallerai 2018, s. 213).

Za obecnego pontyfikatu Kościół jeszcze dalej poszedł w tym kierunku.

Bycie cichą „trzódką bez ambicji” to opcja, która oznacza kapitulację, wyrzeczenie się chrześcijaństwa, gdyż w obecnej, nowej fazie historycznej Europy nastąpiło nie tyle oddzielenie się religii od struktur i instytucji, ile właśnie ponowne ich połączenie, sklejenie się, jednak w zmienionej formie. Tworzącemu się imperium europejskiemu jest potrzebna podbudowa ideologiczna, nowa religia – religia państwowa w sensie Durkheimowskim. Jest nią ów uniwersalistyczny humanitaryzm, religia ludzkości. W tym kontekście przypomnienie, że – być może – nie wszyscy zostaną zbawieni, że Bóg jest także sędzią sprawiedliwym, że Chrystus nie był po prostu bardzo dobrym człowiekiem, który mógłby być szefem humanitarnego NGOS-u, że nasza zdolność do czynienia dobra jest bardzo ograniczona, że postęp ma swoje granice, że, jak pisał Bernanos, „zawsze pozostaną jacyś biedni, którzy są biedni”, że zawsze będą nieszczęśliwi i zrozpaczeni, jak Kierkegaard czy Pascal, że świat i egzystencja ludzka nie przestały być także takimi, jakimi widział je autor *Mysli* – staje się aktem politycznej i intelektualnej odwagi.

Bibliografia

- Altizer T.J.J. (1991), *Hegel and the Christian God*, „Journal of the American Academy of Religion” 59 (1), s. 71–91.
- Bernanos G. (1991), *Pamiętnik wiejskiego proboszcza*, przeł. W. Rogowicz, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Casanova J. (1994), *Public Religions in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press.
- Comte A. (1973), *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej. Rozprawa o całokształcie pozytywizmu*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Czapski J. (1997), *Tumult i widma*, Kraków: Znak.
- Delsol C. (2023), *Koniec świata chrześcijańskiego. Inwersja normatywna i nowa era*, przeł. P. Napiwodzki, Kraków: WAM.
- Dreher R. (2017), *The Benedict Option. A Strategy for Christians in a Post-Christian Nation*, New York: Sentinel.
- Gilson E. (1987), *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przeł. S. Zalewski, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.

- Gilson E. (1988), *Chryścianizm a filozofia*, przeł. A. Więckowski, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Green J. (1982), *Dziennik 1966–1976*, przeł. J. Rogoziński, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Habermas J. (2019), *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Harnack A. (2021), *Das Wesen des Christentums* [1900], Altenmünster: Jazzybee Verlag, Kindle Edition.
- Hegel G.W.F. (1986), *Glauben und Wissen*, Hamburg: Felix Meiner.
- Jan Paweł II (1998), *Fides et Ratio. Do Biskupów Kościoła katolickiego o relacjach między wiarą a rozumem*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html
- Kołakowski L. (2001), *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i duchu jansenizmu*, przeł. I. Kania, Kraków: Znak.
- Krasnodębski Z. (2023), *Kurtyna podniesiona. Zebrane eseje i szkice*, Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej.
- Kroner R. (1921), *Von Kant bis Hegel*, Tübingen: Mohr.
- MacIntyre A. (1996), *Dziedzictwo cnoty*, przeł. A. Chmielewski, J. Hołówka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Manent P. (2023), *Pascal et la proposition chrétienne*, Paris: Grasset. Kindle Edition.
- Mauriac F. (1972), *Burza cichnie o zmierzchu*, przeł. B. Hłasko, S. Zgórska, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Onfray M. (2019), *Dekadencja. Życie i śmierć judeochrześcijaństwa*, przeł. E. i A. Aduszkiewiczowie, Warszawa: Czarna Owca.
- Pascal B. (1962), *Rozprawy i listy*, przeł. T. Boy-Żeleński, M. Tazbir, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Pascal B. (2017), *Prowincjalki*, przeł. T. Boy-Żeleński, Kraków: Vis-à-vis Etiuda.
- Pascal B. (2019), *Myśli*, przeł. T. Boy-Żeleński, Gliwice: Helion.
- Pascal B. (2023), *Gedanken*, przeł. W. Rüttenauer, München: Anaconda.
- Patier X. (2020), *Demain la France. Tombeaux de Mauriac, Michelet, de Gaulle*, Paris: Éditions du Cerf, Kindle Edition.
- Plazenet L., Lyraud P. (2023), *Defi, w: Pascal. L'œuvre. Édition du 400^e anniversaire*, Paris: Bouquins – Mollat, Groupe Robert Laffont, Kindle Edition, s. VII–XXII.
- Pluzański T. (1974), *Pascal*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Raspail J. (2018), *Miłosierdzie*, przeł. M. Borowicz, Poznań: Dębogóra.
- Ratzinger J. (2005), *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis mit einem neuen einleitenden Essay*, München: Kösel.
- Schnädelbach H. (2006), *Hegel. Wprowadzenie*, przeł. A.J. Noras, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Sherwood H. (2018), „Christianity as default is gone”: *The rise of a non-Christian Europe*, „The Guardian” 21.03.2018.
- Swieżawski S. (2000), *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa – Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Szestow L. (2009), *Ateny i Jerozolima*, przeł. C. Wodziński, Kraków: Znak.
- Tissier de Mallerais B. (2018), *Portret filozoficzny Josepha Ratzingera*, przeł. M. Beściak, Warszawa: Katolicki Instytut Apologetyczny.

- Voegelin E. (1990), *The Gospel and Culture*, w: *The Collected Works of Eric Voegelin*, t. 12: *Published Essays 1966–1985*, red. E. Sandoz, Baton Rouge – London: Louisiana State University Press, s. 172–212.
- Voegelin E. (1997), *Brief Eric Voegelins an Alfred Schütz, vom 1. Januar 1953*, w: tenże, *Evangelium und Kultur. Das Evangelium als Antwort*, przeł. H. Winterholler, München: Brill – Fink, s. 73–88.
- Woodhead L. (2016), *The rise of 'no religion' in Britain: The emergence of a new cultural majority*, „*Journal of the British Academy*” 4, s. 245–261.

Z d z i s ł a w K r a s n o d e ę b s k i

Faith and the Temporal World: The Premises of Blaise Pascal

Keywords: *G. Bernanos, Christianity, faith, French Catholicism, F. Mauriac, post-Christian world, reason*

The article starts with the question, if reading Blaise Pascal can inspire a more accurate understanding of the meaning of human life. Is it possible that Christian apology can be accepted as a true religion by a contemporary person who resides in the world that is even occasionally called post-Christian? An answer to this question must take into account the relationship between reason and faith. Pascal examined this connection, and using several examples showed how propitiously Christianity had influenced the French culture which until today stands out among other European countries as one that has not been entirely engulfed by universalist humanism, i.e. by a lay religion which merged from Christianity itself. Contemporary Christianity, and the Catholic Church as its proper part, adapted to these new cultural trends. Laxism, which was critically examined by Pascal in the *Lettres provinciales*, has now scored a victory over the Christian faith which was once rigorous and demanding but now preaches love of all neighbors and forgiveness of sins for everybody. Reading Pascal anew helps us understand that Christian faith was once quite different from contemporary humanitarianism.