

ABSTRACT. Vattimo Gianni, *Wiek interpretacji* [The Age of Interpretation]. „Przestrzenie Teorii” 20. Poznań 2013, Adam Mickiewicz University Press, pp. 237-246. ISBN 978-83-232-2654-3. ISSN 1644-6763.

Gianni Vattimo, who is both a Catholic and a frequent critic of the Church, explores the surprising congruence between Christianity and hermeneutics in light of the dissolution of metaphysical truth. As in hermeneutics, Vattimo claims, interpretation is central to Christianity. Influenced by hermeneutics and borrowing largely from the Nietzschean and Heideggerian heritage, the Italian philosopher, who has been instrumental in promoting a nihilistic approach to Christianity, draws here on Nietzsche's writings on nihilism, which is not to be understood in a purely negative sense. Vattimo suggests that nihilism not only expands the Christian message of charity, but also transforms it into its endless human potential. In "The Age of Interpretation," the author shows that hermeneutical radicalism "reduces all reality to message," so that the opposition between facts and norms turns out to be misguided, for both are governed by the interpretative paradigms through which someone (always a concrete, historically situated someone) makes sense of them. Vattimo rejects some of the deplorable political consequences of hermeneutics and claims that traditional hermeneutics is in collusion with various political-ideological neutralizations.

Filozoficznej prawdy hermeneutyki, a mianowicie jej roszczeń do reprezentowania bardziej „słusznej” i bardziej „zgodnej z prawdą” filozofii niż inne, takie jak neoempirycyzm czy materializm historyczny, nie da się argumentować na podstawie opisów rzeczywistego stanu rzeczy. To, co napisał Nietzsche, że „fakty nie istnieją, są tylko interpretacje”, jest obiektywnym, metafizycznym stwierdzeniem. Praktycznie rzecz biorąc, gdyby zastanowić się na tym zdaniu, jasne staje się, w jak radykalny sposób hermeneutyka, dokonując przekształcenia filozofii, zmieniła rzeczywistość rzeczy.

Od początku swojej drogi filozoficznej, a następnie coraz bardziej konsekwentnie i świadomie w kolejnych szczegółowych omówieniach zasadniczego rdzenia swojej myśli filozoficznej, Heidegger nie dostarczał „dowodów” na swoje twierdzenia. Zamiast tego, przedstawiał je jako reakcje (odpowiedzi) na sytuacje, w które zaangażowane było jego myślenie i w które on sam został wrzucony. Analityka egzystencjalistyczna *Bycia*

* G. Vattimo, *The Age of Interpretation*, [w:] *Between the Human and the Divine: Philosophical and Theological Hermeneutics*, red. A. Wierciński, The Hermeneutic Press, Toronto 2002, s. 24-29. Redakcja „Przestrzeni Teorii” dziękuje za udostępnienie praw autorskich prof. drowi hab. Andrzejowi Wiercińskiemu z Uniwersytetu we Fryburgu Bryzgowijskim.

i czasu nie stanowi opisu natury i struktury ludzkiej egzystencji. Już sama jest interpretacją (w każdym aspekcie tego słowa), to znaczy wysłuchaniem i reakcją na to, czym jesteśmy, kiedy jesteśmy, pozostając całkowicie w ramach tego procesu. Jeśli już występuje jakaś różnica pomiędzy „najwcześniejszym” Heideggerem a tym z lat późniejszych, co wyraźnie jest rozpoznawalne w terminologii Heideggera, zawiera się w coraz bardziej wyraźnej świadomości, że Bycie, w które jesteśmy wrzuceni, z wnętrza, z którego reagujemy, jest w charakterystyczny sposób głęboko historyczne. Z tego też powodu u późnego Heideggera nie doszukamy się już więcej terminu „autentyczność” (*Eigentlichkeit*). Etymologiczny rdzeń słowa, a mianowicie *eigen*, zostaje jednak zachowany po to, aby scharakteryzować *Ereignis*, bycie zawłaszczające „wydarzenie”. Powyższa obserwacja, która zdaje się sprowadzać wszystko do leksykalnego przypadku, wydaje się jednak, że dobrze wyraża ogólne znaczenie radykalnej ontologicznej transformacji, przez jaką przeszła hermeneutyka wraz z rozwojem myśli Heideggera.

Analizując sytuację, w której zostaliśmy umieszczeni, opierając się na rezultatach, jakie daje analiza egzystencjalna, chciałbym podkreślić następujące kwestie: (a) analiza egzystencjalna (część pierwsza *Bycia i czasu*) uświadamia nam, że wiedza jest zawsze interpretacją i niczym więcej. Rzeczy jawią się nam w odniesieniu do świata tylko dlatego, że my sami jesteśmy w nich umiejscowieni i zawsze jesteśmy nastawieni na poszukiwanie konkretnych znaczeń, jakie możemy im przypisać. Innymi słowy, posiadamy pewnego rodzaju przedrozumienie (intuicyjne rozumienie, wiedzę), które sprawia, że stajemy się raczej zainteresowanymi podmiotami niż neutralnymi ekranami dla tego, co jest obiektywnym, panoramicznym obrazem; (b) interpretacja jest jedynym „faktem”, o którym możemy mówić. Jeden z klasycznych autorów dwudziestowiecznej hermeneutyki – Luigi Pareyson – napisał: rzecz objawia się tylko do tego stopnia, do jakiego osoba postrzegająca jest w stanie sama ją sobie wyrazić. Nie próbuję tutaj opowiedzieć się za swego rodzaju empirycznym idealizmem à la Berkeley. W wyniku interpretacji nie otrzymujemy zaledwie „subiektywnych” obrazów, dlatego że świat w nich jest przedstawiony. A przecież byt rzeczy (ontyczna realność) pozostaje nierozłączny od bycia istoty ludzkiej. Obie kwestie (a) i (b) można argumentować z perspektywy kantowskiej. Niemniej jednak twierdzenie, że aktywny poznający podmiot nie jest neutralnym ekranem, ale zainteresowanym podmiotem, niewiele ma wspólnego z myślą Kanta. Przede wszystkim umożliwia sformułowanie zagadnienia (c), które chciałbym podkreślić, a mianowicie – im bardziej próbujemy zrozumieć interpretację w jej autentyczności (*Eigentlichkeit*), tym bardziej przejawia się ona w zdarzeniowym, historycznym charakterze. Następnym zagadnieniem wynikającym z poprzed-

nich jest (d), które dotyczy spostrzeżenie Nietzschego, „fakty nie istnieją, są tylko interpretacje”, jest także interpretacją i to ona może być jedynie argumentowana jako reakcja zainteresowanego podmiotu na historycznie zdeterminowaną sytuację. Odpowiedź (reakcja) ta nie zawiera się jednak w obiektywnym rozpoznaniu zewnętrznego faktu, bowiem interpretacja sama w sobie jest już faktem, który wstępuje w tę samą historyczną sytuację, z jaką koresponduje.

Przez powyższe kwestie rozumiem, że: nie istnieje i być nie może żadnego potwierdzenia interpretacyjnego charakteru doświadczenia bez silnych, ontologicznych konsekwencji; interpretacja jest jak wirus – swego rodzaju derridiański *pharmakon*, który zaraża wszystko, z czym wchodzi w kontakt. Z jednej strony, redukuje całość rzeczywistości do przesłania i w ten sposób likwiduje rozróżnienie pomiędzy *Natur* a *Geisteswissenschaften* – w podobny sposób tak zwane nauki ścisłe także weryfikują lub zafałszowują swoje twierdzenia tylko w ramach swych paradygmatów lub przedrozumień. Z drugiej strony, jeśli fakty zdają się niczym innym jak interpretacją, to interpretacja przedstawia się tutaj sama jako konkretny fakt: hermeneutyka nie jest filozofią, ale formułowaniem samej historycznej egzystencji, i dzieje się to w epoce końca metafizyki. „Ważność” (wiarygodność) myśli Heideggera leży w jej zdolności do korespondowania z epoką, co wyposaża ją w pewną przewagę nad innymi filozofiami. Inaczej rzecz ujmując, myśl heideggerowska sprawia, że już samo zdarzenie przemawia. Nietzsche nazywa je nihilizmem, a Heidegger końcem metafizyki. Zdarzenie takie charakteryzuje się końcem eurocentryzmu, krytyką ideologii, psychoanalitycznym rozpadem dowodu świadomości, wyraźną pluralizacją źródeł informacji i mass mediów, co, jak przewidział Heidegger w swojej rozprawie „Wiek obrazu świata” (*Die Zeit des Weltbildes*), sprawia, że idea „zunifikowanego”, jednolitego obrazu świata staje się już niemożliwa do osiągnięcia. Lyotard określił to jako koniec metanarracji, ale nie wolno nam zapominać, że według doktryny heideggerowskiej, ignorowanej przez Lyotarda, koniec metanarracji nie zawiera się w odsłonięciu (odkryciu) „prawdziwego” stanu rzeczy, w którym nie ma już żadnych metanarracji. Przeciwnie, jest to proces, w którym jesteśmy całkowicie zanurzeni, przy którym nie możemy przyglądać się rzeczom z boku (pod kątem zewnętrznym), i którego główny wątek jesteśmy zmuszeni pojąć po to, aby określić i przewidzieć jego przyszły rozwój. Ujmując rzecz jeszcze inaczej, mamy pozostać wewnątrz tego procesu jako jego interpretatorzy niż raczej podawać obiektywne sprawozdanie dostrzegalnych faktów.

Lyotard i inni filozofowie postmodernistyczni nie zwrócili uwagi, czy też nie wyrazili tego wprost, że Nietzsche i Heidegger nie tylko przemawiają z wnętrza współczesnego procesu rozpadu metanarracji, lecz przede

wszystkim przemawiają z wnętrza tradycji biblijnej. Wcale nie byłoby posunięciem się do absurdu twierdzenie, że śmierć Boga ogłoszona przez Nietzschego koresponduje, i jest ekwiwalentna pod wieloma aspektami, ze śmiercią Chrystusa, tak jak zostało to opowiedziane w Ewangelii. Przy innej okazji zwróciłem uwagę i podkreśliłem znaczenie rekonstrukcji historii metafizyki według Diltheya, zawartej w jego „Wprowadzeniu...” (*Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 1883). Dla Diltheya, nadejście chrześcijaństwa umożliwia stopniowy rozpad metafizyki, co ma swój moment kulminacyjny u Kanta i co zbiega się z nihilizmem Nietzschego oraz heideggerowskim końcem metafizyki. Chrześcijaństwo wprowadza do świata zasadę (regułę) wewnętrzności, na podstawie której determinująca waga rzeczywistości „obiektywnej” stopniowo ulega zanikowi. Nietzscheańskie przekonanie „Fakty nie istnieją, są tylko interpretacje” oraz hermeneutyczna ontologia Heideggera w sposób radykalny dokonały wyprowadzenia pewnych konsekwencji z tej zasady. W rezultacie, związek pomiędzy współczesną hermeneutyką a historią chrześcijaństwa nie jest ograniczony tylko do faktu, że rozważania na temat interpretacji mają swoje zasadnicze ogniwo w odczycie tekstów biblijnych, jak często jest to odnotowywane. Sugeruję mianowicie, że hermeneutyka – co jest wyrażone w najbardziej radykalnej formie w twierdzeniu Nietzschego, a także w ontologii Heideggera – zawiera się raczej w rozwoju i dojrzewaniu przesłania chrześcijańskiego.

Ogólne tematy ontologiczne, o których mówiłem do tej pory, są już zawarte w tytule referatu „Wiek interpretacji”, a dogłębniej są analizowane w innych moich pracach, ostatnio w mającej się wkrótce ukazać książce *After Christianity* (w tłum. Luca D’Isanto, Nowy Jork; Columbia University Press, 2002). Wychodząc z tych założeń, chciałbym zająć się szerzej związkiem pomiędzy hermeneutyką a chrześcijaństwem, które dotyczy konkretnych kwestii poruszanych na obecnej konferencji. Jaki jest związek między hermeneutyką jako *techne* a dyscypliną interpretacji (od *Sola Scriptura* Marcina Lutra do Schleiermachera i Diltheya) oraz hermeneutyką jako radykalnie „nihilistyczną” ontologią w takim sensie, w jakim rozumiany był przez Nietzschego i Heideggera? A dokładniej, co mówi ontologia hermeneutyczna o odczycie i interpretacji tekstów biblijnych, o ich obecności i znaczeniu w naszych społeczeństwach? Czy naprawdę da się uzasadnić, co jak twierdzą, jest pożądane, że postmodernistyczny nihilizm stanowi i reprezentuje prawdę chrześcijańską?

Jeśli spojrzymy na historię współczesnego Kościoła – a mówię tu przede wszystkim o Kościele katolickim, choć w równym stopniu można by to rozszerzyć na historię innych wyznań chrześcijańskich – staje się rzeczą jasną, że głównymi wyzwaniem, przed jakimi stoi Kościół, były i pozostają roszczenia nauk ścisłych do pozostawania jedynym źródłem

prawdy. Dyskusje na temat cudów, samej możliwości dowiedzenia istnienia Boga, jak również o pogodzeniu boskiej wszechmocy i wszechwiedzy z wolnością człowieka, zawsze inspirowane były ideą, że prawda, która uczynić ma nas wolnymi – jak powiada Pismo Święte – może być tylko prawdą obiektywną. To pojęcie prawdy zostało przyswojone mniej więcej dobitnie i dosłownie również przez Kościół, w konsekwencji czego obiektywna prawda musiała zostać przypisana twierdzeniom (zdaniom) z Biblii, nawet tym, które komentowały starożytną astronomię i kosmologię (przywołajmy tu, na przykład, sprawę Galileusza i teorię heliocentryczną lub biblijną Księgę Jozuego i jej słynny fragment o „zatrzymaniu Słońca”. Naturalnie, „literalizm” Kościoła zmieniał się wraz z czasem za sprawą aktualnie stosowanej hermeneutyki, która w coraz większym stopniu zainteresowana była „duchowym” znaczeniem Pisma. Jednocześnie jednak, aby sprostać (i dać odpór) wyzwaniom, jakie stawiały współczesne nauki ścisłe, a także stworzyć fundamenty chrześcijańskiego kaznodziejstwa dla światów zamorskich i innych kultur, Kościół opracował doktrynę *preambula dei*, w ten sposób wiążąc się ze swego rodzaju obiektywistyczną metafizyką. Jak można również dostrzec w ostatnich encyklikach, metafizyka ta stała się nierozłączna z autorytarnym roszczeniem Kościoła do szerzenia słowa Bożego na podstawie praw naturalnych i zasad, które rzekomo są takie same dla wszystkich, a nie tylko dla wierzących.

Spory i kontrowersje dotyczące bioetyki, jakie toczą się w wielu krajach na całym świecie, stanowią obszar, gdzie roszczenia Kościoła do przemawiania raczej w imieniu ludzkości niż w imieniu pozytywnego objawienia, są odczuwane najdobitniej. Konsekwencją tego może być w równym stopniu pojawienie się kolejnych „przypadków Galileusza” czy innych konfrontacji pomiędzy władzą kościelną a współczesnym światem, a to za sprawą uporczywej i niezłomnej wiary Kościoła w treści starożytnej tradycji kulturowej, która przecież nie może rościć sobie pretensji do bycia uważaną za obejmującą wiecznie aktualne zasady i pryncypia. Wystarczy przywołać tutaj głośny przypadek odmowy kapłaństwa kobietom, broniony przez papieża Jan Pawła II. Sytuacja nie dotyczyła przesłanek oportunistycznych ani historycznych przyzwyczajęń, co byłoby zrozumiałe. Zamiast tego, papież odwoływał się zarówno do „naturalnego” powołania kobiet, a więc do poglądu, który można traktować poważnie tylko z pozycji metafizycznych i esencjalistycznych, jak i do zagadnień skoncentrowanych na stosunku Kościoła do nauki oraz do żądań emancypacyjnych, jak te wysuwane przez feminizm. Zarysowuje się więc problem ekumeniczny, nie tylko wśród religii chrześcijańskich, ale przede wszystkim wśród religii świata.

Tak długo jak Kościół pozostanie w niewoli „metafizyki naturalnej”, podobnie jak długo zostanie przywiązany do swojego literalizmu (np. Bóg

jest „ojcem”, a nie „matką”), tak długo nie będzie gotów do wolnego dialogu w duchu braterstwa i miłości bliźniego, nie tylko z innymi wyznania-
mi chrześcijańskimi, ale także z religiami świata. Jediną otwartą drogą
dla Kościoła, która może zapobiec jego przekształceniu się w małą fun-
damentalistyczną sektę, jaką z konieczności był kiedyś na początku swo-
jej historii, a zamiast tego pomóc w opracowaniu i rozwinięciu swojego
uniwersalnego powołania, będzie przyjęcie przesłania ewangelicznego
jako zasady (principium), która ukróca wszelkie żądania (roszczenia) do
obiektywności. Nie jest rzeczą skandaliczną powiedzieć, że nie wierzy-
my w Ewangelię, ponieważ wiemy, że Chrystus zmartwychwstał, ale ra-
czej to, że wierzymy, że Chrystus zmartwychwstał, bo przeczytaliśmy to
w Piśmie Świętym. To odwrócenie jest nieodzowne, jeśli mamy uniknąć
popadnięcia w zębny realizm, obiektywizm lub też jego następstwo,
a mianowicie autorytaryzm, który tak dobitnie charakteryzuje historię
Kościoła. Tego typu stwierdzenie staje się możliwe dokładnie w wieku
interpretacji, kiedy – zgodnie z moją hipotezą – chrześcijaństwo osiągnęło
wszystkie swoje antymetafizyczne konsekwencje, redukując „rzeczywi-
stość” we wszystkich swoich aspektach do przesłania: chrześcijaństwo
stanowi logiczną całość tylko wtedy, gdy rzeczywistość nie znajduje się
ponad światem rzeczy będących w zasięgu ręki (*vorhanden*), tj. rzeczy
obiektywnie obecnych. Znaczenie chrześcijaństwa jako zbawczego (odku-
pijącego) przesłania zawiera się przede wszystkim w rezygnacji z kate-
gorycznego roszczenia do „rzeczywistości”. Słowa Pawła: „O, śmierci,
gdzie jest twoje zwycięstwo” można słusznie odczytać jako zdecydowane
zaprzeczenie czy też wyparcie się „principium realności”.

Nie jest rzeczą łatwą pojąć i wyrazić wszystkie możliwe implikacje
tak sformułowanych przesłanek. Na przykład, można by podsumować
jedną z nich, korzystając z wypowiedzi Wittgensteina, że tylko filozofia
może nas wyzwolić od idoli (dla nas byłaby to filozofia postmetafizyczna,
której powstanie umożliwił Chrystus). Stwierdzenie to byłoby całkiem
istotne i odpowiednie w naszym świecie, nawet na płaszczyźnie polityki.
Naszymi współczesnymi idolami są prawa rynku; roszczenia wobec norm
naturalnych, które przeszkadzają w wprowadzaniu bardziej ludzkiego
i braterskiego ustawodawstwa (na przykład problem związków partner-
skich); czy wreszcie zakusy i próby dominacji, przejawiane ze strony tej
lub innej grupy technokratów czy ekspertów, a więc osób, które czują się
upoważnione do podejmowania decyzji w naszym imieniu i za nas. Ogól-
nie rzecz ujmując, każdy rząd demokratyczny potrzebuje nieobiektyw-
istyczno-metafizycznego pojęcia prawdy, w przeciwnym wypadku na-
tychmiast przekształca się w autorytarny reżim.

Jeśli Kościół uzna i rozpozna ważność myśli, że służące zbawieniu
znaczenie chrześcijańskiego posłannictwa staje się realne właśnie w zre-

zygnowaniu z żądania do obiektywności, osiągnię ostatecznie możliwość złagodzenia napięcia pomiędzy prawdą a miłością bliźniego, którego nie był w stanie usunąć w czasie całego swego istnienia. Myśl Arystotelesa *amicus Plato sed magis amica veritas* nie jest już więcej obowiązująca czy wiarygodna dla chrześcijan. Jak mówi postać z powieści Dostojewskiego: gdybym musiał wybierać pomiędzy prawdą a Chrystusem, wybrałbym Chrystusa. Ale alternatywa pomiędzy Chrystusem a prawdą wcale nie istnieje, jeśli zdamy sobie sprawę z wszystkich konsekwencji biblijnego przekazu. Dla Jezusa prawda, która ma mieć siłę wyzwalającą nas, nie jest prawdą obiektywną, naukową ani teologiczną. Biblia nie jest naukowym traktatem kosmologicznym ani podręcznikiem antropologii czy nawet teologii. Objawienie biblijne nie dostarcza nam wiedzy na temat tego, kim jesteśmy czy jaki jest Bóg, na temat natury rzeczy czy praw geometrii itd. To tak, jakbyśmy mogli zostać zbawieni poprzez „znajomość (wiedzę)” o prawdzie. Jedyna prawda, jaka została objawiona w Piśmie Świętym, to wezwanie do życia w zgodzie z prawdą miłości, prawdą miłosierdzia. Nie została ona odmitologizowana wraz z mijającymi stuleciami, nie jest bowiem twierdzeniem eksperymentalnym, logicznym czy metafizycznym.

Uznanie bliskości prawdy i miłosierdzia bliźniego we współczesnej postmetafizycznej filozofii, takiej jak neopragmatyzm Richarda Rorty’ego czy teorii działania komunikacyjnego Jürgena Habermasa, wcale nie jest znów takim ekstrawaganckim pomysłem. Dla obu myślicieli, jak i dla wielu nam współczesnych, brak doświadczenia prawdy może być nam dany bez jakiegoś udziału (partycypacji) we wspólnocie. Niekoniecznie musi to być jakaś zamknięta społeczność komunitarian taka jak członkowie wspólnoty parafialnej czy rodziny. Tak jak w hermeneutyce Gadamera prawda ma miejsce jako stała konstytucja wspólnot, która zbiega się z „fuzją horyzontów” (*Horizontverschmelzung*) niemających „obiektywnych granic” nie do pokonania (np. tych dotyczących rasy, języka czy „naturalnego” poczucia przynależności). To, co wydaje się w coraz większym stopniu oczywiste we współczesnej myśli metafizycznej, to konstatacja, że prawda nie zawiera się w korespondencji (zgodności) pomiędzy stwierdzeniem a stanem rzeczy. Nawet kiedy mówimy o korespondencji, mamy na myśli propozycje zweryfikowane w kontekście paradygmatów, których prawda zawiera się przede wszystkim w fakcie, że dla danej społeczności są wspólne.

Wspomniałem wcześniej, zgodnie z poglądem, który tutaj omawiam, że postmodernistyczny nihilizm (koniec metanarracji) stanowi prawdę chrześcijaństwa. Oznacza to, że prawda chrześcijańska zdaje się dokładnie właśnie takim rozpadem metafizycznej idei prawdy. Dlaczego zatem ciągle jeszcze mówimy o chrześcijaństwie? Wiem, że podczas konferencji,

która odbyła się w grudniu zeszłego roku w Niemczech i została zorganizowana z okazji nadania Nagrody Mistrza Eckharta, obecny tam Rorty miał wyrazić swoje zrozumienie dla mojej idei *kenosis* (tj. inkarnacji Boskiego wyrzeczenia się swej własnej niezależnej transcendencji), chociaż nie dostrzegł w niej żadnych przesłanek, które pozwoliłyby mu na to, by poczuł się bliższy chrześcijaństwu. Pozostając daleki od objawienia woli nawracania Rorty'ego, uważam, że nawet jego antyfundacjonalizm – jak to ma miejsce u Nietzschego i Heideggera – można przestawić czy zaproponować jako realistyczną tezę tylko dlatego, że żyjemy w cywilizacji, która została głęboko ukształtowana przez biblijne, a w szczególności chrześcijańskie, przesłanie. Gdyby tak nie było, Rorty poczułby się zobowiązany do zademonstrowania swojego antyfundacjonalizmu jako tezy obiektywnej, to znaczy do obrony twierdzenia, że *w świecie rzeczywistym* nie ma żadnych podwalin, zapominając o dopowiedzeniu, jakie znalazło się we wspomnianej myśli Nietzschego: „fakty nie istnieją, są tylko interpretacje; a to właśnie jest interpretacja”. Naturalnie, kierując tego typu zastrzeżenie do Rorty'ego, przyjmuję wcześniej to, czego on nie artykułuje wyraźnie do samego końca. Z perspektywy pragmatystycznej widać wyraźnie, że Rorty pozostaje konsekwentny, nie proponując żadnych obiektywnie metafizycznych dowodów. Jednakże ważna okazuje się dla niego spontaniczna preferencja do spojrzenia na świat, która, odrzucając fundacjonalizm, jest o wiele bardziej pożądana (o tyle, o ile jest mniej autorytarna i o wiele bardziej otwarta na ludzką wolność). Cóż jednak mamy zrobić, kiedy nie napotkamy tej spontanicznej preferencji do bardziej ludzkiego i demokratycznego społeczeństwa? Czy pozostaje nam już tylko uznać istnienie naszego przywiązania do zróżnicowanych wspólnot (społeczności), którego w żaden sposób nie da się przełamać? Pomiedzy metafizycznym przejawem i manifestacją prawdy chrześcijaństwa (*preambula fidei* oraz historyczność zmartwychwstania Chrystusa) – lub jego fałszywości, gdy myślimy o wiedzy empirycznej – oraz niemalże naturalistyczną akceptacją zróżnicowania pomiędzy jednostkami, kulturami i rozumowaniem, istnieje jeszcze trzecia możliwość, a mianowicie istnienie chrześcijaństwa jako historycznego przesłania zbawienia. Ci, którzy podążyli drogą Chrystusa, po tym jak napotkali go w Palestynie, nie uczynili tego, dlatego, że wcześniej byli świadkami cudów; a wszyscy ci, którzy przyszedli potem, także nie widzieli cudów. Uwierzyli, jak mówimy w języku włoskim „w słowo dane”, w *fides ex auditu* (wiara rodzi się ze słuchania), uwierzyli, ponieważ usłyszeli. Akceptacja Chrystusowego nauczania wywodzi się z siły przekonywania samego przesłania. Ten, który wierzy, pojął prawdę, poczuł, intuicyjnie wyczuł, że Jego Słowo jest „Słowem życia wiecznego”. W czasach, kiedy dzięki chrześcijaństwu, które przeniknęło na wskroś historię naszych instytucji i, mówiąc ogólniej, w równym

stopniu historię naszej kultury, jesteśmy świadomi, że doświadczenie prawdy jest ponad wszystkim wysłuchaniem i interpretacją przesłań (nawet wśród nauk ścisłych istnieją paradygmaty, a mianowicie przedrozumienia, które odbieramy jako przesłania). Moc przekonywania chrześcijańskiego objawienia dana jest nam o tyle, o ile stajemy się świadomi, że bez niej nasza historyczna egzystencja nie miałaby sensu. Przykłady klasyków literatury, przykłady z języka, kultury wiele tutaj wyjaśniają. Tak jak trudno sobie wyobrazić zachodnią literaturę bez poematów Homera, bez Szekspira czy Dantego, nasza kultura w swoim najszerszym zakresie pozbawiona byłaby sensu, gdybyśmy mieli usunąć z niej chrześcijaństwo. Siła i wiarygodność takiego argumentu wydają się niewystarczające tylko dlatego, że nie udało nam się wykształcić w pełni antymetafizycznych konsekwencji chrześcijaństwa. Dzieje się tak dlatego, że nie osiągnęliśmy jeszcze wystarczającego poziomu nihilizmu, a tym samym nie staliśmy się wystarczająco chrześcijańscy, nadal przeciwstawiamy historyczno-kulturowej mocy przekonywania tradycji biblijnej „naturalną rzeczywistość”, która byłaby od niej niezależna i w odniesieniu do której prawda biblijna musiałaby „udowodnić swoją doniosłość”. Czy naprawdę mamy wierzyć w Chrystusa tylko wtedy, gdy jesteśmy w stanie dowieść, że Bóg stworzył świat w siedem dni lub też, że Jezus powstał z grobu w wielkanocny poranek, że człowiek z natury swojej jest taki lub taki, czy też że rodzina jest z natury monogamiczna czy heteroseksualna, że stan małżeński jest z natury swej nierozzerwalny oraz że kobieta z natury swojej jest niezdolna do objęcia obowiązków kapłańskich? Bardziej realistyczne (rozsądne) jest wierzyć, że nasza egzystencja zależna jest od Boga, albowiem tutaj i teraz nie jesteśmy w stanie mówić naszym językiem i przeżywać naszej historyczności bez jednoczesnej reakcji (odpowiedzi) na przesłanie zawarte w Biblii. Można by od razu zastrzec, że przecież jest to bardzo specyficzna przynależność, która zapomina o ludzkości w aspekcie ogólnym i zamyka się na inne religie oraz kultury. A jednak tak właśnie się dzieje – tym bardziej, im bardziej wierzymy, że chrześcijańskie objawienie związane jest nierozzerwalnie z metafizyką naturalną, co w ślad za marksistowską krytyką ideologii i antropologii kulturowej zdaje się wszystkim tylko nie „naturalnym”.

W odniesieniu do pragmatyzmu Rorty’ego, proponuję bardziej odważne zawłaszczenie naszej chrześcijańskiej historyczności. To właśnie miał na myśli Benedetto Croce, kiedy pisał: „Dlaczego nie możemy o sobie powiedzieć, że nie jesteśmy chrześcijanami?”. Być może zdanie to powinno być rozumiane w dosłownym znaczeniu, podkreślając „powiedzieć o sobie”. Za każdym razem, kiedy próbujemy podać powody kondycji naszego istnienia, co nigdy nie jest rodzajowe czy metafizyczne, ale zawsze historyczne i konkretne, odkrywamy, że nie potrafimy umieścić siebie

poza tradycją ujawnioną przez orędzie wygłoszone przez Chrystusa. To prawda, nie można zagwarantować, że niewierzący byliby przekonani takim argumentem. A jednak, stanowi on coś więcej niż tylko uznanie niedającego się pokonać ograniczenia, które mogło być kontrolowane jedynie przez wzajemną tolerancję – bowiem bardzo często nie ma tu w ogóle mowy o wzajemności. Dzisiaj, gdy wszelkie roszczenia historycznych przywódców, sprawujących w przeszłości władzę, do przewodzenia w imieniu prawdy ujawnione zostały jako zwykłe kłamstwo, które nie może być tolerowane przez demokrację, stwierdzenie Crocego być może należałoby interpretować w ten sam sposób jak stwierdzenie Heideggera „Tylko Bóg jeden może nas uratować” (*Nur noch ein Gott kann uns retten*). „Dlaczego nie możemy o sobie powiedzieć, że nie jesteśmy chrześcijanami?”. Dlatego, że w świecie, w którym Bóg jest martwy – gdzie metanarracje rozplynęły się w powietrzu, a wszelkie autorytatywne przekonania zostały zdemitologizowane, w tym przekonanie o wiedzy „obiektywnej” – nasza jedyna szansa na przetrwanie ludzkości spoczywa w chrześcijańskim przykazaniu o miłości bliźniego.

przełożył Tomasz Olszewski