

RELIGIE W DIALOGU KULTUR

II

Organizatorzy:

Polskie Towarzystwo Religioznawcze

Uniwersytet Mikołaja Kopernika

Wydział Politologii i Studiów Międzynarodowych

Wydział Nauk Pedagogicznych

Wydział Teologiczny

Fundacja Societas et Ius



Polskie
Towarzystwo
Religioznawcze



UNIwersytet
MIKOŁAJA KOPERNIKA
W TORUNIU



RELIGIE W DIALOGU KULTUR
RELIGIONS IN THE DIALOGUE OF CULTURES

V Międzynarodowy Kongres Religioznawczy
Toruń 14–16 września 2017

Pod redakcją
Marka Szulakiewicza i Łukasza Dominiaka

TOM II

Toruń 2017

Recenzent

Prof. dr hab. Zbigniew Karpus oraz koordynatorzy sekcji

Projekt okładki:

Marta Grzywińska, Jele

Skład:

Tomasz Borkowski

Książka powstała dzięki wsparciu finansowemu:

Urzędu Miasta Torunia oraz Dziekana Wydziału Nauk Humanistycznych i Społecznych AMW

Patronat nad V Międzynarodowym Kongresem Religioznawczym objęli:

Prezydent Miasta Torunia, Pan Michał Zaleski

Marszałek Województwa Kujawsko-Pomorskiego, Pan Piotr Całbecki

Wojewoda Kujawsko-Pomorski, Pan Mikołaj Bogdanowicz

ISBN 978-83-945490-1-5



Miasto Toruń



MARSZAŁEK WOJEWÓDZTWA
KUJAWSKO-POMORSKIEGO
Piotr Całbecki



Wojewoda Kujawsko-Pomorski
Mikołaj Bogdanowicz

Spis treści

Część pierwsza 500 lat Reformacji

Krzysztof Pilarczyk

Katolicy i Luteranie w dialogu w pięćsetlecie ogłoszenia tezy Marcina Lutra
(1517-2017)..... 15

Wilhelm Schwendemann

Rechtfertigung des Sünders als Grundlage der Befähigung zu gelingendem
Leben in einer plurikulturellen Gesellschaft 27

Wojciech Gajewski

Geografia i demografia eklezjalnych wspólnot protestanckich 45

Tadeusz Sznajderski

Maxa Webera uwagi o wpływie etyki protestanckiej na kapitalizm 59

Wiesław Trzeciakowski

Sacrum i synkretyzm religijny w twórczości Novalisa 67

Część druga Z filozofii i teorii religii

Marek Szulakiewicz

Powrót sacrum w kulturze współczesnej 85

Halina Mielicka-Pawłowska

Duchowość jako religijność ponowoczesna 103

Adrian Kuźniar

Czy religia stanowi kulturową receptę na ograniczenia biologicznego
altruizmu?..... 117

Bogusław Górka

Religia i metoda. Rekonesans metodologiczny po źródłach chrześcijaństwa
(głównie na przykładzie Ewangelii Jana) 127

Ilona Błocian

Koncepcje nieświadomości jako podłoże psychologii religii Carla G. Junga 137

Damian Dorocki

Relacja Boga do świata w perspektywie teizmu otwartego 149

Część trzecia Współczesne badania religii

Józef Baniak

Postawy byłych alumnów diecezjalnych i zakonnych wobec obowiązkowego
celibatu i czystości seksualnej księży w Kościele Rzymskokatolickim 165

Jerzy Kojkoł

Polskie religioznawstwo u progu swego istnienia 195

Karol Toeplitz

Poważnie o popularnych przypowieściach Leszka Kołakowskiego 207

Agnieszka Zduniak	
Duchowość w niemieckiej i szwajcarskiej socjologii religii – koncepcje teoretyczne i perspektywy badawcze	221
Jarema Drozdowicz	
Różnica kulturowa jako kategoria operacyjna w antropologii religii	235
Konrad Szocik	
Księża, mrówki i reprodukcja, czyli dlaczego teoria Darwina ma ograniczone zastosowanie w badaniach nad religią?	247
Zbigniew Drozdowicz	
Zamienniki tradycyjnych religii	259
Ks. Dariusz Oko	
Gender jako współczesna namiastka religii	271

Część czwarta

Religie i edukacja

Władysław Szulakiewicz	
The Place of Religion in the Polish Pedagogical Thought: Selected Doctrines	299
Mirosław Patalon	
Integracja społeczna w obliczu kryzysu migracyjnego jako wyzwanie dla pedagogiki religii	311
Ks. Mirosław Stanisław Wierzbicki SDB	
L'educazione al dialogo nelle scuole italiane nell'epoca della multiculturalità e multireligiosità	319
Ks. Zbigniew Marek SJ, S. Anna Walulik CSFN, Jarosław Horowski	
Edukacja chrześcijańska w dialogu kultur	333

Część piąta

Religie w dialogu

Witold P. Glinkowski	
Religia jako dialog człowieka z Bogiem	351
Joanna Gruszevska	
Polemika wczesnego buddyzmu z braminizmem w kwestii hierarchii społecznej	361
Adam Machowski	
Metafisica moral como la vía china hacia una religión inmanente	371
Andrzej Gielarowski	
Dialog międzyreligijny w myśli Jana Pawła II i Raimona Panikkara	381
Aleksandra Skowron	
Koncepcja dialogu międzyreligijnego w ujęciu Abego Masao (1915-2006) – analiza z perspektywy hermeneutycznej	391
Noty o Autorach	407

Przesłanie
Prezydenta Miasta Torunia
Pana Michała Zaleskiego do Uczestników Kongresu

**Panie Profesorze Przewodniczący Komitetu Organizacyjnego wraz ze
Współpracownikami,
Panie i Panowie Profesorowie,
Dostojni Uczestnicy Kongresu,
Drodzy Goście Torunia,
Szanowni Państwo!**

Proszę o przyjęcie wyrazów uznania i serdecznego powitania. Podejmujemy Państwa w mieście, które – jak mało które na świecie – uosabia wielkość ludzkiego poznania i świetność nauki. Prawie 800-letnia historia Torunia to również ciąg zdarzeń, które pasjonują od lat znawców teorii religii i myśli religioznawczych. Państwa kongres odbędzie się przecież w mieście założonym w 1233 roku przez rycerzy-zakonników. Ich założycielskiej idei zawdzięczamy powstanie miasta, w tym trzech gotyckich kościołów z toruńskiej starówki, które dotrwały do naszych czasów, ale także Ratusza Staromiejskiego. W mieście wpisanym w 1977 roku na Listę Światowego Dziedzictwa UNESCO te obiekty uznawane są wprost za przykład ludzkiego geniuszu twórczego. Przypomnieliśmy sobie o tym choćby przed miesiącem, uczestnicząc w premierowym pokazie rewelacyjnego filmu „Habit i zbroja”, z narracyjną rolą hollywoodzkiej gwiazdy Stacy Keacha. Z kolei najważniejszy z toruńskich kościołów, czyli katedra Świętych Janów, był miejscem chrztu astronoma wszech czasów Mikołaja Kopernika. Natomiast sam toruński ratusz w 1645 roku był z kolei miejscem bezprecedensowego w historii Europy spotkania ekumenicznego teologów katolickich i protestanckich pod nazwą *Colloquium charitativum*.

W dziejach Torunia można znaleźć wiele wydarzeń, związanych z religią i jej miejscem w kulturze. Do najważniejszych z nich należy zaliczyć oczywiście Colloquium Charitativum (1645), czyli pierwsze poważne spotkanie europejskich katolików i protestantów na obrady w celu przywrócenia zgody między wyznaniem: katolickim, kalwińskim i luteranckim. Wydarzenie to, choć nie przyniosło konkretnych rezultatów, odbiło się szerokim echem w całej ówczesnej Europie, podzielonej religijnie i politycznie. Drugie wydarzenie o podłożu religijnym to Tumult Toruński, czyli krwawe ekscesy na tle religijnym między mieszkańcami Torunia katolikami a protestantami, mające miejsce 16

i 17 lipca 1724 roku. Ale dzisiaj Toruń również nie pozostaje miejscem obojętnym dla religii: często mówi się, że Toruń jest znakiem podziału w polskim Kościele i wydziela się „Kościół toruński”. Zresztą do dziś Toruń pozostaje miastem obecności i zgodnych relacji między wspólnotami katolików, protestantów i prawosławnych, będąc także stolicą katolickiej diecezji toruńskiej. Zachowujemy również pamięć o przedwojennej toruńskiej wspólnocie żydowskiej, której najwybitniejszym przedstawicielem był rabin Cwi Kalischer – jeden z pionierów ruchu syjonistycznego. A w zakresie religioznawczych badań naukowych wskazujemy, przy okazji Państwa międzynarodowego spotkania, także na rangę i prestiż zarówno Wydziału Teologicznego, jak i Katedry Teorii Kultury i Religii toruńskiego uniwersytetu.

Państwa Kongres, drugi już Międzynarodowy Kongres Religioznawczy w naszym mieście, poświęcony jest dialogowi w religii i kulturze oraz rocznicy Reformacji. Można zapytać: dlaczego tak ważny jest dialog religii, który wyznacza temat dyskusji? Stwierdzić trzeba, że to dialog religii tworzy kulturę dialogu, gdyż kultura wyrasta wokół religii, i to, jaka jest religia, najmocniej oddziałuje na to, jaka jest kultura. Można powiedzieć, że dopiero taki dialog religii tworzy kulturę dialogu. I choćby w wielu wymiarach kultury toczył się dialog, i ludzie wymieniali się poglądami w różnych sprawach, lecz nie byłoby dialogu w wymiarze religijnym, to kultura taka nie może być nazwana kulturą dialogu. Banałem jest powiedzieć, że dialog między religiami zakłada: znajomość swojej religii, otwartość na metafizyczną Tajemnicę, mądrość dostrzegania tego, co ubogaca, przełamanie mitu izolacjonizmu religijnego itp. To wszystko jest ważne, lecz podstaw do dialogu międzyreligijnego trzeba szukać gdzieś indziej. Jego fundament stanowi najważniejsza przemiana religijna współczesności, o doniosłym znaczeniu teologicznym. I kto jej nie zrozumie, ten nie odkryje misterium dialogu międzyreligijnego. Najprościej ową przemianę można wyrazić tak oto: religijny człowiek współczesny nie wierzy już w wielu Bógów. Wierzy on raczej w to, że wszystkie religie czczą tego samego Boga, lecz pod innymi postaciami, nazwami, rytuałami, kościołami itp. Poszukuje tego, co wspólne, a nie tego, co dzieli. To właśnie przeświadczenie buduje tak ważną podstawę do dialogu międzyreligijnego. Można powiedzieć, że dlatego, że ludzie religijni w czasach współczesnych już sądzą (albo lepiej: o tym wiedzą), że wierzymy w jednego Boga, można i należy z dialogu czynić ważne przesłanie religijne. To, co nas dzieli, jest bowiem tak małe, w porównaniu z tym, co nas łączy, że możemy być razem w dialogu również w tym najważniejszym dla nas obszarze. Czy to wszystko się uda? Nie wiadomo. Mam nadzieję, że Państwa spotkanie w Toruniu będzie również odpowiedzią na te pytania.

Mam też nadzieję, że przyjazd do naszego miasta z wielu stron Polski i świata, będzie dla Państwa wielką atrakcją i wyzwaniem naukowym. Serdecznie Państwu tego życzę. Dziękuję za Państwa obecność w grodzie Kopernika. Organizatorom Państwa spotkania gratuluję jego przygotowania. Życzę niezapomnianego pobytu w Toruniu i udanego Kongresu.

Michał Zaleski
Prezydent Miasta Torunia

Część I
500 lat Reformacji

Krzysztof Pilarczyk

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

KATOLICY I LUTERANIE W DIALOGU W PIĘĆSETLECIU OGŁOSZENIA TEZ MARCINA LUTRA (1517-2017)

W roku, na który przypada pięćsetna rocznica wystąpienia Marcina Lutra z 95 tezami w Wittenberdze, nie można pominąć na kongresie religioznawczym tematu relacji katolicko-luterańskich. Obrazuje on w ujęciu religioznawczym drogę, jaką przeszły Kościoły ewangelickie i Kościół katolicki od konfrontacji i ostrego konfliktu do komunii. Dokonało się to przez dialog ekumeniczny, który pomógł zastąpić teologię potępień stopniowym dochodzenie do jedności w różnorodności doktrynalnej oraz wspólnym daniem świadectwa wiary religijnej, przeciwstawiającej się tendencjom sekularyzacyjnym panującym we współczesnym świecie. Koncentrował się on na nowej ocenie osoby Marcina Lutra – ojca Reformacji i konstruowaniu nowej pamięci społecznej o niewspólnej przeszłości luteranów i katolików oraz wyznaczeniu imperatywów, którymi mają się kierować wspólnoty kościelne w drodze do pełnej komunii. To dobry przykład roli dialogu w na nowo układanej koegzystencji wspólnot religijnych.

Catholics and Lutherans in dialogue. In the five hundredth anniversary of the announcement Martin Luther's theses (1517-2017)

In the year that marks the 500th anniversary of Martin Luther's presentation of 95 theses in Wittenberg, one can not miss the religiological congress of the Catholic-Lutheran issue. It depicts the way in which the Protestant churches and the Catholic Church have gone from confrontation and acute conflict to communion. This was done through ecumenical dialogue, which helped to replace the theology of gradual condemnation of the unity in doctrinal diversity and the common giving of the witness of religious faith, which contrasted with the secularist tendencies prevailing in the modern world. He focused on the new evaluation of Martin Luther - the father of the Reformation and the construction of a new social memory about the common past of Lutherans and Catholics and the

designation of imperatives to guide ecclesial communities on their way to full communion. This is a good example of the role of dialogue in the newly laid coexistence of religious communities.

Wstęp

Obecność na Międzynarodowym Kongresie Religioznawczym w 2017 roku tematu dotyczącego relacji katolicko-luterańskich w minionym pięćsetleciu zapewne nie jest zaskoczeniem. Nie tylko interesuje on historia religii, ale także stanowi kwestię z pogranicza politologii, socjologii, filozofii czy antropologii religii. Daje jednocześnie asumpt do refleksji nad tym, jak religioznawcy nie tylko mogą opisywać przeszłość, ale także wpływać na przyszłość, pokazując możliwe kierunki rozwoju koegzystencji między wyznawcami wielkich religii światowych. Współtworzona przez nich pamięć o przeszłości może wpisać się w konstrukcję i realizację nowego projektu społeczno-religijnego, który ukształtuje przyszłość.

Przypomnienie wielkiego ruchu społeczno-religijnego zaistniałego w Europie w XVI wieku, który dążył do wprowadzenia reform w Kościele katolickim, lecz doprowadził do wyodrębnienia Kościołów protestanckich, jest konieczne, ponieważ posiadamy o nim stosunkowo niewielką wiedzę i mało są nam znane jego dzieje. Rzeczywistością, której doświadczamy, są istniejące wspólnoty kościelne jako dziedzictwo Reformacji, zwłaszcza Kościoły luterańskie, w tym także w naszym kraju Kościół Ewangelicko-Augsburski w RP. Między nimi a Kościołem katolickim, mimo czynionych od kilku dekad wysiłków ekumenicznych, nie ma wciąż pełnej komunii, choć dokonał się pięćdziesiąt lat temu w ich relacjach przełom, który oznaczał zamknięcie okresu sporu i wejście na drogę dialogu. Tak chciałoby się lapidarnie skwitować minione pięćset lat od wystąpienia ks. dra Marcina Lutra. Warto zatem krótko przypomnieć, co się wydarzyło w Kościele zachodnim przez ostatnie pięć stuleci. W jednym referacie nie sposób tego ogarnąć. Dlatego można tylko podzielić się pewnymi refleksjami o historii relacji katolicko-luterańskich. Szerzej na ten temat traktuje książka pt. *Dziedzictwo kulturowe Reformacji w perspektywie polskiej i europejskiej: w 500-lecie wystąpienia Marcina Lutra*¹, która przygotowała została się na niniejszy kongres z inicjatywy trzech uniwersytetów: Jagiellońskiego w Krakowie (Wydział Filozoficzny), Gdańskiego (Wydział Historyczny) i Mikołaja Kopernika w Toruniu (Wydział Teologiczny).

¹ Red. K. Pilarczyk, współpraca W. Gajewski, Kraków 2017.

I. Perspektywa spojrzenia na przeszłość

Celem naszym będzie refleksja nad odbytą przez luteranów i katolików drogą, której cezury wyznacza z jednej strony wystąpienie Marcina Lutra w 1517 roku z 95 тезami, z drugiej zaś rok 2017, w którym przypada pięćsetna rocznica tego wydarzenia. Warto w tym miejscu przypomnieć, że mówiąc o współczesnych luteranach, myślimy przede wszystkim o tych społecznościach zrzeszonych w 149 Kościołach w 79 krajach i przynależących do Światowej Federacji Luterskiej założonej w 1947 roku, a liczących ponad 70 mln członków. Otóż one wspólnie z Kościołem katolickim (ponad 1,2 mld wyznawców), kierując się celami wytyczonymi przez ruch ekumeniczny, od dekady intensywnie przygotowywały się do tej chwili, aby dokonać swego bilansu w relacjach katolicko-luterskich. Jednym z ważniejszych wydarzeń z przypadających na ten czas było ogłoszenie jednocześnie w Genewie i w Watykanie u początku przygotowań – 17 VI 2013 roku, raportu Lutersko-Rzymskokatolickiej Komisji dla Jedności pt. *Od konfliktu do komunii. Lutersko-katolickie upamiętnienie Reformacji w 2017 roku*². Zpełnym *novum* planowanego upamiętnienia rocznicy było to, że mieli to uczynić razem po raz pierwszy w historii nowożytnego chrześcijaństwa katolicy i luteranie, reprezentowani przez swoich najwyższych zwierzchników. Oczekiwania organizatorów spełniły się. Na wspólną inaugurację obchodów przybył do szwedzkiego Lund papież Franciszek i z tej okazji ogłoszono 31 X 2016 roku *Deklarację wspólną z okazji wspólnego katolicko-luterskiego upamiętnienia 500-lecia Reformacji* podpisaną przez papieża Franciszka i przewodniczącego Światowej Federacji Luterskiej, Muniba Younana, biskupa Kościoła Ewangelicko-Luterskiego w Jordanii i Ziemi Świętej³.

² Oryginał dokumentu jest w języku angielskim. Nosi on tytuł *From Conflict to Communion. Lutheran-Catholic Common Commemoration of the Reformation in 2017. Report of the Lutheran – Roman Catholic Commission on Unity* (Leipzig-Paderborn 2013), a jej instytucjami sprawczymi są Światowa Federacja Luterska i Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan. Zob. <https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/From%20Conflict%20to%20Communion.pdf> (dostęp: 25.01.2017). Polski przekład dokonany przez Dariusza Brunca zatytułowano *Od konfliktu do komunii. Lutersko-katolickie upamiętnienie Reformacji w 2017 roku. Raport Lutersko-Rzymskokatolickiej Komisji Dialogu ds. Jedności* (Dziegielów 2013). Dokonano go nie z angielskiego, lecz z przekładu niemieckiego, co ma swoje językowe konsekwencje oraz wymaga niekiedy korekt przy cytowaniu dokumentu.

³ Zob. <http://www.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/z-zycia-kosciola/art,28042,tekst-wspolnej-deklaracji-katolikow-i-luteran.html> (dostęp 06.02.2017).

Niezwykle ważny jest również szerszy kontekst religijno-społeczny owego upamiętnienia. Składa się na niego przede wszystkim:

- współczesna kondycja religii jako takiej;
- związana z nią religijność, czy też będąca dla niej alternatywą – „nowa duchowość”, zwłaszcza tam, gdzie brakuje już instytucjonalnych ram religii;
- pogłębiający się proces sekularyzacji;
- relatywizm;
- pluralizm religijny i zagrożenie indyferentyzmem religijnym;
- dialog międzyreligijny i ekumeniczny w służbie integracji religijnej;
- ogólna globalizacja i poszukiwanie nowych fundamentów humanizmu;
- przeciwstawienie się terroryzmowi, zwłaszcza o motywacjach religijnych;
- oraz trwająca globalna wojna z chrześcijanami i wspólnie dawane świadectwo męczeństwa.

II. Bolesna przeszłość i kształtowanie wspólnej o niej pamięci dla przyszłości

Przeszłość w relacjach katolicko-luterańskich koncentruje się na osobie Marcina Lutra i próbie odczytania jego znaczenia nie tylko w wymiarze kościelnym, ale w szeroko rozumianych procesach historycznych, które nie zaczęły się od niego i na nim nie skończyły, lecz w nim się ogniskują. Niemniej wokół jego osoby i dzieła nie może przejść obojętnie ani ewangelickie, ani katolickie chrześcijaństwo. Na progu czasów nowożytnych on współokreślał rozwój kościelnej, społecznej i duchowej historii, co aż do dzisiaj ma rozstrzygające znaczenie.

Nie gubiąc z pola widzenia szerokiego kontekstu jego aktywności, po blisko pięciu wiekach zauważa się zerwanie z krańcowo różnymi jego ocenami. Katolicy przestali widzieć w nim syntezę herezji, a strona ewangelicka przestała go gloryfikować jako herosa wiary i założyciela nowego Kościoła. Szczególną okazją do wyważonej jego oceny, przenikniętej świadomością ekumeniczną, była pięćsetna rocznica urodzin Marcina Lutra przypadająca w 1983 roku i wydanie w tymże roku dokumentu przez Wspólną Komisję Rzymskokatolicko-Ewangelicko-luterańską pod znamienym tytułem *Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa*⁴. Duży wpływ na zmianę oceny Reformatora

⁴ Zob. *Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa. Słowo Wspólnej Komisji Rzymskokatolicko-Ewangelicko-luterańskiej z okazji 500-lecia urodzin Marcina Lutra (1983)*, tłum. S.C. Napiórkowski, [in:] *Blżej wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965–2000*, red. wprowadzenie i tłum. tekstów K. Karski, S.C. Napiórkowski, Lublin 2003, s. 273–281.

miała opinia sformułowana przez papieża Jana Pawła II w *Liście z okazji pięćsetlecia urodzin Marcina Lutra*⁵: „Naukowe badania uczonych, tak ze strony katolickiej, jak i ewangelickiej, [...] w których już osiągnięto znaczną zbieżność poglądów, doprowadziły do nakreślenia pełniejszego [...] obrazu osobowości Lutra oraz skomplikowanej rzeczywistości historycznej, politycznej, społecznej i kościelnej pierwszej połowy XVI wieku. W konsekwencji została przekonująco ukazana głęboka religijność Lutra, którą powodowany stawiał z gorącą namietnością pytania na temat wiecznego zbawienia. Okazało się też wyraźnie, że problemu zerwania jedności Kościoła nie można sprowadzić ani do niezrozumienia ze strony pasterzy Kościoła katolickiego, ani też jedynie do braku zrozumienia prawdziwego katolicyzmu ze strony Lutra...”.

Wcześniej strony konfliktu nie mogły zdobyć się na tak wyważoną ocenę. Wystarczy przywołać tylko wybiórczo sytuacje, w jakich się znajdowały w minionym półtysiącleciu, aby odkryć odmienność wzajemnych relacji po pięciuset latach od wystąpienia Marcina Lutra. W XVII wieku Europa wchodziła w okres wojny trzydziestoletniej pomiędzy krajami protestanckimi świętego Cesarstwa Rzymskiego (I Rzeszy) a katolicką dynastią Habsburgów, której przyczyną było dążenie do zagwarantowania tym pierwszym prawa wolności religijnej przy jednoczesnym osłabieniu wpływów politycznych tych drugich. Ta paneuropejska wojna spowodowała wielkie straty ludzkie (ok. 8 mln) i ogromne zniszczenia materialne, zmieniając Europę na dziesiątki lat. Ewenementem na tym tle było popieranie przez króla polskiego *Colloquium Charitativum* – wspólnego zjazdu katolików, luteranów i kalwinistów w Toruniu 28 VIII 1645 roku, w celu uzyskania jedności wiary i pokoju religijnego. Wprawdzie nie doprowadziło ono do osiągnięcia zgody, ale pozwoliło przez trzy miesiące obrad lepiej się poznać⁶.

Kolejne wieki, patrząc w szerszej perspektywie, upływały pod znakiem misji prowadzonych przez różne odłamy protestantyzmu. Pod wpływem tzw. „ruchów przebudzeniowych” w XVIII i XIX wieku coraz bardziej rozwijał się on także poza Europą na kontynencie amerykańskim, organizując misje ewangelizacyjne nawet poza „światem chrześcijańskim”. W ich obrębie pojawił się już w XVIII wieku typ duchowości, w której silniej dochodzi do głosu świadomość tego, co łączy podzielonych chrześcijan i Kościoły. Przyczynił się do tego zwłaszcza Mikołaj L. Zinzendorf (1700–1760), założyciel pietystycznej wspólnoty herrnhutów, który głosił ogólnochrześcijańskie, ponadkościelne

⁵ Jan Paweł II, *List Jana Pawła II z okazji pięćsetlecia urodzin Marcina Lutra*, zob. <http://ekumenizm.wiara.pl/doc/477883.przezyl-szok-widzac-zeswiecczenie-kościola/2> (dostęp: 16.05.2017).

⁶ Por. B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. 5, Lublin 2002, s. 251–252.

i ponadnarodowe braterstwo, mające swe źródło w głębokim życiu religijnym, zakorzenionym w samym Chrystusie⁷. Większość „chrześcijańskiego świata” stawiała jednak na liczebny rozwój własnych wspólnot, w których dominowały tendencje odśrodkowe. Kościół katolicki zachowywał wobec nich dystans i dążył do coraz silniejszej własnej integracji, nie szukając z nimi zbliżenia. Reakcją na tę postawę Kościoła katolickiego było założenie w 1846 roku w Londynie przez Thomasa Chalmersa Aliansu Ewangelickiego, międzynarodowego stowarzyszenia, dążącego do zjednoczenia podzielonych chrześcijan ewangelików, jak i całych wyznań protestanckich. Elementem łączącym miały być fundamentalne zasady ewangelickich doktryn: *sola Scriptura*, *sola fides* i *sola gratia*. W niecałe trzydzieści lat później powstanie Światowy Alians Reformowany (1875) oraz światowe organizacje metodystów, baptystów, starokatolików i anglikanów. Najpóźniej, bo w 1947 roku, założono Światową Federację Luterąską. W rok później w Amsterdamie powołana została Światowa Rada Kościołów (z siedzibą w Genewie), co postulował już w 1919 roku luterński biskup Söderblom. Niemniej Kościół rzymskokatolicki, który współpracował z ŚRK na różnych obszarach, a po *Vaticanum II* tę współpracę zacieśnił, nie stał się jej członkiem z powodów pozateologicznych.

Dezintegracja poszczególnych odłamów chrześcijaństwa nie pomagała im w prowadzeniu misji ewangelizacyjnej. Misjonarze przynosili bowiem na teren swojej działalności podziały „starego” chrześcijaństwa, przez co byli zdecydowanie mało skuteczni. Misjonarze z kolei, widząc w głoszonej przez nich Ewangelii różnicę oraz prowadzoną między misjonarzami rywalizację, nie byli skłonni przyjmować nową religię. Wymuszało to na ewangelizatorach oddolną współpracę na różnych poziomach. Najwcześniej powstała instytucja, która wspomagała proces integracji misyjnej, było założone już w 1804 roku Brytyjskiego i Zagranicznego Towarzystwa Biblijnego. Celem jego było upowszechnianie Biblii, zwłaszcza na terenach misyjnych, co czyniło z tej organizacji platformę współpracy międzykościelnej i załączek ruchu ekumenicznego, któremu formalny początek dała – przeszło sto lat później – I Światowa Konferencja Misyjna w Edynburgu, zorganizowana przez świeckiego metodystę Johna Motta w 1910 roku.

Do idei ogólnochrześcijańskiej *oikoumene* nawiązywały już w XIX wieku ruchy pietystyczne powstałe w środowiskach protestanckich, akcentujące potrzebę jedności założonego przez Chrystusa Kościoła i podjęcia działań zmierzających do jego urzeczywistnienia. Na tym tle, jako wyraz kontynuacji myślenia o jedności chrześcijan, należy widzieć

⁷ Por. E. Geiger, Nicolaus Ludwig Graf von Zinzendorf, wyd. 4, Holzgerfingen 2009; P. Jaskóła, *Podstawy ekumenizmu*, Opole 2010, s. 15; M. Jakubow, Zinzendorf Nicolaus Ludwig, [in:] *Encyklopedia katolicka*, t. 20, Lublin 2014, kol. 1412–1413.

aktywność luterńskiego arcybiskupa Uppsali Nathana Söderbloma, który zorganizował w 1917 roku pierwszą konferencję „ekumeniczną”, a w dwa lata później zaproponował utworzenie „ekumenicznego soboru Kościołów”. Tak więc potrzeby misyjne i dążność do jedności w obszarach niektórych wspólnot protestanckich znalazły się u podstaw przełomu w historii chrześcijaństwa, który dokonał się na początku XX wieku, polegającego na wejściu na drogę do przywrócenia utraconej przez wieki jedności – ruchu ekumenicznego.

Po nakreśleniu najważniejszych kierunków przemian zachodzących w obszarze chrześcijaństwa zachodniego, należy wrócić do relacji *stricte* katolicko-luterkańskich i zapytać, czy możliwy jest z perspektywy tych Kościołów wspólny opis przeszłości? Jak wygląda między nimi dialog doktrynalny? Jaka jest perspektywa osiągnięcia między nimi jedności? Jakie imperatywy wyznaczają sobie one w tym zakresie w związku z upamiętnieniem rocznicy Reformacji?

III. O jedną pamięć o niewspólnej przeszłości

Wspólne wspomnienie początków Reformacji domagało się od luteranów i rzymskich katolików podjęcia niezwyklego trudu zrekonstruowania w miarę jednolitej pamięci o przeszłości wzajemnych relacji, w tym także spójnej oceny osoby i poglądów ojca Reformacji – Marcina Lutra.

U podstaw podjętego wysiłku znajdują się akty świadczące o otwartości w myśleniu o wspólnej przyszłości; krytyczne spojrzenie na dotychczasowe niesprawiedliwe sądy o sobie i uznanie własnych uprzedzeń, których wyzbycie się stwarzało szansę na zejście z drogi konfliktu oraz podjęcie wysiłku budowy i pogłębiania wspólnotowości w obszarze duchowym, doktrynalnym, praktycznym i organizacyjnym. Nie bez znaczenia dla tych podejmowanych działań jest sama epoka ekumenii i globalizacji oraz pogłębiający się proces sekularyzacji, polegający na ograniczeniu, a nawet wyeliminowaniu roli religii w społeczeństwie. One stymulują działania podejmowane przez współczesnych luteranów i katolików.

Przełomowym momentem w dziejach wzajemnych relacji pomiędzy katolikami i luteranami był II Sobór Watykański. Nauczanie Kościoła katolickiego zawarte w *Dekrecie o ekumenizmie* dało impuls do istotnych zmian, nie tylko w nim samym, ale też pośrednio w Kościele ewangelickim. Zaczęto tworzyć z tych inspiracji obraz Lutra dość wyważony i oczyszczony z uwarunkowań historycznych, co nie znaczy, że już spójny i niewymagający dalszych badań⁸.

⁸ Por. A. Szałajko, *Rzymskokatolicki a ewangelicki obraz Marcina Lutra. Ekumeniczne znaczenie katolicko-luterkańskiego dokumentu „Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa”* (1983), Kraków 2013, s. 55; O.H. Pesch, *Zrozumieć Lutra*, przeł. A. Marniok i K. Kowalik, Poznań 2004, s. 26.

W poszukiwaniu wspólnej pamięci o Ojcu Reformacji należy wskazać na trwałe wartości, które po nim pozostały i są uznawane zarówno przez luteranów, jak i katolików. Należą do nich stosunek do Słowa Bożego oraz – co za tym idzie – nazwanie Reformatora „doktorem Pisma świętego”⁹ oraz teologiem, który zwrócił chrześcijaństwu na nowo uwagę (na trzysta lat przed siostrą Faustyną w katolicyzmie!) na znaczenie zawartego w nim miłosierdzia Bożego, co zostało dostrzeżone przez Wspólną Komisję Rzymskokatolicko-Ewangelicko-luterańską w 1983 roku. Drugą wartością, pozostającą w związku z autorytetem Pisma Świętego, jest Kościół definiowany przez Lutra jako Lud Boży i misterium oraz kapłaństwo powszechne wiernych. Trzecią, jest zasada *sola fide*, czyli znaczenie wiary religijnej na drodze do zbawienia człowieka. W końcu czwartą, jest wyzwanie do pokuty, jako wyraz ciągłej potrzeby reformy Kościoła i odnowy życia religijnego Ludu Bożego.

Myśl o konstrukcji wspólnej pamięci dla przyszłości domaga się ukazania w Lutrze przede wszystkim człowieka przenikniętego prymatem wiary, obrońcę autorytetu Słowa Bożego, pasterza zatroskanego o Kościół. Tak kreowana współcześnie wspólna pamięć o Lutrze nie zastępuje historycznego obrazu Ojca Reformacji, o czym wspólnie mówią katolicy i luteranie. Istnieje jednocześnie obawa, że fałszowanie historycznego obrazu Lutra mogłoby prowadzić do irenizmu niezwykle groźnego dla dialogu ekumenicznego. Przestrzegał przed nim m.in. kard. Joseph Ratzinger, gdy pisał: „trzeba bowiem pamiętać o tym, że nie tylko Kościół katolicki obłożył anatemą nauki Lutra, lecz również sam reformator i jego zwolennicy występowali ze zdecydowanym potępieniem katolicyzmu, czego szczytowym wyrazem były słowa Lutra, że jesteśmy rozdzieleni na wieki. Nie trzeba sięgać aż do kipiących gniewem słów Lutra o Soborze Trydenckim, żeby udowodnić, z jakim zdecydowaniem odrzucał on wszystko, co katolickie: „...Papieża, kardynałów i całą tę hołotę powinno się pozbawić ich bałwochwalstwa i papieskiej świątobliwości, a jako bluźniercom wydrzeć im języki od tyłu, a potem po kolei wysłać na szubienicę... A potem niech sobie na szubienicach, albo w piekle między diabłami, zwołują sobory czy co tam zechcą”. Po ostatecznym zerwaniu Luter nie tylko kategorycznie odrzucał papieństwo, lecz także w katolickiej doktrynie o ofierze Mszy św. widział bałwochwalstwo, ponieważ – według niego – Msza była powrotem (regresem) do Prawa, a tym samym zaprzeczeniem Ewangelii. Wyjaśnianie wszystkich tych sprzeczności samymi tylko niepo-

⁹ Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa, Słowo Wspólnej Komisji Rzymskokatolicko-Ewangelicko-luterańskiej z okazji 500-lecia urodzin Marcina Lutra (1983); przekł. S.C. Napiórkowski, [in:] *Bliżej wspólnoty*, s. 273–281, nr 7.

rozumieniami, to – w moich oczach – uzurpacja, która nie liczy się ani z namiętnościami, jakie w tych zmaganiach targały ludźmi, ani z wagą realiów”¹⁰.

Nielatwo jest opisać całościowo poglądy teologiczne i praktykę duszpasterską Lutra, ponieważ jego aktywność i dynamiczna twórczość jest trudna do ogarnięcia, a przez to mało znana tak luteranom, jak i katolikom. Także jego spuścizna uległa z biegiem historii zniekształceniu, uproszczeniu lub zapomnieniu.

Nie należy przy tym zapominać, że pewne konstatacje na temat Ojca Reformacji i jego dzieła, które są wprawdzie poczynione przez Wspólną Komisję Rzymskokatolicko-Ewangelicko-luterańską, mają funkcję edukacyjną wobec Kościołów w teje komisji reprezentowanych. Ich recepcja i utrwalanie, głównie przez katechezę i predykację oraz nauczanie akademickie i badania naukowe, może zaszczerpić ten konstrukt, mający stać się wspólną pamięcią tychże Kościołów. W chwili obecnej jest on wciąż systematycznie tworzony i utrwalany, a to proces niezwykle złożony i rozciągnięty w czasie, związany także z niemałymi oporami zarówno w środowisku luteranów, jak i katolików. Swoistego *resetu* nie da się przeprowadzić automatycznie i zbudować jednej tradycji wywiedzionej z niewspólnej przeszłości, ponieważ ekumenizm nie może opierać się na zapomnieniu tradycji. Partnerzy dialogu katolicko-luterańskiego pytają: „Jak zatem powinno się wspominać historię Reformacji w 2017 roku? Które z treści wiary będących przedmiotem walki między wyznaniem w XVI wieku zasługują na zachowanie? Nasze matki i nasi ojcowie w wierze byli przekonani, że istnieje coś, o co warto walczyć, coś, co jest konieczne do życia z Bogiem. W jaki sposób można przekazać często zapomniane już tradycje naszym współczesnym, aby nie pozostawały tylko przedmiotem antykwarycznego zainteresowania, ale by stały się raczej pomocą w żywej, chrześcijańskiej egzystencji? W jaki sposób kontynuować tradycje, aby nie tworzyć nowych przepaści między chrześcijanami różnych wyznań?”¹¹.

Te fundamentalne pytania, dotyczące przeszłości i przyszłości muszą skłaniać do spojrzenia na wspólną drogę, którą odbyły długo podzielone wyznania chrześcijańskie w ostatnim półwieczu, aby dostrzec, co je nadal dzieli, a co już łączy. W odpowiedzi na to pytanie dialogujące wspólnoty odczuwają z jednej strony zagrożenie irenizmem, z drugiej zaś stają przed wyzwaniem wspólnego świadectwa wiary, które jest dla nich swoistym imperatywem.

¹⁰ J. Ratzinger, *Luter a jedność Kościołów*, tłum. J. Kruczyńska, [in:] idem, *Kościół, ekumenizm, polityka*, Poznań–Warszawa 1990, s. 133; por. także M. Składanowski, *Marcin Luter – świadek Chrystusa i nauczyciel wiary?*, „Studia Teologiczne. Białystok – Drohiczyń – Łomża” 33: 2015, s. 75–76.

¹¹ *Od konfliktu do komunii*, nr 12.

IV. Pomiędzy irenizmem a imperatywem wspólnego świadectwa wiary

Od zaistnienia ruchu ekumenicznego Kościoły luterzańskie angażowały się w niego, koncentrując się w pierwszej jego fazie na rozwiązywaniu wspólnych problemów politycznych, społecznych i gospodarczych, unikając kwestii doktrynalnych, ponieważ widziały w tym kierunku ekumenicznym zagrożenie w postaci zatarcia specyfiki doktrynalnej poszczególnych Kościołów. Od końca lat siedemdziesiątych XX wieku opowiedziały się za koncepcją „jedności w pojednanej różnorodności”. Zakłada ona brak konieczności rezygnacji z konfesyjnej tradycji i tożsamości oraz unifikacji organizacyjnej, lecz osiągnięcie wspólnoty kościelnej w zwiastowanym Słowie i sakramencie. Przy tych założeniach Kościoły luterzańskie prowadzą od ponad pięćdziesięciu lat dialog z Kościołem katolickim. Celem, do którego się zmierza, jest osiągnięcie pełnej wspólnoty kościelnej, jedności w różnorodności, w której różnice nadal istniejące będą ze sobą pojednane, tracąc moc wywoływania podziałów.

Ponad pięćdziesiąt lat dialogu katolicko-luterńskiego, prowadzonego na forum światowym, to jednak w dużej mierze dialog elit, kościelnych autorytetów, środowisk teologicznych, w mniejszym stopniu duszpasterzy i innych osób zainteresowanych procesami rozumienia wiary oraz ruchem ekumenicznym. Jego efektem jest kilka doniosłych dokumentów, które pozwalają na nowo spojrzeć na przeszłość, rzucając nowe światło na treść wiary chrześcijańskiej i praktyki kościelne. Dialog dotyczył przede wszystkim kwestii, które radykalnie dzieliły katolików i luteranów. Należały do nich: (1) Pismo Święte i tradycja, (2) Słowo a sakramenty i wspólnota, (3) Wieczerza Pańska, (4) autorytet i urzędy w Kościele oraz sukcesja apostołska, (5) usprawiedliwienie a Kościół oraz wiara i uczynki, (7) modele jedności i drogi do niej, (8) sumaryczna ocena drogi od konfliktu do komunii¹². Nie jest tu miejsce na szczegółowe ich omawianie i ukazanie osiągniętego w tym zakresie konsensusu. Należy jednak przejść do wniosków natury ogólnej i stwierdzić, że bez wątpienia nauczanie teologiczne zawarte w dokumentach ekumenicznych katolicko-luterńskich różni się od teologii potępień z XVI wieku i że potępienia ferowane w tamtej epoce, w której dominowała polemika, nie odnoszą się do tez, które wypracowano w dialogu prowadzonym od drugiej połowy XX do początku XXI wieku. Najważniejsza jest zgodna świadomość luteranów i katolików, że wspólnoty, w których żyją, należą do jednego Ciała Chrystusowego, a XVI-wieczny spór, który wybuchł w zachodnim chrześcijaństwie,

¹² Por. K. Pilarczyk, *Od konfliktu do komunii. Refleksje o relacjach katolicko-luterńskich w minionym pięćsetleciu*, [in:] *Dziedzictwo kulturowe Reformacji...*, s. 253-254.

dobiegł końca, ponieważ powody, dla których wzajemnie potępiano swoje nauczanie, są nieaktualne.

Ta doniosła konstatacja, osiągnięta w wyniku dialogu międzykonfesyjnego, wyznaczyła dla Kościołów, które ją przyjęły, podstawowe imperatywy wspólnego upamiętnienia pięćsetnej rocznicy wystąpienia Marcina Lutra z 1517 roku. Dotyczą one w dużej mierze przyszłości i niezwykle ważnego konstruktu wspólnej pamięci tychże Kościołów o własnej przeszłości.

Pierwszy z nich postuluje: „katolicy i luteranie powinni zawsze obierać jako punkt wyjścia perspektywę jedności a nie rozłamu, aby wzmacniać to, co mają wspólnego, nawet jeśli łatwiej jest dostrzegać i doświadczać różnice”. Zakłada to zerwanie z formułowaniem swoich wyznań wiary w opozycji do siebie i odejście od jednostronności w ujmowaniu wielu kwestii, jak np. autorytetu w Kościele. Drugi, domaga się kontynuacji dialogu ku pełnej jedności. Trzeci, nowego zobowiązania „do poszukiwania widzialnej jedności; wspólnie wypracować plan, uwzględniający konkretne kroki, które miałyby do niej prowadzić, i wciąż na nowo do tego dążyć”. Czwarty, odkrycia siły Ewangelii Chrystusa dla naszych czasów.

Zakończenie

Mam świadomość, że zaprezentowane refleksje na temat relacji katolicko-luterańskich, dotyczących minionego półwiecza, tylko ogólnie obrazują przebyta przez Kościoły Zachodu drogę od konfliktu do wspólnoty. W spojrzeniu na przeszłość przyszło mi balansować pomiędzy podejściem *stricte* historycznym, a świadomym kreowaniem konstruktu pamięci społecznej, który próbuje odejść od konfrontacji na rzecz dialogu, przez co nawet może być podejrzewany o irenizm rozumiany jako dążenie do niwelowania różnic między chrześcijanami i przywracanie jedności za cenę wzajemnych ustępstw doktrynalnych. Być może, że samo przypomnienie w zarysie historii Reformacji i refleksje nad nią pomogą wprowadzić współczesne społeczeństwo w zapomniany jego własny rodowód. Sekularyzm odciął je od kulturowych korzeni do tego stopnia, że nie rozumie ono teologicznych sporów z początków czasów nowożytnych, ani nie dostrzega potrzeby postrzegania siebie w kategoriach religijnych. Skoro współczesny świat wszedł w epokę dialogu kulturowego, międzykonfesyjnego (ekumenizm) i międzyreligijnego, spojrzenie na Reformację i drogę, jaką odbyliśmy w ocenie wielkiego ruchu protestantyzmu, skłania nas do tego, aby nie zachęcać do formułowania lub podsycania dalszych oskarżeń,

lecz z nadzieją spojrzeć w przyszłość, szukając tego, co jednoczy. Współczesny świat po raz pierwszy po pięciuset latach widzi podzielonych chrześcijan Zachodu, którzy razem przypominają przeszłość, upamiętniają ją, wyrażają żal za wyrządzone sobie krzywdy i wspólnie dają świadectwo swojej wierze oraz religijności, mimo że nie osiągnęli między sobą pełnej komunii. Czy wobec takiej postawy Kościołów niegdyś podzielonych można przejść obojętnie? Jakiemu modelowi życia religioznawstwo współczesne chce patronować? Kiedyś, jeszcze w nieodległej przeszłości, znajdowało się ono w Polsce na usługach systemu politycznego, lansując programowy ateizm i agnostycyzm. Często deprecjonowało znaczenie religii i dążyło do osłabienia religijności. W kontekście zmieniających się relacji katolicko-luterańskich warto pytać, jak obecnie patrzeć na takie zmiany i jak je oceniać? Co możemy zrobić, jako ludzie nauki, dla lepszej przyszłości? Czy dialog jest też dla nas imperatywem działania w pracy naukowej zmierzającej do odkrycia prawdy?

Wilhelm Schwendemann

Evangelische Hochschule Freiburg

RECHTFERTIGUNG DES SÜNDERS ALS GRUNDLAGE DER BEFÄHIGUNG ZU GELINGENDEM LEBEN IN EINER PLURIKULTURELLEN GESELLSCHAFT

Usprawiedliwienie grzesznika jako podstawa osiągnięcia sukcesu w społeczeństwie wielokulturowym.

Wiara jest zaufaniem Bogu, a nie własnym mocom człowieka. Ponieważ zaufania tego nie można zakwestionować, wierzący nie musi poszukiwać gdzie indziej, w ideologiach i innych mocach tego świata. Dlatego wiara jest dla Lutra i Melanchtona bezwarunkowym wyzwoleniem człowieka. Wolność chrześcijanina nie jest też prawem do grzechu, lecz przeciwnie, wewnętrznym kompasem, który zawsze musi być zgodny ze Słowem Bożym.

I. Einleitung

500 Jahre Reformation – das will gefeiert werden, so die offiziellen Verlautbarungen der Evangelischen Kirche in Deutschland. Das Motto dieser Veranstaltungen lautet: „Besonnen, gerecht und fromm in dieser Welt leben! (Tit 2,12)“¹ „Die Kerngedanken der Reformation“, so die EKD-Multiplikatoren recht vollmundig, „haben an Kraft nichts eingebüßt. Sie sind auch heute noch aktuell. Das Reformationsjubiläum im 21. Jahrhundert wird anders gefeiert werden als die Jubiläen in vergangenen Jahrhunderten. Es ist nicht nur geistlich und kirchlich, sondern gesamtgesellschaftlich ein bedeutsames Datum für Deutschland, für Europa und weltweit. Im Jubiläumsjahr nimmt der Rat der EKD noch einmal Stellung zu Bedeutung und Gehalt dieses Ereignisses.“²

Wenn man diese 500 Jahre Lerngeschichte des Protestantismus zurückblickt, dann schieben sich auch andere Bilder als die von Jubelfeiern ins Gedächtnis: Wir erinnern uns auch an die Konflikte um das Abendmahl mit den Reformierten ab 1529; wir erinnern

¹ <https://www.ekd.de/Publikation-Das-Reformationsjubiläum-2017-feiern-15021.htm>.

² <https://www.ekd.de/Publikation-Das-Reformationsjubiläum-2017-feiern-15021.htm>

an viele innerprotestantische Konfliktlinien wie Umgang mit sog. *Ketzern*, mit *Hexen* im ausgehenden Mittelalter und in der frühen Neuzeit; an die gewalttätigen Missionierungsstrategien und Kolonisierung indigener Völker in Nord- und Südamerika; an die verhängnisvolle Thron- und Altar Politik im 19. Jahrhundert und an die Legitimation rassistischer Ideologien unter Berufung auf *Martin Luther* bei den deutschen Nationalsozialisten von 1933-1945. Also müssen wir immer wieder beides in den Blick nehmen: die großen Leistungen reformatorischer Theologie bedeutender Menschen wie Martin Luther oder Philipp Melancthon oder Johannes Calvin oder Ulrich Zwingli, die reformatorisch-humanistische Bibelauslegung, die letztlich aufklärerisch und postmodern zu den Modellen historisch-kritischer Bibelarbeit heutzutage geführt haben. Oder wie mühselig war der Lernweg der Kirchen im Umgang mit Vielfalt und Fremdheit? Das Finden einer geistlichen Position in einer Situation der gesellschaftlichen Unübersichtlichkeit von religiösen Erscheinungsformen und kultureller Vielfalt? Immer wieder die Aufgabe: Zurück zu den Quellen, immer wieder selbst denken, immer wieder neu anfangen, immer wieder das Scheitern einzugestehen im Aufbau gerechter sozialer Strukturen, lokal-regional-national-global. Immer wieder nach gesellschaftlicher Versöhnung streben und sich immer wieder der eigenen protestantischen Identität in evangelischer Perspektive zu stellen und diese auch argumentativ auf die vielgestaltige soziale Situation hin auch zu vertreten.

II. Vom Glauben reden

Zu den Kernaussagen der Reformation gehören die sog. *Soli* (*Solus Christus* = Allein Christus, *Sola Scriptura* = Allein die Heilige Schrift, *Sola Fide* Allein durch den Glauben, *Sola Gratia* = Allein die Gnade, *Soli deo Gloria* = Gott allein die Ehre) und hier natürlich das Kernstück evangelischer Freiheit *allein aus Glauben gerechtfertigt* zu sein. In seinem Sermon von den guten Werken 1520 (Luther 2004; 2006; 2012) suchte Luther ein neues Verständnis des christlichen Glaubens, das danach prägend für die ganze reformatorische Theologie geworden ist: Glauben ist für ihn Vertrauen auf Gott und nicht auf eigene Kraft, nicht auf eigenes Vermögen bzw. Können zu setzen oder sich blind für die eigenen Abgründe zum Supermann oder zur Superfrau zu erklären und so Augenwischerei zu betreiben.³

³ Martin Luther (1520): „Das erste, höchste und edelste gute Werk ist der Glaube an Christus ... Denn in diesem einen Werk müssen alle Werke geschehen und müssen ihr Gutsein von diesem einen Werk eingegossen bekommen und wie ein Lehen von ihm empfangen Daran siehst du, dass alle diese Werke außerhalb des Glaubens geschehen, weshalb sie nichts wert und ganz und gar tot sind.“ (Sermon von den guten Werken, in: Martin Luther. Deutsch-deutsche Studienausgabe, Band 1 Glaube und Leben, hg. von Dietrich Korsch, Leipzig 2012, S.1-253, hier S. 109 (DDStA, I, S. 109). Oder anders ausgedrückt: „Dass aber vielen diese Worte befremdlich erscheinen und sie mich deswegen einen

Wer aber im Sinn Luthers so auf Gott vertraut, dem geschieht Wunderbares.⁴ Luther selbst hat in dieser biblischen Grunderkenntnis so etwas wie ein *befreiendes Leben*, eine befreiende Perspektive gesehen, was für ihn der hermeneutische Schlüssel später auch der Bibelauslegung geworden ist: affiziert zu werden von der Bewegung des Evangeliums, das vom WORT GOTTES her gespeist wird und mit dem jeder in Berührung kommt, der sich existenziell auf die Bibel in ihrem Zuspruch und Anspruch beschäftigt: „So ist es auch mit einem Christen, der in dieser Zuversicht zu Gott lebt: Er weiß alle Dinge, kann alle Dinge, nimmt alle Dinge auf sich, die zu tun sind; und er tut alles fröhlich und frei, nicht um damit viele Verdienste und gute Werke zu sammeln, dass er ganz umsonst Gott dient und sich damit begnügt, dass es Gott gefällt.“⁵

Weil das Vertrauen von Gottes Seite niemals in Zweifel gezogen wird, muss der glaubende Mensch nicht auf Anderes vertrauen und sich so Ideologien, Gewalten und Mächten in dieser Welt preisgeben: „Denn ich könnte Gott nicht vertrauen, wenn ich nicht meinte, dass er mir günstig und wohlgesinnt sei; dadurch werde ich umgekehrt ihm wohlgesinnt und bewegt, ihm von Herzen zu vertrauen und alles Gute von ihm zu erhoffen.“⁶ Glauben ist für Luther unbedingte und bedingungslose Voraussetzung der Befreiung des Menschen oder wie es in der zweiten These der Theologischen Erklärung von Barmen (1934) heißt: „Wie Jesus Christus Gottes Zuspruch der Vergebung aller unserer Sünden ist, so und mit gleichem Ernst ist er auch Gottes kräftiger Anspruch auf unser ganzes Leben; durch ihn widerfährt uns frohe Befreiung aus den gottlosen Bindungen dieser Welt zu freiem, dankbarem Dienst an seinen Geschöpfen.“⁷ Der Schweizer Theologe Karl Barth zieht daraus die Konsequenz: „Wir verwerfen die falsche Lehre, als gebe es Bereiche unseres Lebens, in denen wir nicht Jesus Christus, sondern anderen Herren zu eigen wären, Bereiche, in denen wir nicht der Rechtfertigung und Heiligung durch ihn bedürften.“⁸ Die

Ketzer nennen, liegt daran, dass sie der blinden Vernunft und der heidnischen Wissenschaft gefolgt sind und den Glauben nicht über, sondern neben andere Tugenden gesetzt und ihm ein eigenes, von allen Werken der anderen Tugenden getrenntes Werk zugeschrieben haben, wo doch der Glaube allein alle anderen Werke gut, Gott angenehm und würdig macht, indem er Gott vertraut und nicht zweifelt, dass vor ihm alles wohlgetan sei, was der Mensch tut.“ (DDStA, 1, S. 113)

⁴ Denn wer auf Gott traut, dem schenkt er sogleich seinen Heiligen Geist, wie Paulus zu den Galatern sagt: »Ihr habt den Geist empfangen nicht aus euren guten Werken, sondern weil ihr dem Wort Gottes geglaubt habt.« (Galater 3, 27) DDStA, 1, S. 113.

⁵ DDStA, 1, S. 115.

⁶ DDStA, 1, S. 119.

⁷ *Durch Gott seid ihr in Christus Jesus, der uns von Gott gemacht ist zur Weisheit und zur Gerechtigkeit und zur Heiligung und zur Erlösung. (1. Kor 1,30)*

⁸ Ebda.

daraus resultierende Freiheit des Christenmenschen ist nach Luthers fester Überzeugung kein Freibrief für Sünde und Sündigen, sondern im Gegenteil ein innerer Kompass, der sich immer an Gottes WORT ausrichten muss, wie ein echter Kompass immer wieder genordet werden muss: „Die Freiheit des Glaubens gibt keine Erlaubnis zur Sünde und wird sie auch nicht decken, sondern sie gibt die Erlaubnis, Werke aller Art zu tun, und alles zu erleiden, wie es sich gerade ergibt, so dass niemand ausschließlich an eines oder mehrere bestimmte Werke gebunden ist. Ebenso sagt auch Paulus Gal 5: Seht zu, dass ihr diese Freiheit nicht zur Ursache eines fleischlichen Lebens werden lasst. Diese Menschen muss man mit Gesetzen anleiten und mit Lehren und Ermahnungen bewahren...“⁹.

Also halten wir fest: Glauben ist nach reformatorischer Überzeugung ein relationaler Begriff, ein Beziehungsbegriff; der rechtfertigende Glauben bleibt Ausdruck der unbedingten Liebe und Zuwendung Gottes zum Menschen und er konstituiert sich im Hören und Vernehmen des Wortes Gottes durch das Evangelium (Röm 4, 5). Durch den Glauben wird der beziehungsvolle Mensch kraft des Heiligen Geistes in eine reale Beziehung zu Gott gesetzt und nicht mehr von der Sünde bestimmt. Außerhalb seiner selbst wird der Mensch durch den Glauben zum gerechtfertigten Sünder, der in seinem Da- und Soseinsvollzug aber Sünder bleibt.¹⁰

III. Rechtfertigung des Sünders

Georg Rieger schreibt in der Onlinezeitung „reformiert-info“ vom 8. September 2017 zu einem Kirchenlied, das sich um die Rechtfertigung des Sünders dreht, Folgendes: „Reformatorische Theologie ist ja durch die Bank relativ humorlos. Ganz besonders die Lehre von der Rechtfertigung der Glaubenden ist eine ernste und komplizierte Sache. Umso schöner ist, was Johann Agricola (eigentlich Schnitter), ein Freund Luthers aus Wittenberger Zeiten und späterer Hofprediger zu Berlin, da in EG 343 zusammengedichtet hat... Mit Wortwitz und sprachlich gewandt bringt er uns nahe, wie Gottes Gnade funktioniert – als Geschenk. Das Lied ist dabei als Gebet angelegt, wie ja schon der Anfang „Ich ruf zu dir, Herr Jesu Christ...“ verrät.... Den rechten Glauben, Herr, ich mein, den wollest du mir geben, dir zu leben mein nächsten Nütz zu sein, dein Wort zu halten eben“. Da ist ganz richtig erkannt und unversehens singend begriffen, dass es auf das Geschenk des Glaubens entscheidend ankommt und dass dieses am ehesten unverkrampft erbeten werden muss. Denn sonst wird der Glaube gleich selber wieder zur

⁹ DDStA, I, S. 127.

¹⁰ Siehe Artikel *Glaube und Werke* von W. Krötke, RGG 4. Aufl., Band 3, 2000, Sp. 983-985.

Leistung.“¹¹ Wenn man die kirchenamtlichen Verlautbarungen der EKD im Internet liest, könnte man Georg Rieger in Bezug auf Humorlosigkeit Leistungsgedanken recht geben: Auf der Internet Seite der EKD findet sich zum Thema Rechtfertigung folgender Eintrag: „Die Rechtfertigungslehre ist die zentrale Lehre der Reformation. Sie stand lange wie ein Keil zwischen der evangelischen und der katholischen Kirche. In den 1990er Jahren begannen die beiden Kirchen einen Dialog über die Rechtfertigungslehre und erkannten: Vieles, was Luther gegen die katholische Kirche gesagt hatte, war den Umständen seiner Zeit geschuldet. ... Es ist die Gnade Gottes, die den Menschen gerecht macht.“¹²

In Philipp Melancthons *Loci Communes* von 1521 (Melancthon & Pöhlmann 1997) wird das Konzept der *iustitia externe et aliena*, die durch Christus erworben wurde, auf den Punkt gebracht. Sünder_innen werden durch das Gesetz „getötet“, weil sie es nicht oder niemals vollständig erfüllen können und gleichzeitig werden sie durch das Wort der Gnade bzw. das aufbauende Wort im Evangelium „wieder zum Leben erweckt“, was objektiv die Verheißung der Gnade in Christus mit sich trägt, was essenziell für die vollständige Sündenvergebung in Christus steht. Glaubende und im Glauben so gerechtfertigte Menschen sind auf das Engste in und mit Christus und untereinander verbunden, weil Christi Gerechtigkeit zur unseren wird, ebenso seine Sühnetat zu unseren und auch seine Auferstehung zur unseren (Pöhlmann 1997, S. 207).¹³

Dieses Glaubens- und Rechtfertigungskonzept Melancthons ist grundsätzlich narrativ (vgl. Gen 15, 6 und Röm 5+6) angelegt und auf die geschichtliche Existenz des Menschen bezogen. Das bedeutet, dass dieses Modell Kernstück einer christlichen Identität im Vollzug wird, was sich nur durch den Vollzug des Glaubens in seinem je und je geschichtlichen So- und Dasein erfüllt. Im Nacherzählen der für uns fremden Glaubensgeschichte z.B. Abrahams und Übernahme dieses narrativen Zuspiels der Liebe Gottes kann sich Glauben konstituieren, weil es die Rechtfertigung durch eine fremde Geschichte nacherzählt, die vom Wortereignis des Glaubens vom Glaubenden ergriffen und so ebenfalls nacherzählt wird, indem sie in der Alltagsexistenz des Christen/ der Christin verankert wird und so sowohl eine anamnetische als auch soteriologische Funktion übernimmt. Zugleich gilt, dass eine nicht-existenzielle, neutrale, von außen vertretene Beobachtung

¹¹ <http://www.reformiert-info.de/13451-0-0-9.html>

¹² <https://www.ekd.de/Rechtfertigung-11252.htm>

¹³ I.1 Iustificamur igitur, cum mortificati p^{er} legem resuscit^{amur} verbo gratiae, quae in Christo promissa est, seu evangelio condonante peccata et illi fide adhaeremus, nihil dubitantes, quin Christi iustitia sit nostra iustitia, quin Christi satisfactio sit expiatio nostri, quin Christi resurrectio nostra sit. (Pöhlmann, aaO., S. 206)

des Rechtfertigungsgeschehens in sich sinnlos ist, denn dies bedeutete eine Abkehr von der radikalen Geschichtlichkeit des Sünders / der Sünderin (Pöhlmann 1997, S. 211).¹⁴ Es kommt also darauf an, Gott zu achten, die Wahrheit und die Güte Gottes anzuerkennen (Satz 11, S. 213).¹⁵ Melanchthon fragt seine Schüler und damit gleichermaßen die Rezipient_innen des Buches, wie es mit unserem Vertrauen auf Gott aussieht (Pöhlmann 1997, S. 213/12). Gottes Zuwendung ist grundsätzlich und radikale und ebenso an keine Bedingung gebunden. Das Angebot der unbedingten Zuwendung bzw. Liebe ist aber nur für den erfahrbar, der das Risiko einer Glaubensentscheidung und einer Glaubensbeziehung zu Gott eingeht: „Der Glaube ist etwas viel Größeres und Gewisseres, als daß es das Fleisch erfassen könnte.“ (Pöhlmann 1997, S. 213/13) „Maius omnino et certius aliquid fides est, quam quod possit comprehendere caro.“ (Pöhlmann 1997, S. 212/13) Glauben in diesem radikal geschichtlich zu verstehenden Ansatz Melanchthons meint die unbedingte Annahme der Zuwendung Gottes: „Denn der Glaube ist auf keinen jene Meinung über zu glaubende Dinge oder *über die göttliche Historie, den die Heuchler sich ohne den Heiligen Geist ausgedacht haben*.“ [...] Glauben ist also nach Melanchthons Sicht keine Meinung oder ein Fürwahrhalten, sondern eine existenzielle Haltung des sich Gefallenlassens oder auch Beschenktwerdens (Pöhlmann 1997, 215/18), also „dem ganzen Wort Gottes fest zustimmen, etwas, was nur geschieht, wenn der Geist Gottes unsere Herzen erneuert und erleuchtet...“ (Pöhlmann 1997, S. 217/20). Der Glaube ist fiducia, Vertrauen, Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit (22/219).¹⁶ Ohne Glauben wird der Mensch zum Verächter der Gottheit (Pöhlmann 1997, S. 219/26: contemptu dei): „Zweifle nicht im Vertrauen darauf, daß du nun keinen Richter mehr im Himmel hast, sondern einen Vater, der dich umsorgt, nicht anders als sich unter Menschen die Eltern um die Kinder sorgen.“ (Pöhlmann 1997, S. 219/27).

Dieses Vertrauen vertraut nicht auf eigene Leistungen oder Werke (Pöhlmann 1997, S. 221/30) und ist nicht ersetzbar durch ein bloßes Nacherzählen von Geschichten,

¹⁴ Proinde quidquid de deo cognoscit natura sine spiritu dei instaurante et illustrante corda nostra, quaecunque sit, frigida opinio est, non fides adeoque nihil nisi simulatio et hypocrisis, ignoratio die et contemptus. (Pöhlmann, aaO., S. 2010)

¹⁵ Eum die contemptum declarat, cum non exspectato Samuele ipse sacrificat, ne a Palaestinis antevortatur... et rursus, cum gentium more sibi trophaeum erigit... Sed fides non erat, hoc est, ut egregio scripturae verbo utar, non requirebat... cor ignorabat tum severitatem tum bonitatem die. Pöhlmann, aaO., S. 212.

¹⁶ Ea fiducia benevolentiae seu misericordiae die cor primum pacificat, deinde et accendit velut gratiam acturos deo pro misericordia, ut legem sponte et hilariter faciamus. Alioqui quoad non credimus, non est in corde sensus misericordiae dei. Pöhlmann, aaO., S. 218.

sondern es stellt die Teilnahme an diesen Geschichten dar, Melanchthons Modell zielt auf eine aktive Teilnahme an der eigenen Glaubensgeschichte. Er verbindet sein Verständnis mit der biblischen Abrahamsgeschichte, aber vor allem mit einer existenziellen Interpretation der Befreiungsgeschichte Israels am Sinai (Pöhlmann 1997, S. 223/35). Die Orientierung an einer Befreiungserfahrung, an einem dialogischen Befreiungsereignis ist für Melanchthon geradezu hermeneutischer Leitfaden christlicher Existenz (Pöhlmann 1997, S. 227/46). Melanchthon versteht Rechtfertigung als ein Ereignis der Barmherzigkeit Gottes (Pöhlmann 1997, S. 229/54) und Glauben ist deshalb für ihn Ermutigung und Befähigung, sich auf diese verheißene Barmherzigkeit einzulassen (Pöhlmann 1997, S. 231/56), „d.h. auf die Barmherzigkeit und Güte Gottes zu vertrauen wider das Unrecht der Welt, der Sünde, des Todes und sogar der Pforten der Hölle. Sieh, ein Gespanntsein auf Dinge, die man erhofft, wird der Glaube genannt? Daher glauben die nicht, die nicht gespannt sind auf das verheißene Heil.“ (Pöhlmann 1997, S. 231/58). Gottlosigkeit wäre also nach Melanchthons Überzeugung, nicht glauben wollen oder eben Unglaube, „nicht dem ganzen Wort Gottes zu glauben oder nicht glauben zu können, daß auch dir die Vergebung der Sünde zugesagt ist“ (Pöhlmann 1997, S. 231/59). Es geht Melanchthon darum, eine Lebenshaltung zu begründen und deswegen argumentativ einen „historischen Glauben“ abzulehnen (Pöhlmann 1997, S. 233/62) und verankert sein Glaubenskonzept sowohl schöpfungstheologisch als auch befreiungstheologisch (Pöhlmann 1997, S. 233/64; 233/65; 235/67; 235/69).¹⁷

IV. Melanchthons Modell

Melanchthon interpretiert die lutherische Rechtfertigungstheologie in einem Horizont der Befreiung: **Freiheit, das ist Christentum!**¹⁸ Gott schenkt sich dem Menschen selbst, indem dieser in den Glauben eintauchen darf. Eberhard Jüngel schreibt zu Melanchthons fundamentaler Erkenntnis: „Das Gebot, das Gesetz aber sagt: Du sollst . . . Daß es neben dem Gesetz noch ein anderes, von diesem fundamental unterschiedenes Wort Gottes gibt, daß es neben dem fordernden Gesetz und über ihm noch das überhaupt nichts fordernde, sondern den Menschen mit Gott selbst beschenkende und ihn so allererst zu sich selbst bringende Evangelium gibt - das hatte Melanchthon erst noch zu lernen. Daß wahre christliche Aufklärung nur im Lichte des Evangeliums möglich ist - das war die sein ganzes bisheriges humanistisches Denken umprägende neue Erkenntnis. Das war

¹⁷ „Wer so kraft des Glaubens die Schöpfung der Dinge beurteilt, der nimmt auch die Macht Gottes, des Urhebers solcher großer Dinge wie seine Güte wahr“ (Pöhlmann 1997, S. 233/64).

¹⁸ So Eberhard Jüngel in der Zeit: http://www.zeit.de/1997/08/Freiheit_-_das_ist_das_Christentum

die reformatorische Grunderkenntnis schlechthin.¹⁹ Das im Glauben wurzelnde Vertrauen des Menschen ist im Rechtfertigungsgeschehen von passiv auf aktiv gesetzt. Nur so kann zwischenmenschliches Vertrauen überhaupt in seiner Zerbrechlichkeit angenommen werden, weil das Misstrauen oder auch der Vertrauensbruch bereits in dieser Beziehung aufgehoben und letztlich überwunden worden sind. Das Vertrauen auf Gott muss nicht erworben werden, sondern ist geschenkt, was die Basis menschlicher Freiheit ausmacht (Pannenberg 1983, S. 224). Dieses Gottvertrauen lässt Zutrauen zu, dass der Mensch sich in Liebe für den Anderen riskieren darf. Würde das Zutrauen vom Gottvertrauen abgelöst, verkümmerte es in bloße Erwartungssicherheit und führte nicht zur Glaubensgewissheit: „Die Bezogenheit auf offene Möglichkeiten der Zukunft ist dabei grundlegend für das V., das sich an die Verheißungen Gottes hält, denen aufgrund von dessen Treue unbedingt zu vertrauen ist.“ (Gräb-Schmidt 2005, Sp.1078)

Würde zudem diese Gewissheit mit Erwartungsgewissheit identifiziert und mit einem abwägenden Sicherheitsdenken besetzt, stellten sich Misstrauen und Vertrauensverlust ein. (Gräb-Schmidt 2005, Sp.1078f). Unglaube als Misstrauen wäre ausschließlich an die Vergangenheit gebunden und könnte sich niemals mehr der von Gott verheißenen Zukunft öffnen. Für Melanchthon ist klar, dass Christus nur in seinen Verheißungen erkannt werden kann (Pöhlmann 1997, S. 247/102)²⁰; zudem ist das Evangelium über die ganze Heilige Schrift verteilt (Pöhlmann 1997, S. 247/105 und es kommt darauf an, den Verheißungen Glauben zu schenken (Pöhlmann 1997, S. 249/106; Röm 9; siehe auch Pöhlmann 1997, S. 249/109): Gegen die gängigen Philosophiemodelle, Aristotelismus und Stoa, grenzt sich Melanchthon energisch ab: „Die Unreinheit des Herzens ist die Unkenntnis Gottes, daß man Gott nicht fürchtet, Gott nicht vertraut, Gott nicht sucht...“ (Pöhlmann 1997, S. 249/111) Und: „Die Heuchler speisen und trinken nicht Christus, sondern sich selbst. Denn sie dienen ihrer eigenen Ehre, wie sehr sie auch das Musterbild der aller schönsten Tugenden vor sich hertragen müssen“ (Pöhlmann 1997, S. 259/136).

Der Vollzug des Glaubens ist für die reformatorische Theologie entscheidend, weil aus dem Glauben die Befähigung der Liebe zu Gott und zum Nächsten erwächst (Pöhlmann 1997, S. 265/149): „Denn die Erkenntnis der göttlichen Barmherzigkeit bewirkt, daß Gott gegengeliebt wird, sie bewirkt, daß wir uns allen Kreaturen vorbehaltlos preisge-

¹⁹ Ebda.

²⁰ Exercebis spiritum meditatione promissionum accurate, quod nisi e promissionibus cognosci nequitam poterit Christus. At nisi Christum noris, nec patrem cognosces. Huc igitur omnes spiritus tui cogitationes affer, huc incumbe, ut ex promissionibus cognoscas, quae tibi in Christo sint donate. Pöhlmann, aaO., S. 246.

ben, worin die Liebe zum Nächsten besteht.“ (Pöhlmann 1997, S. 265/149). Hoffnung ist demnach ein Werk des Glaubens (Pöhlmann 1997, S. 265/150): „[D]er Glaube ist nichts anderes als das gewisse und feste Vertrauen auf die göttliche Zuneigung zu uns. Der Wille Gottes wird erkannt, aber durch den Glauben aus der Verheißung oder dem Evangelium. Denn du gibst Gott nicht die Ehre der Wahrheit, wenn Du nicht glaubst: Gott meint es so [mit dir], wie er im Evangelium bezeugt hat“ (Pöhlmann 1997, S. 271/168).

V. Befähigtes und befähigendes Vertrauen gegen die Verzwecklichung des Menschen

Das so befähigte Vertrauen ließe sich in moderner Sprache durchaus als die als die Freiheit des Subjektes jenseits von *Verzwecklichungsbestrebungen*²¹ definieren. Im Folgenden werde ich versuchen, Honneths Anerkennungstheorie (2004; 2010; 2014) und Nussbaums Befähigungsansatz (2002a; 2002b; 2013; 2014; 2015; 2016) mit den reformatorischen Grundaussagen zusammenzudenken. In Axel Honneths Anerkennungstheorie²² findet man die Theorie der sozialen Freiheit des Individuums. Hier wird eine Form der Freiheit des Individuums besprochen, die nicht von ideologischen Formen der Anerkennung dominiert werden darf. Die reformatorischen Grundüberzeugungen von Freiheit, Glaube, Vertrauen als Befähigungen stehen dann diametral beispielhaft gegen Freiheits- und Mobilitätsversprechen (vgl. Kant 1990, S. 380-381) der gegenwärtigen Medienindustrie, die dem Heranwachsenden suggerieren, zum Beispiel mit dem Kauf eines Smartphones/Handys auch gleichzeitig seiner individuellen Persönlichkeit mehr Ausdruck zu verleihen, bzw. mehr Mobilität und Freiheit zu erhalten, um dann aber bestenfalls ideologische Formen der Anerkennung ausgesetzt zu sein bzw. diese nur in einem quasi öffentlich inszenierten Raum zur Verfügung stellen, der selbst den Marktgesetzen gehorcht.

Aus dieser *falschen Freiheit* folgert die amerikanische Gegenwartsphilosophin Martha Nussbaum, dass sie eben gerade nicht befähigen, eine Gesellschaft religiöser Toleranz und mit einem Mehr an sozialer Gerechtigkeit zu gestalten (Nussbaum 2014a, S. 11; Schwendemann 2017, 129-132). Wer aus der falschen Freiheit heraus lebe, stehe in der Gefahr, irrationalen gesellschaftlichen Ängsten aufzusitzen, was in der deutschen Gegenwartsgesellschaft (im September 2017 eine Woche vor der Bundestagswahl) viel-

²¹ Kant spricht von der Selbstzwecklichkeit des Menschen.

²² „Solche institutionelle Muster der evaluativen Auszeichnung, denen jede Aussicht auf materielle Erfüllung fehlt, können wir guten Gewissens Ideologien der Anerkennung nennen“ (Honneth 2010, S. 130). Axel Honneth definierte auf Basis dieser anerkennungstheoretischen Prämissen drei wesentliche Formen des anerkennenden Verhaltens. Gemeint sind die der Würde des Menschen entsprechenden Formen der Liebe, des rechtlichen Respekts und der sozialen Wertschätzung des in seiner Autonomie gleichberechtigten menschlichen Wesens.

leicht mit der Angst vor dem Islam beschrieben werden kann (Nussbaum 2014a, S. 15). Religiöse Ängste nehmen zu, weil auf der anderen Seite ein Selbstverständnis der eigenen religiösen Identität fehle, das sich nicht aus einer Angst vor dem Fremden speist, sondern die Freiheitsdimension reformatorischer Theologie aufnimmt. Angst allein, so Nussbaum, lasse den Geist zusammenschrumpfen (Nussbaum 2014a, S. 34).

Ängste entstehen, wenn symbolische Themen den Platz in der Realität einnehmen; aber imaginäre Themen können leicht in Gewalttaten umschlagen, wie z.B. im Terrorismus zu beobachten ist (Nussbaum 2014a, S. 56). Im Umgang mit Angst plädiert Nussbaum für drei Grundregeln: gute Prinzipien formulieren, Wahrnehmung narzisstischer Grundhaltungen zulassen, d.i. die Kultivierung des inneren und äußeren Auges, sich in die Situation von Minderheiten versetzen (Nussbaum 2014a, S. 58). Dazu gehöre auch der Blick auf das Wohl für Andere, d.h. im Sinne von Aristoteles der Einsatz für Gerechtigkeit (Nussbaum 2014a, S. 59) und im Sinn reformatorischer Grundüberzeugung, den anderen Menschen in seinem So- und Dasein zuzulassen und als Gottes Geschöpf zu akzeptieren. In reformatorischer Überzeugungen und auch bei Nussbaum findet sich der Hinweis, das Gewissen zu verletzen, bedeute in gleichem Atemzug, die Menschenwürde zu verletzen (Nussbaum 2014a, S. 63). Die Menschenwürde zu verletzen ist demnach nicht nur ein intellektuelles Versagen, sondern ein grundlegend moralisches, das Versagen nämlich, die gleichwertige Wirklichkeit des anderen anzuerkennen (Nussbaum 2014a, S. 91).

Die Haltung des inneren Auges, bei den Reformatoren bedeutet dies Erforschung des Gewissens, wird bei Nussbaum mit Neugier, Fragenstellen und dem genauen Wahrnehmen verbunden (Nussbaum 2014a, S. 121). Respekt gegenüber anderen Menschen mit ihren kulturellen Besonderheiten bleibe so lange aus, bis das »innere Auge« kultiviert worden sei (Nussbaum 2014a, S. 123). Respekt gelte jedoch nur den Personen direkt und nicht gegenüber ihren Haltungen oder Handlungen; eine empathische Phantasie sei also der Angst entgegenzusetzen (Nussbaum 2014a, S. 125), was dann eine entsprechende ethische Grundhaltung nach sich zieht: Dummheit lässt sich nach Nussbaums fester Überzeugung durch mitfühlende Empathie überwinden (Nussbaum 2014a, S. 154). Eine weitere Schlussfolgerung ergibt sich aus der Haltung des Respekts, nämlich die Anerkennung anderer Menschen als mit gleicher Würde ausgestatteter Wesen (Nussbaum 2014a, S. 195) - fokussiert werde dieses ethische Basisverhalten in der Instanz des Gewissens.

VI. Teilhabegerechtigkeit als Ausdruck eines festen Gottvertrauens

In ihrem Modell des Capability Approach formulierte Martha Nussbaum die Prinzipien von Teilhabegerechtigkeit und intersubjektiv anerkennender Interaktionsgeschehnisse, die ich im Folgenden zurückbinde an das Bildungsverständnis von Philipp Melancthon. Dessen Grundprinzipien der Bildung folgten ebenfalls konsequent der Stärkung der Selbstverantwortung des Individuums (Schwendemann 2013, S. 59). Philipp Melancthons Pädagogikverständnis ist von grundsätzlich humanistischen Grundprinzipien geprägt. Er benennt vier methodologische Schlüsselqualifikationen (vgl. Nussbaums: Grundfähigkeiten), die sich der Mensch aneignen können müsse, um an einem solidarischen und geordneten Gemeinwesen partizipieren zu können. Gemeint sind die Schlüsselqualifikationen *eloquentia*, *lectio*, *imitatio* und *declamatio*, und sie stehen dafür, dass der Mensch durch umfangreiche Bildung in die Lage versetzt wird, die Worte und Sachen in einer angemessenen ethischen Art und Weise zu verstehen und darstellen zu können (*eloquentia*). Dies könne nur durch das Beherrschen der Sprache und umfangreiche Lektüre (hohe Allgemeinbildung) sichergestellt werden und das Gelesene müsse wiederholt und rezipiert werden, damit es verinnerlicht werden kann (*lectio*). Die Festigung geschehe auch durch das Verschriftlichen, sprich Reproduzieren des Gelernten (*imitatio*) und werde durch die gelungene Rede von den Dingen (*declamatio*) abgerundet (Schwendemann 2013, S. 76f). Der bedeutende evangelische Pädagoge *Wolfgang Klafki* hat diese Grundüberzeugung in sein Modell der sog. Schlüsselqualifikationen übernommen. Auch in seinen Analysen sind die Welt (Lebenswelt und Lebenslage) und das Individuum in einer Wechselseitigkeit aufeinander bezogen (Klafki 1996, S. 52f). In seinem Verständnis von materialer und formeller Bildung muss sich der Mensch möglichst viel Bedeutungswissen und ethisch-hermeneutisches Wissen aneignen, wobei die notwendigen Wissensquellen zum Erwerb dieses Wissens für jeden offenstehen müssen (siehe Grundfähigkeiten Nussbaum). Auch in der Theorie *Wolfgang Klafkis* muss sich das Individuum Bildung selbsttätig und selbstständig aneignen können (ebd.). Dabei sind Fähigkeiten wie das Beherrschen von Denkweisen, Wertmaßstäben und Einstellungen gleichermaßen Gegenstand von Bildung, wie die selbstgewollte Formung und Reifung von körperlichen, seelischen und geistigen Kräften. Die im Zuge dieser Theorie genannten elf grundsätzlichen Fähigkeiten (vgl. Schwendemann 2013, S. 68f) sind meines Erachtens nahezu „eins zu eins“ mit den zehn Grundfähigkeiten *Martha Nussbaums* bzw. den vier genannten reformatorischen Grundannahmen kompatibel, die im Elementarisierungsansatz unserer Tage wiederauftauchen (vgl. Nipkow 1982).

So verstanden, kann ein christliches Bildungsverständnis m. E. nur im Sinne eines *Comenianischen* „Unum Necessarium“ (Comenius 1998) auf jene Art und Weise definiert werden, dass es im Wesentlichen seine unverrückbaren Fixpunkte dergestalt setzt, indem es in der Gottebenbildlichkeit des Menschen, in der Beziehung der Menschen zu Gott und der Menschen untereinander, in der Anerkennung der Würde des einzelnen, der Liebe zu sich Selbst und zum Nächsten sowie im Erkennen des Selbst und seiner Abhängigkeit zum Anderen verortet ist. Sich als Geschöpf Gottes zu erkennen, sich ein würdiges Leben in der jeweiligen Gesellschaft ermöglichen zu können, dies muss demzufolge Aufgabe eines christlichen Bildungsverständnisses sein. Demzufolge müssen didaktisch-methodische Konzepte z.B. in der Schule dort ansetzen, wo die lebensweltliche Wirklichkeit der Educanden verortet ist. Dies wird durch die Elementarisierung von Bildungsprozessen und der konsequenten Ausrichtung von Didaktik und Methodik an der lebensweltlichen Wirklichkeit, Fähigkeit und Würde des Educanden sichergestellt. Verantwortungsvoller respektive selbstverantwortlicher Umgang mit Medien (Medienkompetenz) (Schwendemann & Theobald 2014) hieße in diesem Kontext, dass Subjekte der Bildung konsequent an den Lebenswelten und Lebenslagen orientiert „abgeholt“ werden müssen, damit sich ihre unabspreekbare Würde entfalten kann. Denn Entfaltung heißt in einer Medien-, Informationsgesellschaft u. a., dass Informationen aufgenommen und verarbeitet, die individuellen Fähigkeiten erkannt und ausgebaut werden und das Individuum eigene Wünsche und Vorstellungen eines erfüllten Lebens artikulieren kann. Kommunikationsfähigkeit kommt hierbei eine große Rolle zu. Nach christlichem Verständnis ist die Würde des Menschen von Gott geschenkt und fußt auf der festen Grundlage der Gottebenbildlichkeit und der Zueignung der Liebe und des Glaubens und muss deshalb bei intersubjektivem und institutionellem Handeln die unverrückbare Maxime sein. Mit Nussbaum ließe sich also im Menschenbild Melanchthons eine Widerstandslinie gegen die Vernutzung des Menschen eruieren, denn die Würde des Menschen ist in dessen Menschsein begründet. In dieses Verständnis von Würde des Menschen ist die erste (von zehn) Grundfähigkeiten eingebettet, die Martha Craven Nussbaum in „Grenzen der Gerechtigkeit“ formuliert (vgl. Nussbaum 2104b). Diese mit **Life** überschriebene Fähigkeit meint, ein Leben führen zu können, welches von normaler Dauer ist. Dies meint, nicht zu sterben, bevor das Leben nicht mehr lebenswert ist. Lebenswert ist in diesem Zusammenhang ist das Leben dann, wenn es nicht auf utilitaristische Form der Selbstverwirklichung reduziert ist, sondern es seine Autonomie erst in anerkennender Interaktion mit den Mitmenschen entfalten kann. Die von *Martha*

Nussbaum vorgelegte Liste der „zehn zentralen menschlichen Fähigkeiten“ folgt deshalb konsequent dem partizipativen Ansatz der Offenheit sowie dem Verständnis der symmetrischen und reziproken Kommunikation innerhalb der Gesellschaft, wie ihn auch u. a. *Axel Honneth* und *Jürgen Habermas* (vgl. Moser 2011; Habermas 1985; 1992; 2005; 2014) in ihren Theorien der Intersubjektivität beschreiben. Hier befindet sich Martha Nussbaum gewissermaßen auf aristotelischem Terrain, gemeinsam mit Melanchthons Auslegung der Nikomachischen Ethik, wenn sie feststellt, dass die von ihr allgemein gehaltene Liste die Basis dafür ist, „eine konkrete Präzisierung des allgemeinen Guten aus den jeweiligen lokalen Bedingungen zu entwickeln“ (Nussbaum 1999, S. 75). Dabei verweist sie darauf, „dass die aristotelische Konzeption des Guten zwar stark aber vage sei“ (Nussbaum 1999, S. 72), aber gleichermaßen, weil eben nicht paternalistischer Natur, „eine Aufforderung, an einem intellektuellen Abenteuer teilzunehmen“ ist. Mit diesen Überlegungen macht Martha C. Nussbaum deutlich, dass sie die Würde jedes einzelnen Menschen und dessen Anrecht auf ein menschenwürdiges Leben in das Zentrum ihres Fähigkeitsansatzes rückt. Gemittelt, relativiert oder einem wie auch immer gemessenem gesamtgesellschaftlichen Wohlbefinden, wie z. B. der Kenngröße eines Bruttoinlandproduktes oder Durchschnittseinkommens, erteilt sie somit eine klare Absage. Mit anderen Worten „eine Steigerung des Wohlergehens einer Person kann das Elend einer anderen Person nicht ausgleichen“ (Nussbaum 2010, S. 118).

VII. Thesen

1. Glauben ist Vertrauen auf Gott und nicht auf eigene Kraft. Weil das Vertrauen von Gottes Seite niemals in Zweifel gezogen wird, muss der glaubende Mensch nicht auf Anderes vertrauen und sich so Ideologien, Gewalten und Mächten in dieser Welt preisgeben. Glauben ist für Luther und Melanchthon unbedingte und bedingungslose Voraussetzung der Befreiung des Menschen.

2. Die Freiheit des Christenmenschen ist nach Luthers/Melanchthons fester Überzeugung kein Freibrief für Sünde und Sündigen, sondern im Gegenteil ein innerer Kompass, der sich immer an Gottes WORT ausrichten muss, wie ein echter Kompass immer wieder genordet.

3. Glauben ist nach reformatorischer Überzeugung ein relationaler Begriff, ein Beziehungsbegriff; der rechtfertigende Glauben bleibt Ausdruck der unbedingten Liebe und Zuwendung Gottes zum Menschen und er konstituiert sich im Hören und Vernehmen des Wortes Gottes durch das Evangelium (Röm 4, 5). Durch den Glauben wird der bezie-

hungsvolle Mensch kraft des Heiligen Geistes in eine reale Beziehung zu Gott gesetzt und nicht mehr von der Sünde bestimmt. Außerhalb seiner selbst wird der Mensch durch den Glauben zum gerechtfertigten Sünder, der in seinem Da- und Soseinsvollzug aber Sünder bleibt.

4. Glaubende und im Glauben so gerechtfertigte Menschen sind auf das Engste in und mit Christus und untereinander verbunden, weil Christi Gerechtigkeit zur unseren wird, ebenso seine Sühnetat zu unseren und auch seine Auferstehung zur unseren. Dieses Glaubens- und Rechtfertigungskonzept Melanchthons ist grundsätzlich narrativ (vgl. Gen 15, 6 und Röm 5+6) angelegt und auf die geschichtliche Existenz des Menschen bezogen. Das bedeutet, dass dieses Modell Kernstück einer christlichen Identität im Vollzug wird, was sich nur durch den Vollzug des Glaubens in seinem je und je geschichtlichen So- und Dasein erfüllt.

5. Das im Glauben wurzelnde Vertrauen des Menschen ist im Rechtfertigungsge-
schehen von passiv auf aktiv gesetzt. Nur so kann zwischenmenschliches Vertrauen überhaupt in seiner Zerbrechlichkeit angenommen werden, weil das Misstrauen oder auch der Vertrauensbruch bereits in dieser Beziehung aufgehoben und letztlich überwunden worden sind.

6. Der Vollzug des Glaubens ist für die reformatorische Theologie entscheidend, weil aus dem Glauben die Befähigung der Liebe zu Gott und zum Nächsten erwächst.

7. Im Rechtfertigungsakt wird der Mensch als von Gott geliebtes Wesen anerkannt und der Mensch kann sich gleichzeitig als Sünder sehen. Der im Vertrauen auf Gott so befähigte Mensch wird zum freien Subjekt. Die Freiheit des Subjekts steht gegen jegliche Verzwecklichungstendenz.

8. Die reformatorischen Grundüberzeugungen von Freiheit, Glaube, Vertrauen als Befähigungen stehen dann diametral beispielhaft gegen aktuelle Freiheits- und Mobilitätsversprechen. Wer aus der falschen Freiheit heraus lebe, steht in der Gefahr, irrationalen gesellschaftlichen Ängsten aufzusitzen.

9. In reformatorischer Überzeugungen und auch bei Nussbaum findet sich der Hinweis, das Gewissen zu verletzen, bedeute in gleichem Atemzug, die Menschenwürde zu verletzen. Die Menschenwürde zu verletzen ist demnach nicht nur ein intellektuelles Versagen, sondern ein grundlegend moralisches, das Versagen nämlich, die gleichwertige Wirklichkeit des anderen anzuerkennen.

10. Als Folge des Rechtfertigungsaktes ist der glaubende Mensch befähigt, sich zur Welt, zu anderen Mitgeschöpfen und zu sich selbst anders zu verhalten. Diese erwerbba- ren Schlüsselqualifikationen in der kritischen Bildungstheorie in protestantischer Tradition (Wolfgang Klafki) mit den zehn Grundfähigkeiten *Martha Nussbaums* bzw. den vier ge- nannten reformatorischen Grundannahmen kompatibel, die im Elementarisierungsansatz unserer Tage wiederauftauchen.

Literaturverzeichnis

- Betz, Hans Dieter u.a. (Hg.) (1998): Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 4., völlig neu bearb. Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr (P. Siebeck).
- Comenius, Johann Amos; Keller, Ludwig (Hg.) (1998): Das einzig Notwendige. Unum necessarium. 2., überarb. Dr. Haarlem: Rozekruis Pers.
- Habermas, Jürgen (1985): Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. 2. [Aufl.]. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 422).
- Honneth, Axel (2004): Axel Honneth. Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung. Hg. v. Christoph Halbig. Münster: LIT Verl. (Münsteraner Vorlesungen zur Philosophie, 5).
- Honneth, Axel (2010): Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie. Orig.-Ausg., 1. Aufl. Ber- lin: Suhrkamp (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 1959).
- Kant, Immanuel; Ebeling, Hans (Hg.) (1990): Die Metaphysik der Sitten. Stuttgart: Reclam (Reclams Universal-Bibliothek, 4508).
- Klafki, Wolfgang (1996): Neue Studien zur Bildungstheorie und Didaktik. Zeitgemäße Allgemein- bildung und kritisch-konstruktive Didaktik. 5., unveränd. Aufl. Weinheim: Beltz (Reihe Pädagogik).
- Krötke, Wolf: Artikel: Glaube und Werke. In: Hans-Dieter u.a. Betz (Hg.): Betz (Hg.) 1998ff – Reli- gion in Geschichte und Gegenwart, 3 (2000), Sp. 983-985.
- Luther, Martin (2004): Von der Freiheit eines Christenmenschen. 3. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus.
- Luther, Martin (2006): Von der Freiheit eines Christenmenschen. Von weltlicher Obrigkeit : Sermon von den guten Werken. 4. Aufl., 2. Aufl. in neuer Ausstattung. Gütesloh: Gütesloher.
- Luther, Martin (2015): Sermon von den guten Werken. Hg. v. Glaubensstimme: Das evan- gelische Archiv im Internet. Online verfügbar unter http://www.glaubensstimme.de/doku.php?id=autoren:l:luther:v:von_den_guten_werken.
- Luther, Martin; Zschoch, Hellmut; Korsch, Dietrich; Beutel, Albrecht; Schilling, Johannes (2012): Deutsch-Deutsche Studienausgabe. Band 1: Glaube und Leben (Hrsg. u. eingel. von Dietrich Korsch).

Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt. Online verfügbar unter <http://gbv.ebibli.com/patron/FullRecord.aspx?p=1761290>. [=DDStA, 1]

Melanchthon, Philipp; Pöhlmann, Horst Georg (1997): *Loci communes 1521*. Lateinisch - deutsch. 2., durchgesehene und korrigierte Auflage. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Moser, Fabrizio (2011): *Subjekt - Objekt - Intersubjektivität. Eine Untersuchung zur erkenntnistheoretischen Subjekt-Objekt-Dialektik Hegels und Adornos mit einem Ausblick auf das Intersubjektivitätsparadigma Habermas'*. Bern: Peter Lang AG, Internationaler Verlag der Wissenschaften (Berner Reihe philosophischer Studien, 45).

Nussbaum, Martha C. (1999): *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*. Deutsche Erstausgabe, 1. Auflage. Hg. v. Herlinde Pauer-Studer. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Gender studies, 1739 = N.F., 739).

Nussbaum, Martha Craven (2002a): *Konstruktion der Liebe, des Begehrens und der Fürsorge. Drei philosophische Aufsätze*. Stuttgart: Reclam (Reclams Universal-Bibliothek, Nr. 18189).

Nussbaum, Martha C. (2013): *Creating capabilities. The human development approach*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.

Nussbaum, Martha Craven (2014a): *Die neue religiöse Intoleranz. Ein Ausweg aus der Politik der Angst*. Unter Mitarbeit von Nikolaus de de Palézieux. 2. Aufl., Sonderausg., (2., unveränd. Aufl.). Darmstadt: WBG.

Nussbaum, Martha Craven (2014b): *Die Grenzen der Gerechtigkeit. Behinderung, Nationalität und Spezieszugehörigkeit*. Unter Mitarbeit von Robin Celikates und Eva Engels. 1. Aufl. Berlin: Suhrkamp (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 2105).

Nussbaum, Martha Craven (2015): *Die neue religiöse Intoleranz. Ein Ausweg aus der Politik der Angst*. Unter Mitarbeit von Nikolaus de Palézieux. Sonderausg., (2. unveränd. Aufl.). Darmstadt: WBG, Wiss. Buchges.

Nussbaum, Martha Craven (2016): *Politische Emotionen. Warum Liebe für Gerechtigkeit wichtig ist*. Unter Mitarbeit von Ilse Utz. Erste Auflage. Berlin: Suhrkamp (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 2172).

Nussbaum, Martha C.; Sen, Amartya (Hg.) (2002b): *The quality of life*. Oxford: Clarendon.

Pannenberg, Wolfhart (1983): *Anthropologie in theologischer Perspektive*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Schwendemann, Wilhelm (2013): *Reformation und Humanismus. Philipp Melanchthon und Johannes Calvin*. Frankfurt am M.: Peter-Lang-Ed (Übergänge, 21).

Schwendemann, Wilhelm (2017): Rezension zu: Martha Nussbaum: *Die neue religiöse Intoleranz* (2014a). In: *Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext* 1 (1/2), S. 129–132.

Schwendemann, Wilhelm; Theobald, Detlef T. (2014): Medien, Kompetenz und Teilhabe. Der Befähigungsansatz als Basis für Bildung, Medienkompetenz und Teilhabe in einer auf Partizipation ausgerichteten Gesellschaft. In: *BRU-Magazin*. (61), S. 38–45.

Wojciech Gajewski

Uniwersytet Gdański

GEOGRAFIA I DEMOGRAFIA EKLEZJALNYCH WSPÓLNOT PROTESTANCKICH

Współczesny protestantyzm to ponad 38 tys. różnych denominacji, z których część liczona jest w milionach wiernych, inne zaledwie w dziesiątkach. Aby przedstawić temat trzeba w pierwszej kolejności dokonać pogrupowania w teologiczne i strukturalne tradycje całej eklezjalnej spuścizny Reformacji. Na potrzeby tego artykułu wyróżniono cztery główne rodziny: luterzańską, reformowaną, anglikańską i ewangelikalną. Następnie każda z nich została w dużym skrócie zaprezentowana. Kolejno przystąpiono do przedstawienia materiałów dotyczących demografii i geografii protestantyzmu. Na podstawie przywołanych analiz (m.in. T.M. Johnson'a i M.A. Noll'a) wskazano na kilka istotnych cech współczesnego protestantyzmu, m.in.: a. wielkość omawianego zjawiska oscyluje między 800 a 900 mln populacji, b. zauważalne jest zjawisko globalizacji protestantyzmu, c. multiplikowanie wspólnot eklezjalnych idzie w parze z podejmowaniem prób scalania tego nurtu chrześcijaństwa, d. dynamiczny charakter zjawisk zachodzących w czwartej z omawianych tradycji (ewangelikalno-pentekostalnej), e. wyraźne przeniesienie środka ciężkości z „Globalnej Północy”, na „Globalne Południe”, co oznacza, że wkrótce połowa wszystkich protestantów będzie mieszkać na kontynencie afrykańskim, f. dostrzegalny jest również rozwój wspólnot protestanckich w Azji oraz w Ameryce Łacińskiej.

Geography and demography of Protestant ecclesial communities

Contemporary Protestantism comprises of over 38,000. different denominations, from which some are counted in millions of believers, while others only in dozens. To present the subject, first one has to group the whole ecclesial heritage of the Reformation into theological and structural traditions. For the purposes of this article four main families were highlighted: Lutheran, Reformed, Anglican and Evangelical. Each of them has been then very briefly described. Subsequently, materials concerning demography and geography of Protestantism were introduced. Basing on the aforementioned analyzes (among others by T.M. Johnson and M.A. Noll) some of the most important features of Protestant-

ism have been defined, e.g.: (a) the size of the phenomenon in question oscillates between 800 and 900 million populations; (b) the phenomenon of globalization of Protestantism is noticeable, (c) multiplication of ecclesial communities goes hand in hand with attempts to unite this stream of Christianity, (d) dynamic character of processes within the fourth of the traditions discussed (evangelical-pentecostal), (e) conspicuous transfer of the centre of gravity from “Global North”, to the “Global South”, which means that in the near future half of the Protestants will be living on the African continent, (f) growth of the Protestant communities is also noticeable in Asia and in Latin America.

W prezentowanym artykule pragnę ukazać stan Kościołów wywodzących się bezpośrednio z Reformacji lub powiązanych z nią genetycznie głównymi zasadami wiary. Za protestanckie uchodzą te, które przestrzegają pięć principów, wyrażonych za pomocy łacińskich formuł: *sola gratia*, *sola fide*, *sola Scriptura*, *solus Christus* i *solī Deo gloria*. Dla porządku dodać należy, że w pismach szesnastowiecznych Reformatorów nie występowały one w takim zestawieniu¹. Mimo to uchodzą za sedno i probierz protestanckiej teologii. Dzięki nim można określić, która wspólnota eklezjalna przynależy do protestantyzmu.

Zróznicowania teologiczne i organizacyjne – efekt rozwoju historycznego – stanowią swoistą cechę protestantyzmu. Według Marka Nolla (przywołuje on badania Todda Johnsona) obecnie mamy do czynienia z 38 tys. różnych denominacji protestanckich². Multiplikacja opisywanego środowiska zmusza więc do uproszczeń. Mając to na uwadze w pierwszej kolejności sklasyfikuję i przedstawię główne nurty protestantyzmu (*eklezjalne wspólnoty protestanckie*), wskazując już przy tym na ogólne dane dotyczące stanu liczebnego poszczególnych rodzin – tradycji, by następnie przedstawić ich miejsce na mapie religijnej świata prezentując wielkości statystyczne i tendencje rozwojowe (*geografia*

¹ Filip Melancton posługiwał się na przykład dwoma: *sola gratia* i *sola fide*, por. Philippi Melanthonis, *Epistulae responsio ecclesiae et academiae Witebergensis. De controversia Matthiae Lauterwaldt* (No. 5672), [in:] Philippi Melanthonis, *Opera quae supersunt omnia*, ed. C.G. Bretschneider, vol. 8, Halis Saxoniæ 1841, col. 357. M. Uglorz, *Od samoświadomości do świadectwa wiary. Wprowadzenie do dogmatyki ewangelickiej*, Warszawa 1995, s. 88. Za fundamentalne dla ewangelicyzmu teolog wymienia cztery zasady: *sola Scriptura*, *solus Christus*, *sola gratia et fide* oraz *solum verbum* (ibidem, s. 93). *Soli Deo gloria*, szczególnie mono podkreślana w tradycji reformowanej, wiąże się bowiem z przekonaniem, że całe życie chrześcijanina powinno być aktem uwielbienia skierowanym na Boga i tylko na Boga.

² M.A. Noll, *Protestantyzm. Krótkie wprowadzenie*, tłum. M. Potz, Łódź 2017, s. 16 (idem, *Protestantism: A Very Short Introduction*, Oxford 2011).

i demografia). Poza szacunkami, podawanymi w opracowaniach książkowych i artykułach (często niestety zdezaktualizowanymi), ważne źródło opisu geograficznego i demograficznego stanowią dane przyjęte ze źródeł internetowych poszczególnych tradycji ekklezjalnych oraz instytutów badawczych, takich jak *Pew Research Center* (dalej: PRC)³.

1. Ekklezjalne wspólnoty protestanckie

Kościoły protestanckie można pogrupować w cztery wielkie tradycje: luterąską, reformowaną, anglikańską i ewangelikalną. Pominięte w tym studium zostaną wspólnoty ekklezjalne, które przyjmują doktrynę antytrynitarną, ponieważ ogół protestantów wyklucza ich ze swego grona, a i one w większości nie identyfikują się z tym nurtem⁴. Zaproponowany podział wymaga omówienia.

Śród wszystkich wspólnot protestanckich, Kościoły luteranckie są najbardziej zwarte. Powstanie Kościoła ewangelickiego tradycji luteranckiej wiąże się z osobą ks. Marcina Lutra i jego wystąpieniem 31 października 1517 r. Reformacyjne idee znalazły zwolenników najpierw w krajach Rzeszy Niemieckiej, a niemal jednocześnie w innych państwach europejskich⁵. W XVI wieku niektóre państwa przyjęły luteranizm i uczyniły z niego religię państwową (Prusy Książęce 1524; Szwecja 1527; Finlandia 1530; Dania i Norwegia 1539; Islandia 1554; Kurlandia i Semigalia 1562)⁶. Zdecydowana większość Kościołów luteranckich ma charakter krajowy. Tworzą w pełni autonomiczne, samodzielne jednostki, nie podlegające żadnej władzy centralnej. Zgodnie z przyjętymi zwyczajami poszczególne Kościoły krajowe zachowują swoją specyfikę ustrojową, oscylującą między strukturą episkopalną, synodalną i kongregacyjną, ale mogą być też mieszkanką różnych form (obecnie najczęściej spotykaną jest struktura episkopalno-synodalna)⁷. Największym przedstawicielem tego środowiska, zrzeszającym około 90 procent wszystkich luteran, jest Światowa Federacja Luterancka (*Lutheran World Federation* - LWF⁸), utworzona w 1947 roku na Zgromadzeniu Ogólnym w Lund (Szwecja). W statucie możemy przeczytać mię-

³ PRC to organizacja non-profit, która prowadzi badania demograficzne, w tym badania religij. Dane pochodzą ze strony: <http://www.pewforum.org/2011/12/19/global-christianity-exec/> oraz pochodnych [dostęp: 02. 10. 2017]

⁴ Za takie wspólnoty uchodzą m.in. Świadkowie Jehowy, unitarianie, mormoni czy chrystiadelphianie.

⁵ H. Tüchle, C.A. Bouman, *Historia Kościoła*, t. 3. 1500-1715, przeł. J. Piesiewicz, Warszawa 1986, s. 59.

⁶ E.E. Cairns, *Z chrześcijaństwem przez wieki: historia Kościoła Powszechnego*, Katowice 2003, s. 303-304.

⁷ K. Karski, *Symbolika. Zarys wiedzy o Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich*, Warszawa 1994, s. 140.

⁸ Oficjalna strona internetowa <https://www.lutheranworld.org/> [dostęp 02.10.2017].

dzy innymi: Światowa Federacja Luterska wyznaje, że Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu jest dla niej jedynym źródłem i jedną normą nauki, życia i służby. W trzech ekumenicznych wyznaniach wiary i w wyznaniach Kościoła luterskiego, zwłaszcza w niezmienionej Konfesji Augsburskiej i Małym Katechizmie Lutra, widzi ona prawidłowy wykład Słowa Bożego⁹. LWF zrzesza 145 Kościoły z 98 krajów i liczy ok. 74 mln wiernych¹⁰. Przykładem zróżnicowania są konserwatywne wspólnoty, pochodzące z tradycji staroluterskiej, a zrzeszone w Międzynarodowej Radzie Luterskiej i Wyznającej Konferencji Ewangelicko-Luterskiej (oba niezrzeszone w LWF)¹¹. Odrzucają one teologię liberalnego chrześcijaństwa i akcentują kongregacjonalizm (autokefalię wspólnot lokalnych).

Kościoły tradycji reformowanej, w przeciwieństwie do luteranizmu, nie powstały w jednym ośrodku, ale równolegle w kilku. Nie były też zdominowane przez osobę jednego reformatora, ale u swoich początków miały kilku ważnych teologów, w tym: Ulryka Zwingliego i Henryka Bullingera (Zurych), Marcina Bucera (Strasburg), Jana Oekolampada (Bazylea), Jana Łaskiego (Fryzja Wschodnia; Rzeczpospolita), nade wszystko zaś Jana Kalwina i jego następcę, Teodora Bezę (Genewa)¹². Z tego powodu Kościoły należące do tradycji reformowanej różnią się w pewnych aspektach teologicznych. Kościół reformowany stał się wyznaniem państwowym w części kantonów Szwajcarii (m.in. Bazylea, Berno, Szafuza, Zurych) i w Zjednoczonych Prowincjach Niderlandów (1572).

Poza Europą, szczególnie na gruncie kultury anglosaskiej, Kościoły reformowane nazywane są Kościołami prezbiteriańskimi ze względu na prawo wiernych do wyborów zwierzchników wspólnot¹³. Jednym z głównych propagatorów teologii kalwińskiej w północnej Anglii był reformator szkocki, John Knox. Ogłoszenie przez niego *Księgi Dyscypliny* (1560) stanowi początek prezbiteriańskiego Kościoła Szkocji (parlament szkocki

⁹ Cyt. za: E.L. Brand, *Lutheran World Federation*, [in:] H.J. Hillerbrand (ed.), *The Encyclopedia of Protestantism*, vol. 3, New York – London 2004, s. 1181.

¹⁰ Dane z oficjalnej strony internetowej <https://www.lutheranworld.org/content/member-churches> [dostęp 02.10.2017]. W roku 2000, jak podaje E.L. Brand, *Lutheran...*, s.1181, *Lutheran World Federation* liczyło 131 Kościołów, w tym trzech członków stowarzyszonych i dwanaście uznanych kongregacji, w 73 krajach.

¹¹ Największym Kościołem wchodzącym w skład MRL jest Kościół Luterski Synodu Missouri (oficjalna strona: <http://ilc-online.org/> [dostęp: 02.10.2017]), a w skład WKEL Synod Ewangelicko-Luterski Wisconsin (oficjalna strona: http://www.celc.info/default.asp?sec_id=180010197 [dostęp: 02.10.2017]).

¹² T. Kałużny, *Na drogach jedności. Dwustronne dialogi doktrynalne Kościoła rzymskokatolickiego na płaszczyźnie światowej*, Kraków 2012, s. 162.

¹³ Ibidem.

ogłosił kalwinizm religią państwową¹⁴. Z kolei purytanie, zwolennicy nauki Kalwina i głębszych reform kościelnych w Anglii, którym nie odpowiadał oficjalny episkopalizm ani nurt prezbiteriański, doprowadzili do powstania Kościołów *kongregacjonalistycznych* (*indepentyści*)¹⁵. Wybitnym przedstawicielem tego nurtu w Anglii był Oliwer Cromwell. Zdecydowana większość Kościołów reformowanych zrzeszona jest Światowym Aliansie Kościołów Reformowanych (od 1875)¹⁶, przekształconym w 2010 r. w Światową Wspólnotę Kościołów Reformowanych (*World Communion of Reformed Churches*)¹⁷. Wspólnota zrzesza 233 społeczności kalwińskich / reformowanych (kontynentalne), prezbiteriańskich, kongregacjonalnych, unijnych i waldensów¹⁸. Wierni żyją w 105 krajach i liczą ok. 80 mln osób¹⁹. Wspólnoty konserwatywne zrzeszone są m.in. w Światowej Społeczności Reformowanej (*World Reformed Fellowship*) w 22 krajach (34 Kościoły krajowe)²⁰.

Kościoły anglikańskie wyrosły na odmiennym gruncie. W 1534 roku parlament angielski uchwalił akt supremacji²¹. Na jego mocy król Henryka VIII został głową Kościoła w Anglii. Akt ten uchylony przez jego córkę, Marię I (1554), został ponownie ogłoszony za panowania Elżbiety I (1559). Badacze podkreślają, że Kościół anglikański nie utrwalił się w świadomości wiernych jako reformacyjny. Stanowił niejako drogę pośrednią pozostając swoistą syntezą katolicyzmu i protestantyzmu²². Wprowadzono jednak wiele zmian, tak w życiu liturgicznym, jak i organizacyjnym, czerpiąc wzorce z luteranizmu i kalwinizmu (39 Artykułów Wiary, *Księga Wspólnej Modlitwy* [*Book of Common Prayer*]). Kościoły anglikańskie zachowują historyczny episkopalizm jako niezbędny znak jedności Kościoła, uznają jednocześnie nadrzędność Pisma Świętego (najwyższa i ostateczna norma wiary), Symbol apostolski i nicejsko-konstantynopoliński oraz dwa sakramenty: chrzest i Wieczerzę Pańską, jako istotne dla życia i wiary Kościoła²³.

¹⁴ H. Tüchle, C.A. Bouman, op. cit., s. 97-98.

¹⁵ E.E. Cairns, op. cit., s. 347-349.

¹⁶ J. Stahl, *Kościoły reformowane*, [in:] *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S. Kozła, Lublin 1996, s. 177.

¹⁷ Oficjalna strona internetowa <http://wcrch.ch/> [dostęp 02.10.2017].

¹⁸ Dane z oficjalnej strony: <http://wcrch.ch/members> [dostęp 02.10.2017]

¹⁹ Por. J.D. Douglass, *World Alliance of Reformed Churches*, [in:] H.J. Hillerbrand (ed.), *The Encyclopedia of Protestantism*, vol. 4, New York – London 2004, s. 818. Autor podaje, że *World Alliance of Reformed Churches*, poprzednik *World Communion of Reformed Churches*, stanowiło wspólnotę ok. 200 Kościołów narodowych liczących 75 mln wiernych, w 100 krajach.

²⁰ Oficjalna strona internetowa <http://wrfnet.org/> [dostęp 02.10.2017].

²¹ H. Tüchle, C.A. Bouman, op. cit., s. 72.

²² T. Kałużny, op. cit., s. 133, nota 290.

²³ Ibidem, s. 136, nota 299.

Rodzina Kościołów anglikańskich zasada się na dwóch fundamentalnych zasadach: autokefalii Kościołów-prowincji oraz komunii ze stolicą arcybiskupią Canterbury. Prymas Anglii, arcybiskup Canterbury, jest honorowym zwierzchnikiem wszystkich prowincji, ale nie ma uprawnień jurysdykcyjnych poza swoją prowincją, jego przywództwo ma charakter duchowy (jest widzialnym zwornikiem jedności i *primus inter pares*). *Church of England* jest pierwszym, ale nie jedynym Kościołem anglikańskim²⁴. Status prowincji posiada obecnie łącznie 38 Kościołów, powstałych między innymi w wyniku działalności kolonizacyjnej. Tworzą one Wspólnotę Anglikańską, a za symboliczną datę jej powstania uważana jest pierwsza konferencja w Lambeth (1867)²⁵. Część Kościołów-prowincji preferuje nazwę Kościoła episkopalnego (np. w Szkocji i USA). Wspólnota Anglikańska liczy około 78 mln wiernych²⁶. Konserwatyści, sprzeciwiający się m.in. wyświęcaniu na biskupów praktykujących homoseksualistów, zagrozili zerwaniem wspólnoty z Kościołem Episkopalnym w USA i Anglikańskim Kościołem Kanady (2008). W 2009 r. około stu wspólnot anglikańskich, które nie zgadzały się na ordynację kobiet i udzielanie małżeństw parom homoseksualnym, zwróciło się do papieża Benedykta XVI o przyjęcie do wspólnoty katolickiej. Stolica Apostolska w konstytucji *Anglicanorum coetibus* utworzyła ordynariat personalny dla anglikanów nawiązujących pełną komunię z Kościołem katolickim²⁷.

W końcu XVIII wieku, pod wpływem petyzmu i morawian, doszło do wyłonięcia się z nurtu anglikańskiego Kościoła metodystycznego (Jan Wesley). Stanowi on oddzielną od anglikanizmu wspólnotę, liczącą obecnie ok. 80 mln wiernych ze 133 krajów²⁸. Część badaczy uznaje różne nurty metodyzmu za Kościoły należące do tradycji ewangelickiej, inni skłonni są raczej zaszeregować je do tradycji ewangelikalnej.

W wyniku Reformacji pojawiły się wspólnoty ideowo związane z protestantyzmem, którym jednak z powodu radykalizmu odmawiano często racji bytu²⁹. Takimi byli

²⁴ T.J. Zieliński, *Państwowy Kościół Anglii. Studium prawa wyznaniowego*, Warszawa 2016, s. 13-14.

²⁵ Pałac Lambeth jest londyńską rezydencją arcybiskupów Canterbury.

²⁶ Oficjalna strona internetowa: <http://www.anglicancommunion.org/> [dostęp 02.10.2017]. Por. P. Avis, *Anglicanism*, [in:] H.J. Hillerbrand (ed.), *The Encyclopedia of Protestantism*, vol. 1, New York – London 2004, s. 110.

²⁷ Konstytucja Apostolska „*Anglicanorum coetibus*” odnośnie do tworzenia Ordynariatów Personalnych dla Anglikanów nawiązujących pełną komunię z Kościołem katolickim: <http://sanctus.pl/index.php?grupa=89&podgrupa=478&doc=430> [dostęp: 02.10.2017].

²⁸ Światowa Rada Metodystyczna (*World Methodist Council*), organizacja zrzeszająca Kościoły metodystyczne różnych nurtów, powołana została w 1881 w Londynie. Dane za oficjalną stroną internetową: <http://worldmethodistcouncil.org/about/member-churches/> [dostęp: 02.10.2017].

²⁹ Świadectwem epoki jest tzw. „Plakat z 10 czerwca 1535 roku”, przeciw anabaptystom, wydany przez cesarza Karola V, uznany za „jeden z najokropniejszych, jakie były kiedykolwiek wydane prze-

anabaptyści, prześladowani z powodu domagania się chrztu osób dorosłych. Główne nurty tego ruchu zostały nazwane od swoich protagonistów: huterianami (Jakub Hutter), menonitami (Meno Simons) i amiszami (Jakub Amman). Zwolennicy tych ruchów utworzyli szereg Kościołów (np. amisze tworzą osiem Kościołów, które są efektem procesów historycznych i schizm). Na początku XVII wieku powstały pierwsze zbory baptystów (Londyn). W wieku XVIII i XIX pojawił się w Europie kontynentalnej pietyzm (wśród luteran), w Wielkiej Brytanii wspomniany już metodyzm. W tym samym czasie miały miejsce w Ameryce ruchy religijne określane mianem *Wielkich Przebudzeń* (*Great Awakening*; I – 1726-1759; II – 1800-1840; III – 1875-1890). Te i inne zjawiska doprowadziły do powstania nowych społeczności eklezjalnych. Konwersje były najczęściej znakiem sprzeciwu wobec utraty kontaktu Kościołów ze społeczeństwem, wzrostem modernizmu czy liberalizmu, odejściem od zasad wiary. Główne środowiska eklezjalne, na bazie których pojawiły się nowe ruchy, były związane z różnymi nurtami Kościołów protestanckich. Z tego powodu nowopowstałe wspólnoty, pomimo zróżnicowań, zachowały principia protestantyzmu. Określa się je wspólnym mianem Kościołów ewangelikalnych albo wolnych³⁰ (ang. Evangelical Churches; Free Churches; w polskiej literaturze przedmiotu ten typ chrześcijaństwa bywa też nazywany ewangelicznym)³¹. Sam termin „Kościoły ewangelikalne” i jego synonimy - „chrześcijaństwo ewangeliczne”, „ruch ewangeliczny”, to kalka językowa angielskiego przymiotnika „evangelical”, które przyjęło się m.in. w kulturze niemieckiej i francuskiej³².

ciw herezji” (Joseph Lecler): „Wszyscy mężczyźni i kobiety, którzy okażą się zbałamuceni, przez wyżej wspomnianą a potępioną sektę anabaptystów, czyli nowochrześciance, jakiegokolwiek by byli rodu, jakiegokolwiek by zajmowali w społeczeństwie stanowisko, a także ich poplecznicy, adherenci i wspólnicy podlegają karze, przewidzianej za wiarołomstwo, na ciele i majątności, a wyrok śmierci będzie wykonany bezzwłocznie, (...) poniosą śmierć na stosie. Wszyscy zaś inni, którzy albo pozwolili się powtórnie ochrzcić, albo tajemnie udzielali schronienia kobiecie lub mężczyźnie należącej do anabaptystów, czyli nowochrześciance, a wyrzekną się niegodzkiej sprawy i poglądów i okażą szczerą skruchę i żal, poniosą śmierć, mężczyźni przez ścięcie, kobiety zaś przez utopienie”. Cyt. za: J. Lecler, *Historia tolerancji w wieku Reformacji*, t. 2, przekł. L. i H. Kühn, Warszawa 1964, s. 178.

³⁰ Pojęcia te nie muszą być synonimy. Kościołami wolnymi określa się bowiem również te wspólnoty, które uniezależniły się od dotychczasowych Kościołów narodowych. Kościoły wolne podkreślają swobodę wyboru przy przyjęciu członkostwa, por. N. Modnicka, *Polskie społeczności ewangelikalne jako „Kościoły wyboru” w „społeczności losu”*, [in:] *Ewangelikalny protestantyzm w Polsce u progu XXI stulecia*, red. T.J. Zieliński, Warszawa 2004, s. 71-81.

³¹ M. Kwiecień, *O wolnych kościołach*, „Chrześcijanin”, 7-8 (1977), s. 5; H. R. Tomaszewski, *Wyznania typu ewangeliczno-baptystycznego wchodzące w skład Zjednoczonego Kościoła Ewangelicznego w latach 1945-1956*, Warszawa 1991, s. 5.; idem, *Baptyści w Polsce w latach 1858-1918*, Warszawa 1993, s. 9 (wstęp autorstwa M. Kwietnia); W. Gajewski, *Dzieje i charakter seminarium pentekostalnego w okresie międzywojennym*, [in:] „Studia Theologica Pentecostalia”, 2:2014, s. 64-65.

³² T.J. Zieliński, *Ewangelikalizm*, [in:] *Encyklopedia PWN. Religia*, red. T. Gadacz, B. Milerski, t. 3, Warszawa 2001, s. 498-501; N. Modnicka, *Małe światy polskiego ewangelikalizmu. Studium z antropologii interpretatywnej*, Łódź 2013, s. 19-20.

Członkowie Kościołów ewangelikalnych często nie utożsamiają się z protestanckimi Kościołami nurtu ewangelickiego i anglikańskiego³³. Wspólnoty ewangelikalne najczęściej mają charakter konserwatywny i fundamentalistyczny. Zalicza się do nich menonitów, baptystów, metodystów³⁴, a także: ewangelicznych chrześcijan, wolnych chrześcijan, uczniów Chrystusa (Kościoły uczniów Chrystusa) i różne nurty pentekostalne (zielonoświątkowcy). Kościoły ewangelikalne posiadają charakterystyczne cechy, odróżniające je od pozostałych denominacji chrześcijańskich, ale utrzymujące w segmencie protestanckim³⁵. Część z nich uznaje wyłącznie świadomie przyjmowany chrzest, który powinien być poprzedzony nawróceniem (*nowe narodziny; born again*)³⁶, a także centralną rolę Chrystusa i krzyża, nadrzędną pozycję Biblii, aktywność misyjną (ewangelizację) i uświęcająca rola Ducha Świętego. Akcent kładziony jest także na charakterystyczny dla protestantyzmu indywidualizm w relacjach z Bogiem (*Christus pro me*) oraz odpowiedzialność każdego wiernego za wspólnotę w ramach kapłaństwa powszechnego. Kościoły ewangelikalne są rozdrobnione, co wynika ze specyficznie pojętej eklezjologii. Niektóre wspólnoty eklezjalne liczą miliony wiernych, inne zaledwie kilkaset, a nawet kilkadziesiąt osób. Pomimo różnicowań istnieje poczucie komunii z innymi Kościołami o podobnym profilu. Prowadzi to do zawiązywania federacji i tworzenia aliansów³⁷. Kościoły ewangelikalne, poza Stanami Zjednoczonymi, stanowiły dotąd mniejszościowe komponenty wchodzące w skład mapy religijnej Europy i świata, jednak obecnie sytuacja ulega zmianie. Największą organizacją, zrzeszającą omawiane Kościoły, jest Światowy Alians Ewangelikalny (*World Evangelical Alliance*)³⁸, zrzeszający 129 krajowych aliansów ewangelicznych, ponad stu organizacji i diakonii. Na stronach internetowych możemy znaleźć informację, że Alians stanowi płaszczyznę jedności gromadzącą około 600 mln wiernych³⁹. Tadeusz Zieliński stwierdza nieco ostrożniej: *Liczbę ewangelikalistów szacuje się na ponad pół miliarda osób*⁴⁰. Należy pamiętać, że część członków zrzeszonych w Aliansie przynależała jednocześnie do innych protestanckich wspólnot eklezjalnych

³³ N. Modnicka, *Małe świąty polskiego ewangelikalizmu*, s. 31

³⁴ Z powodu wejścia w unię z Kościołami luteranckimi i reformowanymi (wspólnota Stołu i Kazalnicy) nie zalicza się ich często do nurtu ewangelikalnego.

³⁵ T.J. Zieliński, *Protestantyzm ewangelikalny. Studium specyfiki religijnej*, Warszawa 2013, s. 13.

³⁶ W. Gajewski, *Kościoły ewangelikalne na Żulawach dziś*, [in:] *Mniejszości narodowe i etniczne na Żulawach*, red. J. Hochleitner, Malbork 2016, s. 206.

³⁷ Por. *Alians Ewangeliczny w RP*, red. W. Dwulat, Warszawa 2009, s. 11.

³⁸ Oficjalna strona internetowa: <http://www.worldea.org/> [dostęp: 15.05.2017].

³⁹ Za: <http://www.worldea.org/whoware/introduction> [dostęp 02.10.2017].

⁴⁰ T.J. Zieliński, *Protestantyzm ewangelikalny...*, s. 10-11.

i aliansów. Stanowić to może problem dla ośrodków badawczych, które w zależności od przyjętej metodologii podawać będą różne dane uwzględniając (bądź nie), wspólnoty ewangelikalne⁴¹. Dynamika rozwoju tego nurtu chrześcijaństwa często wymyka się statystykom⁴².

2. Geografia i demografia protestantyzmu

Andrzej Kobyliński, analizując przemiany w łonie współczesnego chrześcijaństwa, stwierdził: *istnieje poważny problem związany z badaniami demograficznymi i socjologicznymi dotyczącymi religii. Jakie kryteria przynależności konfesyjne uznać za decydujące?*⁴³. Wydaje się, że podstawową musi pozostać autodeklaracja. Należy jednak pamiętać, że we wspólnotach ewangelikalnych występuje znaczna fluktuacja. Mobilność religijna z jednej strony, z drugiej „dublowanie” wiernych należących do różnych tradycji chrześcijańskich (np. w krajach Ameryki Południowej czy Afryki⁴⁴), powoduje określone zamieszanie w demografii. Należy zwrócić uwagę również na inne problemy. Zgodnie z tradycją ewangelikalną wierni to najczęściej osoby ochrzczone, ale Kościoły sprawują opiekę również nad dziećmi i sympatykami, którzy nie przyjęli chrztu. Z tego powodu podaje się liczbę wszystkich, którzy uczestniczą w życiu kongregacji, co nie do końca oddaje specyfikę tych wyznań. Jeszcze innym problemem jest oszacowanie ilości protestantów w Chinach, biorąc pod uwagę brak ścisłych danych na ten temat. Wspominana została również kwestia przynależności określonych denominacji do poszczególnych tradycjorodzin protestanckich. W środowisku naukowym nie ma jednoznacznych kryteriów doboru, co rodzi w konsekwencji brak precyzji. Te i inne problemy stanowią o trudnościach w jednoznacznym prezentowaniu materiału demograficznego.

Do końca XVI wieku protestantyzm obecny był wyłącznie na kontynencie europejskim. Emigracja, dobrowolna lub przymusowa, stała się pierwszą przyczyną rozpowszechnienia się protestantyzmu na świecie. W wieku XVII Kościoły tradycji reformacyjnej przekroczyły ocean i znalazł się na nowo odkrytym kontynencie amerykańskim (podobne zjawisko miało miejsce na przełomie XVIII i XIX wieku w związku z zasiedle-

⁴¹ W kolejnej części tego artykułu zostaną wskazane zarówno rozbieżności, jak też ich konsekwencje.

⁴² T.M. Johnson, *Seven Signposts of Hope and Challenge in Global Christianity*, „Connections” 5/1 (2006), s. 22-23.

⁴³ A. Kobyliński, *Hermeneutyka nieciągłości i pentekostalizacja. Współczesne metamorfozy religii chrześcijańskiej*, „Teologia i Moralność”, 11 (2016), s. 256.

⁴⁴ Przykładem może być sytuacja w Ameryce Południowej. Kościół katolicki doświadcza od kilku dekad poważnych strat na korzyść wspólnot pentekostalnych. Ochrzczeni katolicy, dokonujący konwersji do nowych wspólnot, mogą być liczeni podwójnie, co wynika ze specyfiki eklezjologicznej obu tradycji wyznaniowych.

niem Australii). Emigracja nie była jedynym powodem rozprzestrzeniania się protestantyzmu. Ważnym czynnikiem była kolonizacja. Szczególną rolę odegrały w tym przypadku dwie potęgi morskie – Wielka Brytania i Holandia. Jednak kolonizacja w sposób niewystracający wyjaśnia fenomen rozprzestrzeniania się chrześcijaństwa w Azji i Afryce⁴⁵. Wydaje się, że istotniejszym czynnikiem były misje, których epokę rozpoczęły działania takich postaci, jak William Carey (Indie), Huddson Taylor (*Chiny*) czy David Livingstone (*Afryka*). W wyniku tych wszystkich czynników zróżnicowany protestantyzm europejski został zaimplantowany w nowe środowiska, które okazały się twórcze na tyle, że wykształciły nieznane wcześniej w Europie postacie protestantyzmu⁴⁶.

W roku 2010 na świecie żyło ok. 7 mld ludzi. Liczba chrześcijan wynosiła w przybliżeniu ok. 2 mld 184 mln, co stanowi 31,2% ludności świata⁴⁷. Według PRC nieco ponad połowę światowej liczby chrześcijan stanowią katolicy (ok. 1 mld 94 mln; 50,1%), drugą co do wielkości są protestanckie wspólnoty eklesjalne (800 mln; 36,7%), trzecie środowisko tworzą prawosławni (260 mln; 11,9%), pozostałe denominacje chrześcijańskie lub quasi-chrześcijańskie to 28,4 mln osób (1,3%)⁴⁸. Według Todda Johnsona, wiodącego eksperta w dziedzinie ilościowej analizy danych historycznych chrześcijańskich wspólnot eklesjalnych, protestanci (klasyczni) stanowią populację 381 mln osób. Do tej listy badacz dodaje 81 mln anglikanów oraz 433 mln wiernych Kościołów ewangelikalno-pentekostalnych, co daje łącznie liczbę 895 mln wiernych⁴⁹. Z kolei Mark Noll jest zdania, że protestantów (w tym chrześcijan ewangelicznych) jest obecnie 875 mln⁵⁰. Hans Hildebrand, na podstawie innej specyfikacji protestantyzmu, przedstawia podobne szacunki: protestantów (klasycznych) 342 mln, anglikanów 80 mln, pozostałych (ewangelikalnych - pentekostal-

⁴⁵ C. Prudhomme, *Afryka Subsaharyjska: koniec epoki misyjnej i powstanie państw postkolonialnych*, [in:] *Najnowsza historia Kościoła. Katolicy i Kościoły chrześcijańskie w czasie pontyfikatu Jana Pawła II (1978-2005)*, red. E. Guerriero, M. Implagliazzo, przekł. J. Partyka, Kraków 2006, s. 142-145.

⁴⁶ Doskonały obraz przemian i przeobrażeń, a jednocześnie wyjątkowej kreatywności społeczeństwa amerykańskiego w wymiarze religijnym dają *Tablice Kościołów i wyznań chrześcijańskich* (zasadniczo wyłącznie protestanckich), w: R.C. Walton, J.D. Hannah, S.L. Peterson (red.), *Kościoły Zachodniej. Chrześcijańskie tablice encyklopedyczne*, t. 3, Warszawa 2008, s. 681-699.

⁴⁷ Dane na podstawie: <http://www.pewforum.org/2011/12/19/global-christianity-exec/> [dostęp 02.06.2017].

⁴⁸ <http://www.pewforum.org/2011/12/19/global-christianity-traditions/> [dostęp 02.06.2017].

⁴⁹ T.M. Johnson, *Seven Signposts...*, s. 23. Na marginesie warto przywołać pozostałe dane: 1.129 mln katolików, 220 mln prawosławnych oraz 35 mln pozostałych. Por. T.M. Johnson, G.A. Zurlo, A.W. Hickman, P.F. Crossing, *Christianity 2017: Five Hundred Years of Protestant Christianity*, „International Bulletin of Mission Research” 41 (2017), s. 41-52.

⁵⁰ M. Noll, op. cit., s. 17.

nych) 411 mln, co daje łącznie 833 mln⁵¹. Z obliczeń T. Johnsona i H. Hillerbranda wynika, że protestantyzm trzech pierwszych tradycji stanowi wielkość rzędu 340-440 mln, niemal drugie tyle to protestanci czwartej tradycji. Zauważalna jest przy tym rozpiętość w prezentowanych danych, która wynosi ok. 100 milionów (między 800 mln a 895 mln).

Porównując dane statystyczne chrześcijaństwa sprzed stu lat można dokonać dwóch obserwacji. Po pierwsze globalne proporcje zasadniczo się nie zmieniły. W roku 1910 mieszkańców na 1,8 mld mieszkańców Ziemi chrześcijan było 600 mln, co stanowi 34,8% populacji. Według danych PRC w 2010 r. jest to 31,2%, a zdaniem Todda Johnsona 33,2% populacji⁵². Zauważalny jest nieznaczny spadek udziału chrześcijaństwa w świecie.

Po drugie, badania wykazują, że zmieniły się proporcje obecności chrześcijan na różnych kontynentach. O ile w roku 1910 większość chrześcijan żyła w Europie i Stanach Zjednoczonych, bo aż 95%, o tyle obecnie mieszka tam 76% wyznawców Chrystusa. Natomiast udział populacji chrześcijańskiej na terenie Afryki Subsaharyjskiej wzrósł z 9% w 1910 r. do 63% w 2010. W rejonach Azji i Pacyfiku zmiana nie jest tak znacząca – z 3% do 7%. Tendencje te, dotyczą ogólnie chrześcijaństwa, ale odnoszą się także do protestantyzmu. Mark Noll podaje, że w roku 1910 w Europie i Stanach Zjednoczonych zamieszkiwało 89% całej populacji protestanckiej świata. Przewaga była po stronie Europy (58%). Blisko 50% wszystkich członków Kościołów protestanckich zamieszkiwało cztery państwa: Niemcy, Wielką Brytanię, Holandię i Szwecję. Po stu latach w Europie żyje 12%, a w USA 15% protestantów, pozostałe 73% zamieszkuje pozostałe kontynenty⁵³.

Najwięcej protestantów wciąż mieszka w Stanach Zjednoczonych (159 mln 850 tys.; 57% populacji USA), ale kolejne cztery miejsca zajmują kraje z poza Europy: Nigeria (59 mln 680 tys.; 37,7 % populacji Nigerii), Chiny (58 mln 040 tys.; 4,3%), Brazylia (40 mln 500 tys.; 20,8%), Południowa Afryka 36 mln 550 tys.; 72,9%). Na szóstym miejscu znajduje się Wielka Brytania (33 mln 820 tys.; 54,5%), która nieznacznie wyprzedza Demokratyczną Republikę Konga (31 mln 700 tys.; 48,1%). Odpowiednio od ósmego do dziesiątego miejsca zajmują Niemcy (28 mln 640 tys.; 34,8%), Kenia (24 mln 160 tys.; 59,6%), Indie (18 mln 860 tys.; 1,5%)⁵⁴. Protestantyzm, rozwijając się licznie, coraz bardziej oddala się od swojego północnego (euro-amerykańskiego) zaplecza kulturowego. „Globalna Północ”, jak ją określają badacze, coraz wyraźniej traci, rozwija się natomiast

⁵¹ H.J. Hillerbrand (ed.), *The Encyclopedia of Protestantism*, vol. 4, New York – London 2004, s. 905 (Appendix, Tabele 1).

⁵² T.M. Johnson, K.R. Ross (ed.), *Atlas of Global Christianity*, Edinburgh 2009, s. 6.

⁵³ Por. M. Noll, op. cit., s. 17.

⁵⁴ <http://www.pewforum.org/2011/12/19/global-christianity-traditions/> [dostęp 02.06.2017].

„Globalne Południe”. Obserwowalny jest wzrost liczebny protestanckich wspólnot eklezjalnych w Ameryce Łacińskiej, szczególnie zaś w Azji i Afryce Subsaharyjskiej. Już dziś czterech na dziesięciu protestantów mieszka w Afryce⁵⁵. Doskonałą ilustracją może być Namibia. W roku 1910 mieszkało tam 10 tys. protestantów (5,7% populacji), liczba ta wzrosła w roku 2010 do 1,2 mln, stanowiąc ponad połowę populacji (59,4%)⁵⁶.

Mark Noll stwierdził: „W XXI wieku protestantyzm stał się religią niezachodnią. Podczas, gdy w 1910 r. 79% anglikanów mieszkało w Wielkiej Brytanii (a pozostali głównie w USA i na terenie Imperium brytyjskiego), w 2010 r. aż 59% anglikanów przypadało na Afrykę. Więcej protestantów żyje dziś w Indiach niż w Niemczech czy Wielkiej Brytanii, a ich łączna liczba w tych dwóch ostatnich krajach ledwie dorównuje ich populacji w Brazylii. Zarówno w Chinach, jak i w Nigerii protestantów jest tyłu, co w całej Europie”⁵⁷. Według prognoz w okresie najbliższych czterdziestu lat protestantyzm wciąż ma szansę zachować dynamikę ostatnich czterech dekad. Zespół Todda Johnsona przewiduje, że klasyczne Kościoły protestanckie zanotują dalszy wzrost liczby wiernych, najwyższy na obszarze Azji i Afryki. Szacuje, że w roku 2025 ich liczba przekroczy 626 mln wiernych, a w r. 2050 będzie ich 870 mln⁵⁸. W tym czasie liczba protestantów w Europie i Stanach Zjednoczonych nadal będzie spadać (Johnson przewiduje, że w Europie w roku 2050 protestantów będzie nie więcej niż 10% populacji). Jednocześnie gwałtowny wzrost odnotują ewangelikalne wspólnoty eklezjalne (w tym pentekostalne), osiągając w 2050 r. miliard wiernych⁵⁹.

Zakończenie

Po pięciuset latach od Reformacji Kościoły protestanckie stały się zjawiskiem globalnym. Ostatnie sto lat stały się widownią wielu przemian w łonie tego nurtu chrześcijaństwa, w tym dalszej multiplikacji i jego liczebnego rozwoju. Protestantyzm opuścił miejsce swoich narodzin – cywilizację euro-amerykańską i stał się religią „Globalnego Południa”. Około roku 2040 połowa wszystkich protestantów mieszkać będzie w Afryce. Nie mniej ważną rolę odegra w dalszym rozwoju protestantyzmu Azja. Misje, migracje i globalizacja powodują dalszy rozwój wspólnot eklezjalnych czerpiących z pryncypiów Reformacji. Najżywotniejsze pod tym względem są obecnie wspólnoty należące do tradycji

⁵⁵ T.M. Johnson, G.A. Zurlo, A.W. Hickman, P.F. Crossing, *Christianity 2017...*, s. 44.

⁵⁶ Ibidem, s. 42.

⁵⁷ M. Noll, op. cit., s. 17.

⁵⁸ T.M. Johnson, G.A. Zurlo, A.W. Hickman, P.F. Crossing, *Christianity 2017...*, s. 49.

⁵⁹ Ibidem.

ewangelikalnej, w tym pentekostalne i neo-charyzmatyczne, i to im badacze zapowiadają największy rozwój. Protestantyzm wywiera wpływ na inne Kościoły, w tym katolicyzm. Jednym z efektów jest pojawienie się „katolicyzmu ewangelikalnego” oraz zjawisko pentekostalizacji chrześcijaństwa⁶⁰.

Literatura (wybrane pozycje):

Hillerbrand H.J. (ed.), *The Encyclopedia of Protestantism*, vol. 4, New York – London 2004.

Johnson T.M., *Seven Signposts of Hope and Challenge in Global Christianity*, „Connections” 5/1 (2006).

Johnson T.M., Zurlo G.A., Hickman A.W., Crossing P.F., *Christianity 2017: Five Hundred Years of Protestant Christianity*, „International Bulletin of Mission Research” 41 (2017).

Johnson T.M., Ross K.R. (ed.), *Atlas of Global Christianity*, Edinburgh 2009.

Karski K., *Symbolika. Zarys wiedzy o Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich*, Warszawa 1994.

Noll M.A., *Protestantyzm. Krótkie wprowadzenie*, tłum. M. Potz, Łódź 2017 (tytuł org., *Protestantism: A Very Short Introduction*, Oxford 2011).

Stahl J., *Kościoły reformowane*, [in:] *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S. Koza, Lublin 1996.

Tomaszewski H.R., *Wyznania typu ewangeliczno-baptystycznego wchodzące w skład Zjednoczonego Kościoła Ewangelicznego w latach 1945-1956*, Warszawa 1991.

Zieliński T.J., *Państwowy Kościół Anglii. Studium prawa wyznaniowego*, Warszawa 2016.

Zieliński T.J., *Protestantyzm ewangelikalny. Studium specyfiki religijnej*, Warszawa 2013.

⁶⁰ Por. A. Kobyliński, op. cit., s. 245-246.

Tadeusz Sznajderski

Uniwersytet Gdański

MAXA WEBERA UWAGI O WPLYWIE ETYKI PROTESTANCKIEJ NA KAPITALIZM

Autor analizuje główne dokonania Maxa Webera (1864 - 1920), jednego z założycieli socjologii. Weber badał wpływ protestanckich postaw etycznych na rozwój kapitalizmu. Stwierdził, że protestantyzm dał racjonalne zasady i umożliwił tak szybki rozwój tej formy gospodarowania w Europie Zachodniej. Fundamentem postawy kapitalistycznej były: zasada traktowania pracy jako obowiązku teologicznego, zasada intensywnej pracy dla chwały Bożej (a nie dla zysku), zasada ascezy ograniczającej wykorzystanie zysku wyłącznie dla dalszego rozwoju ekonomicznego (inwestowania, a nie przeznaczania na dobra luksusowe), zasada racjonalnego postępowania w codziennym życiu, zasada wykorzystania czasu na realizację obowiązków. Podstawą szczegółowych postaw życiowych protestanckich kapitalistów był racjonalizm, wykorzystanie rozumu dla realizacji maksymalnych zysków ekonomicznych.

Max Weber's reflections on the influence of the Protestant ethics on capitalism

The author analyses main the main achievements of Max Weber (1864 - 1920), one of the founders of sociology. Weber studied the influence of Protestant ethical attitudes on the growth of capitalism. He stated that Protestantism gave rational principles and enabled such a rapid development of this form of economy in Western Europe. The foundation of the capitalist stance were: the principle of treating work as a theological obligation, the principle of intense work for the glory of God (and not for profit), the principle of asceticism that limits the use of profit solely for further economic development (investment, not luxury), the principle of rational conduct in daily life, the principle of using time to carry out duties. The basis of specific life attitudes of Protestant capitalists was rationalism, namely the use of reason to achieve maximum economic benefits.

Max Weber (1864-1920) jako socjolog religii zajmował się badaniem relacji między religią a życiem gospodarczym. Napisał wielotomowe dzieła o religii: „Gospodarka i społeczeństwo”, „Etyka gospodarcza religii światowych”, tworząc szczegółowe i rozległe analizy dotyczące tego zjawiska nie tylko w Niemczech, Europie, ale nawet na różnych kontynentach. Analizował nie tylko chrześcijaństwo i jego odłamy: kalwinizm, purytaniezizm, pietyzm, anglikaniezizm, ale także buddyzm, islam, hinduizm, judaizm¹. Jednym z jego prac była: „Etyka protestancka a duch kapitalizmu”. Weber zawarł w niej uwagi dotyczące wpływu zasad etyki kalwinizmu na skuteczność realizacji racjonalnie pojmowanego kapitalizmu.

Początkiem badań było stwierdzenie przez autora „Etyki protestanckiej...”, że świat Zachodu we wszystkich przejawach życia zbiorowego, w odróżnieniu od Wschodu, jest racjonalny. „Człowiek żyjący we współczesnym europejskim świecie kultury będzie w nieunikniony i uzasadniony sposób rozważał problemy historii powszechnej z perspektywy pytania: jaki splot okoliczności doprowadził do tego, że właśnie na glebie Zachodu i tylko tu wyrosły zjawiska kulturowe, które – przynajmniej w naszym wyobrażeniu – leżą na linii rozwoju o powszechnym znaczeniu i obowiązywaniu? Tylko na Zachodzie istnieje „nauka” w takim stadium rozwojowym, które powszechnie uznajemy dziś za „obowiązujące”. Wiedza empiryczna, namysł nad problemami świata i życia, filozoficzne, a także – chociaż pełny rozwój teologii systematycznej nastąpił w chrześcijaństwie pod hellenistycznym wpływem (...) – teologiczna mądrość życiowa najgłębszego rodzaju”². Racjonalizm stanowił charakterystyczną cechę społeczeństwa zachodniego i był istotnym elementem wszystkich jego podstruktur: państwa i nauki, administracji i ekonomii, filozofii i zachowań społecznych, kultury, a nawet religii.

Jakkolwiek wiedza empiryczna, rozmyślanie nad problemami świata oraz życia, teologiczna mądrość życiowa były znane w Azji, jednakże nie usystematyzowane były w naukę w rozumieniu Greków. Autor „Etyki protestanckiej...” zauważył, że geometrii hinduskiej brakowało „dowodu”, który był dziełem Hellenów. Wiedza i informacje astronomiczne, występowały w starożytnym Egipcie, Babilonii, Chinach, jednakowoż brakowało im podstaw matematycznych i geometrycznych stworzonych przez Greków. Ostrołuk jako środek dekoracji architektonicznej istniał, według autora „Etyki protestanckiej...”, w innych starożytnych krajach Wschodu, jednakże wszędzie poza Zachodem brak

¹ M. Weber, *Etyka gospodarcza religii światowych*, tłum. T. Zatorski, G. Sowiński, D. Matak, Kraków 2006, s.545 i nn.

² Tenże, *Etyka protestantyzmu, a duch kapitalizmu*, tłum. B. Baran, P. Miziński, Warszawa 2010, s. 5.

było racjonalnego zastosowania gotyckiego łuku po uprzednim wyliczeniu ciężaru stropów i ścian jak budowali je średniowieczni mistrzowie murarscy Europy³.

Machiavelli miał swych poprzedników w Indiach i Chinach. Ale, zdaniem Webera, wszelkim azjatyckim naukom o państwie brakowało całkowicie systematyki typu arystotelesowskiego. Do powstania racjonalnej nauki o prawie brakowało, w innych krajach, ścisłych jurydycznych schematów i form myślenia właściwych prawu rzymskiemu i opartemu na nim prawu zachodniemu. Żadna kultura i kraj nie zna, jak jest to w krajach Zachodu, związania państwowego rozwoju, instytucji i organizacji spełniających funkcje użyteczności publicznej miast do korpusu opartym na zawodowym wyszkoleniu biurokracji, organizacji urzędniczej. Zwłaszcza wykształceni w dziedzinie prawa, handlu, techniki urzędnicy państwowi i samorządowi są „nosicielami najważniejszych codziennych funkcji życia społecznego”⁴.

Grecy jako pierwsi, według Webera, stworzyli mechanikę i fizykę. Hinduskiej wiedzy przyrodniczej, rozwiniętej wyłącznie w zakresie obserwacji, brakowało racjonalnego eksperymentu. Ośrodki przekazywania nauki i wiedzy istniały w krajach Wschodu, ale racjonalne, systematyczne, zawodowe uprawianie wiedzy, racjonalna organizacja instytucji nauki, jaką są od średniowiecza uniwersytety, zwłaszcza w takiej dominującej roli w tworzeniu kultury, są tylko w krajach Zachodu⁵. Weber wyróżniał kapitalizm „nieracjonalny” i kapitalizm „racjonalny”. Ten drugi był „zorientowany na szanse rynkowe, a więc gospodarcze w ścisłym znaczeniu, im bardziej zaś jest racjonalny, tym bardziej zorientowany na masowy zbył i pewność osiągnięcia zysku. Nowoczesny etap rozwoju świata zachodniego, poczynsz od końca średniowiecza, zmierzał w kierunku upowszechniania tego rodzaju kapitalizmu i ugruntowania go jako systemu⁶ (Weber 1923: 125).

Postępy i rozwój racjonalizacji, zdaniem autora „Etyki protestanckiej...”, nie są procesami liniowymi przebiegającymi w sposób regularny. Mają raczej charakter, używając słów Webera, „wahadłowych nawrotów”. Autor „Etyki protestanckiej stworzył koncepcję o ogólnym wszechogarniającym rozwoju racjonalizacji. Śledził jego przejawy, poprzez swą pracę naukową w wielu dziedzinach: w gospodarce, polityce, religii, kulturze, prawie. „Racjonalizacja” to” figura intelektualna” używana przez Webera, stwierdził

³ Tamże, s. 6.

⁴ Tamże, s. 7.

⁵ Tamże, s. 6-11.

⁶ Tenże, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, tłum. D. Lachowska, Warszawa 2002, s. 125.

D. Koesler autor „Weber. Życie i dzieło”⁷. Weber podkreślał, że ilekroć racjonalnie dąży się do kapitalistycznego typu zarobku, tylekroć odpowiednie działanie zorientowane jest na rachunek kapitałowy. Oznacza to, że jest ono podporządkowane wielkości dochodu końcowego, wyliczonego w sposób bilansowy, zastosowanego w tym celu, aby uzyskać zysk⁸. Autor „Etyki protestanckiej...” podkreślał, że do kapitalistycznego zysku dąży się racjonalnie, tzn. całe działanie zorientowane jest na rachunek kapitałowy rozłożony w czasie.

Racjonalny to systematyczny, całościowy, przemyślany sposób życia nastawiony na określony cel. Bóg kalwiński wymagał od swoich wyznawców nie poszczególnych dobrych uczynków, lecz świętości całego życia ułożonego w ciągły system działania⁹. Taki usystematyzowany i etycznie rygorystyczny sposób życia sprawiał, że nabierało ono prawie „charakteru dobrze prowadzonego interesu”¹⁰, zmuszało człowieka do ciągłej samoontroli i samoograniczania.

Funkcjonujący ekonomiczny racjonalizm, uważał autor „Etyki protestanckiej...”, zależy nie tylko od racjonalnego prawa i racjonalnego rachunku ekonomicznego, ale także, a może przede wszystkim od zdolności i dyspozycji ludzi do prowadzenia określonego rodzaju praktyczno-racjonalnego sposobu życia i pracy zawodowej. Tam, gdzie te zdolności i umiejętności, szły w parze z rozwojem kultury życia codziennego, religijnego, a zwłaszcza, co podkreślał Weber, z zasadami etyki protestanckiej, mogły rozwijać się nadzwyczaj szybko. Był to tak zwany „duch kapitalizmu”. Przez „ducha kapitalizmu” Weber rozumiał szczególny sposób kierowania swoim życiem oraz postępowaniem realizowanym w procesie gospodarowania. „Duch kapitalizmu”, zdaniem autora „Etyki protestanckiej...”, to etos gospodarczy, czyli zbiór wartości, przejawiający się w rzeczywistych działaniach ludzkich, którego zasadniczą treścią jest praca, zarobek, własność oraz konsumpcja dóbr materialnych i duchowych¹¹.

Praca według kalwińskich zasad, jest samoistnym, wyznaczonym przez Boga, celem życia człowieka¹². Określenie św. Pawła: „Kto nie pracuje, ten nie je” obowiązuje bezwarunkowo każdego. Niechęć do pracy jest objawem braku łaski. Opatrzność Boża

⁷ D. Koesler, *Weber: życie i dzieło*, tłum. S. Lisiecka, Warszawa 2010, s. 276.

⁸ M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, tłum. J. Prokopiuk, H. Wandowski, Warszawa 1984, s. 78-79.

⁹ Tenże, *Etyka protestancka...*, s. 103.

¹⁰ Tamże, s. 113.

¹¹ R. Bendix, *Max Weber. Portret uczonego*, tłum. K. Jakubowicz, Warszawa 1975, s. 55.

¹² Tamże, s. 52.

przygotowała każdemu człowiekowi pracę, którą należy rozumieć jako podstawowe powołanie na ziemi. Każdy posiada zawód – powołanie, który powinien zaakceptować oraz w którym powinien się realizować. Ten zawód – powołanie, inaczej niż w luteranizmie, nie jest dopustem, któremu człowiek musi się poddać, ale skierowanym do każdego człowieka rozkazem Boga, aby pracował – w ramach swojego zawodu – dla chwały Bożej.

Koncepcja podziału pracy i zawodowej realizacji powołania człowieka była wcześniej rozpatrywana w filozofii św. Tomasza z Akwinu. Z kolei dla Lutra, zaklasyfikowanie ludzi według określonych powołań i zawodów, wynikało z bezpośredniego rezultatu woli Boga, pozostawanie podmiotu ludzkiego w granicach społecznych wyznaczonym w planie boskim – było jego obowiązkiem religijnym. Świat należało zaakceptować takim, jaki jest. Człowiek powinien przyjąć los taki, jaki dał mu Bóg, a więc taką konkretną pracę do wykonania.

Według Webera, opierającego się na zasadach Kalwina (a nawet na poglądach purytanów), specjalizacja zawodowa prowadziła do ilościowego i jakościowego polepszenia rezultatów pracy. Zatem najlepszym rozwiązaniem było posiadanie stałego zawodu-powołania. Tym, czego żąda Bóg, zdaniem autora „Etyki protestanckiej...”, nie jest praca jako taka, ale racjonalne wykonywanie zawodu-powołania przez człowieka. Im praca jest bardziej pożyteczna dla bliźnich, tym jest bardziej miła Bogu. Zasady etyki protestanckiej określają, że najważniejszym, pierwszorzędnym celem ludzkiej pracy jest chwała Boża. Chrześcijanin musi więc pójść za tym wezwaniem. Praca jest wyznaczonym przez kalwińskiego Stwórcę samoistnym celem życia¹³. Człowiek w okresie swego życia może zmieniać wykonywane zawody, pod warunkiem, że zmieniona praca służy z większym pożytkiem bliźnim. Praca, w rozumieniu Webera, jest ascezą życia.

Podmiot ludzki pracuje dla samej pracy, na chwałę Bożą, a nie dla zysku. Wyznawca kalwinizmu zmierza w kierunku religijnego zainteresowania wyłącznie Bogiem (!)¹⁴, nie zaś bliźnimi. Nie Bóg jest dla ludzi, lecz ludzie i wszystko, co jest – funkcjonuje wyłącznie dla Boga. Stworzenie dzieli od Boga, według teologii kalwińskiej, bezdenne przepaść. Zasługuje ono jedynie na wiekiśmą śmierć, o ile surowy Bóg dla chwały swojego majestatu, nie postanowi inaczej. Kalwiński Bóg jest autorem i sprawcą predestynacji. Część ludzi będzie zbawiona, zaś większość będzie potępiona. Zakładanie, że zasługi lub winy ludzi mają wpływ na ostateczny los zbawionych lub potępionych oznaczałoby, że

¹³ Z. Krasnodębski, *M. Weber*, Warszawa 1999, s. 56.

¹⁴ M. Weber, *Etyka protestantyzmu...*, s. 73.

ludzie wywierają wpływ i zmieniają odwieczne - odnośnie predestynacji - decyzje Boga. Bóg działa w sposób wolny i na jego decyzje nawet cała ludzkość nie ma i nie może mieć żadnego wpływu¹⁵.

Stan lęku i poczucie bezradności ludzi, szczególnie świadomość niepewności, co do własnych losów po śmierci, to jak pisał Erich Fromm, sytuacja, której nikt nie potrafił znieść: "Jedyny możliwy sposób ucieczki od tego nieznosnego stanu niepewności i paralizującego uczucia własnej znikomości to rozwój szaleńczej aktywności"¹⁶. Praca dla pracy służąca chwale Bożej. Dobre wyniki ludzkiego wysiłku potwierdzały, że jest się wśród wybranych predestynowanych do zbawienia.

Czas, jaki człowiek otrzymał od Boga, jest niezwykle wartościowym darem. Okres życia ludzkiego jest krótki i cenny. „Czas to pieniądź”¹⁷. Każda stracona godzina, bez pracy, jest stracona dla działania odpoczynek służbie chwały kalwińskiego Boga. Nie odpoczynek i wygoda, ale działanie poprzez pracę służy chwale Bożej. Bierna kontemplacja uprawiana w klasztorach katolickich, zdaniem Webera, jest bezwartościowa, a nawet niegodziwa, zwłaszcza wtedy, gdy się ją realizuje zamiast pracy zawodowej. Marnotrawienie czasu jest ciężkim zaniedbaniem moralnym. Człowiek powinien mieć przygotowany i wyliczony matematycznie czas przeznaczony na różne zajęcia w ciągu dnia i w trakcie całego życia. Jeśli nawet na sen przeznacza więcej czasu, niż np. 8 godzin dziennie, jest to moralnie naganne. Życie towarzyskie, uprawianie gier sportowych, czytanie książek, słuchanie utworów muzycznych jest, zdaniem purytan, których przywołuje Weber w swej „Etyce protestanckiej...”, marnowaniem czasu¹⁸. „Ten, kto traci bezproduktywnie czas warty pięciu szylingów, stracił te pięć szylingów, jakby je wyrzucił do morza. Kto traci pięć szylingów, ten traci nie tylko tę sumę, lecz i wszystko, co mógłby na niej zarobić obracając nią, a to oznacza w przypadku młodego człowieka sumy bardzo znaczne”¹⁹.

Weber przytacza Beniamina Franklina wyznanie wiary Jankesa. Są to kalwińskie i purytańskie zasady pracy i zarabiania pieniędzy: „Pamiętaj, że pieniądź ma naturę polegającą na rozmnażaniu się i tworzeniu nowego. Pieniądź robi pieniądź (...) Pięć szylingów daje sześć, w dalszym obrocie siedem, aż dojdzie do stu funtów. Im więcej jest pieniądza, tym więcej zysku w obrocie, a zysk rośnie coraz szybciej. Kto zabija maciorę,

¹⁵ A.E. McGrath, *Jan Kalwin. Studium kształtowania kultury Zachodu*, tłum. J. Wolak, Warszawa 2009, s. 239-242 i 336-341 oraz B. Cottret, *Kalwin*, tłum. M. Milewska, Warszawa 2000, s. 334-337.

¹⁶ E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, tłum. O. i A. Ziemiłscy, Warszawa 1999, s. 98.

¹⁷ M. Weber, *Etyka protestancka...*, s. 33.

¹⁸ Tamże, s. 34.

¹⁹ Tamże, s. 34.

niszczy całe przysze potomstwo do tysięcznego pokolenia. Kto zabija pięcioszylingówkę, morduje(!) wszystko to, co można by z niej wyprodukować: całe góry funtów szterlingów”²⁰.

Etyka protestancka, dotycząca pracy ludzkiej, zakłada i zobowiązuje, by podmiot ludzki nastawiony był na zarabianie pieniędzy jako na cel swego życia, a nie jako środek do celu, jakim jest zaspakajanie materialnych potrzeb życiowych (zgodnie z doktryną katolicką). Przy tym protestanta dotyczy zasada ascezy życiowej polegająca na tym, że procesowi zarabiania pieniędzy towarzyszy etyczny zakaz ich wydawania tzn. zdobywaniu pieniędzy, coraz większej ilości pieniędzy, towarzyszy postawa unikania ich wydawania na przyjemności, zakup rzeczy zbytecznych i luksusowych²¹.

Pracujący protestant wyrabia w sobie postawę absolutnej i świadomej bezwzględności dążenia do zysku. Praca staje się celem samym w sobie. Pracuje się dla samej pracy, przecież jest ona realizacją chwały Bożej²². Konieczne jest dla niego, nie tylko rozwinięte poczucie odpowiedzialności, lecz także zdeterminowana postawa życiowa i sposób myślenia, że podczas wykonywania pracy nie chodzi o to, by przy maksimum wygody i minimum wysiłku osiągnąć zaplanowany i wyliczony rachunkowo zysk, lecz pracować tak, by praca była celem samym w sobie – powołaniem. Kalwini nie mają pozytywnych rezultatów ze swojego bogactwa, prócz poczucia dobrej realizacji powinności pracy, wykonywania swego powołania, obowiązków zawodowych.

W doktrynie katolickiej zabroniona była lichwa, pożyczanie na procent, nie akceptowana była postawa zarabiania pieniędzy za cel sam w sobie. Św. Tomasz z Akwinu taki proceder dążenia do zysku oceniał jako „*turpido*” (haniebny). W wiekach późniejszych ta krytyczna ocena została złagodzona na tyle, by co najwyżej tolerować etycznie postawę zarabiania wyłącznie dla pomnażania swego majątku. Doktryna luterkańska do wartościowała doczesny wymiar pracy ludzkiej, zaś kalwini usankcjonowali pozytywną oceną moralną pracę zarabiania pieniędzy za cel sam w sobie, a nawet uczynili z tego istotę i centrum swej etyki pracy.

Znakomita większość społeczeństwa nie pracuje w ramach rygorów kalwińskich uznając pracę za cel sam w sobie. Weber zauważył, że: „...katolik (...) jest spokojniejszy, ma mniejszy pęd do zarabiania i dlatego bardziej mu zależy na możliwie zabezpieczonym życiu, choćby z mniejszymi dochodami, niż na niebezpiecznych, podniecających wysił-

²⁰ Tamże, s. 33.

²¹ R. Bendix, *Max Weber...*, s. 60.

²² Z. Krasnodębski, *M. Weber...*, s. 55.

kach, mogących ewentualnie przynieść (...) bogactwa”²³. Dlatego wyznawca kalwinizmu nie będzie dążył do spokojnego zabezpieczania swej przyszłości, ale ciągle porywał się będzie na niebezpieczne kapitałowo przedsięwzięcia mając na celu osiągnięcie maksymalnego zysku. Obowiązek pomnażania kapitału nie był techniką życia, lecz etyką.

W kalwinizmie zasada racjonalności, skrupulatnego przeanalizowania i „przeliczenia” chęci, zamiarów, planów na określone cele życiowe, w tym te dające zysk ekonomiczny pracy, zostaje rozłożona na okres całego życia, a nie tylko pewnego wydarzenia w życiu. Protestant, zdaniem Webera, kładzie nacisk na systematyczność i całość życia. Życie przestaje być sumą doraźnych czynów, staje się systemem, całością.

Literatura

- Bendix R., *Max Weber. Portret uczonego*, tłum. K. Jakubowicz, Warszawa 1975.
- Cottret B., *Kalwin*, tłum. M. Milewska, Warszawa 2000.
- Fromm E., *Ucieczka od wolności*, tłum. O. i A. Ziemilscy, Warszawa 1999.
- Koesler D., *Weber: życie i dzieło*, tłum. S. Lisiecka, Warszawa 2010.
- McGrath A. E., *Jan Kalwin. Studium kształtowania kultury Zachodu*, tłum. J. Wolak, Warszawa 2009.
- Weber M., *Etyka protestantyzmu, a duch kapitalizmu*, tłum. B. Baran, P. Miziński, Warszawa 2010.
- Weber M., *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, tłum. D. Lachowska, Warszawa 2002.
- Weber M., *Etyka gospodarcza religii światowych*, tłum. T. Zatorski, G. Sowiński, D. Matak, Kraków 2006.
- Weber M., *Szkice z socjologii religii*, tłum. J. Prokopiuk, H. Wandowski, Warszawa 1984.

²³ M. Weber, *Etyka protestancka...*, s. 27.

Wiesław Trzeciakowski

SACRUM I SYNKRETYZM RELIGIJNY¹ W TWÓRCZOŚCI NOVALISA

Artykuł dotyczy pojmowania religijności i przedstawienia sacrum w twórczości Novalisa (1772-1801), synkretyzmu religijnego, pojęcia sacrum rozwiniętego w XX wieku przez M. Eliadego. W badaniach tego problemu wzięto pod uwagę najważniejsze teksty Novalisa, prozatorskie i poetyckie (w tym *Hymny do Nocy i Pieśni duchowe*), w tym jego aforyzmy filozoficzne (*Bluethenstaub / Kwietny pył*). Jakkolwiek Novalis wychował się w duchu chrześcijańskim (protestantyzm), akceptował też katolicyzm (idea jedności chrześcijaństwa), darzył kultem Matkę Bożą, to jego koncepcje religijne brały pod uwagę także starożytne misteria (Sais, Izda) oraz gnozę.

This paper concerns insight of religion and presentation of sacrum in writings of Novalis (1772-1801), religious syncretism, idea of sacrum developed in XX century by M. Eliade. In the research of this problem the most important texts of Novalis, prose and poetry (including *The Hymns for the Night and Spiritual Chants*), as well as his philosophical aphorisms (*Bluethenstaub / Flower Dust*) were taken into account. However Novalis was growing up in the Christian spirit (protestantism), he was accepting catholicism (the idea of unity of Christianity), he worshiped The Mother of God, and his religious conceptions took account ancient mysteries (Sais, Isis) and gnosticism.

Motto:

(...) „język nie jest tylko domostwem bytu, lecz także domostwem człowieka, w którym mieszka, urządzi się, spotyka siebie w tym, co odmienne, a także że jednym z najbardziej godnych zamieszkania pomieszczeń tego domu jest pokój poezji, pokój sztuki. Słuchać wszystkiego, co nam coś mówi, i pozwolić sobie to powiedzieć, na tym polega wysokie wymaganie postawione przed każdym człowiekiem. Rozpoznać w nim siebie dla samego

¹ Synkretyzm – filozoficzny lub religijny, połączenie różnych i niejednokrotnie niezgodnych, a niekiedy sprzecznych doktryn w niespójną całość. Synkretyzm to nie to samo co eklektyzm, różnica polega na tym, że synkretyzm nie ma charakteru metodycznego i łączy różnorodne elementy bezkrytycznie, zob. hasło „Synkretyzm” w: *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, oprac. A. Podsiad i Z. Więckowski, Warszawa 1983, s. 379.

siebie to sprawa każdego z nas z osobna. Uczynić to dla wszystkich i to uczynić przekonywująco – oto zadanie filozofii. (H.-G. Gadamer, *Zadanie filozofii* [w:] tegoż, *Dziedzictwo Europy*, Warszawa 1992 s. 109)

I. Inspiracje i kształtowanie się koncepcji miłości jako przewodnika do poznania istoty natury w twórczości Novalisa² (Friedricha von Hardenberga)

1. Sophie

Wstępem do rozważań w tym artykule mogą być słowa Blaise'a Pascala: „Religia chrześcijańska jest jedyną prawdziwą religią, ponieważ tylko ona zdaje sobie sprawę ze sprzeczności tkwiących w człowieku”, a także: „Wszystko mówi o Bogu”, „Wszystko ukrywa Boga”. Paradoksy religii chrześcijańskiej są dla niego sprawdzianem jej prawdziwości³. Studia młodego Friedricha v. Hardenberga na uniwersytetach w Jenie i Lipsku to czas wewnętrznych niepokojów, doświadczeń i poszukiwań. Ostatecznie młody poeta, urodzony w 1772 roku na zamku Oberwiederstedt, ukończył studia (prawo) na uniwersytecie w Wittenberdzie. Latem 1794 r. von Hardenberg powrócił do Weissenfels (Saksonia-Anhalt), a jesienią przygotowywał się do roli aplikanta w urzędzie powiatowym w Tennstedt (Turyngia). W Tennstedt był szczególnie przyjaźnie przyjmowany przez rodzinę Rockenthien. Kapitan von Rockenthien ożenił się z Zofią Wilhelminą von Kuehn, wdową po uprzednim właścicielu majątku (w Grueningen), z którym miała sześcioro dzieci. Z drugim mężem Zofia Wilhelmina powiększyła rodzinę o dalszych czworo. Pociąg przypadła do serca dwunastoletnia Zofia, najmłodsza córka Wilhelminy z pierwszego małżeństwa. Młody baron von Hardenberg zaręczył się z nią w marcu 1795 roku, lecz potajemnie. Pod koniec tego roku dziewczyna ciężko zachorowała, w następnym roku przeżyła kilka operacji w Jenie, a 19 marca 1797 r. zmarła w wieku 15 lat.

Wiersz *Anfang* ⁴(*Początek*) z 1795 r. stanowi bezpośredni wyraz tego, co uczuciowy związek poety z panią von Kuehn zrodził w świadomości Novalisa. Miłość jawi się tutaj jako siła, która człowieka wynosi ponad samego siebie, ponad to, co jednostkowe, jako uniwersalna moc wiodąca wszystko ku Jedni. W miłości człowiek może odnaleźć utraconą jedność z naturą i odkryć istotę swego życia. Po śmierci Zofii Novalis poświęcił się naukom przyrodniczym. Częściowo miało to związek z jego działalnością w Weissen-

² Novalis to pseudonim poety, używany w publikacjach od 1797 roku.

³ M. Tazbir, *Przedmowa*, w: B. Pascal, *Rozprawy i listy*, przekł. T. Boy-Żeleński i M. Tazbir, Warszawa 1962, s. XVIII-XIX.

⁴ Novalis, *Anfang*, [w:] *Novalis Werke*, hsg. und kommentiert von Gerhard Schulz, Studienausgabe, Muenchen 1984, s. 29.

fels przy wydobywaniu salin, a częściowo z filozoficznymi refleksjami na temat natury. Już w Tennstedt intensywnie zajmował się myślą Johanna Gottlieba Fichtego, jego *Nauką o wiedzy* (lub: *Teorią wiedzy*) i słynnym podziałem rzeczywistości na “Ich” (ja) i “Nicht - Ich” (Nie - ja), czyli na subiektywizm i obiektywizm, dwie podstawowe opozycje, których walka a zarazem współistnienie stanowią źródło napięć i sprzeczności⁵.

Alchemia, z którą zetknął się we Freibergu (przybył tu pod koniec 1797 roku), przeżyła już swój schyłek⁶. W jej miejsce zrodziła się chemia, także geologia, górnictwo i farmakologia. Dla Novalisa warstwy Ziemi miały inny sens, oprócz wiedzy o przeszłości; rozumiał je jako zapis i petryfikację czasu, jako znaki, pismo pozostawione na naszej planecie przez moc stwórczą, która stwarzała formy życia. Wędrówka w głąb Ziemi była więc wędrówką ku początkowi, drogą poznania samego siebie. Alchemia była ściśle związana z Wiedzą (gnosis), do której prowadziła droga (na podobieństwo wędrówki) wtajemniczeń, jak w misteriach Eleusis lub Sais. Echa takich zainteresowań i przemyśleń znajdujemy w utworach inicjacyjnych: w *Uczniowie w Sais* (*Die Lehrlinge zu Sais*) oraz w powieści *Henryk von Ofterdingen*, a przede wszystkim w wierszach z okresu pobytu we Freibergu (do maja 1799), z których najciekawszy jest tekst *Poznaj samego siebie* (*Kenne dich selbst*⁷).

Poetycką sławę Novalisa ugruntowały *Hymny do Nocy* (*Hymnen an die Nacht*, *pierwodruk w Athenaeum, 1800 r.*), które są wyrazem nie tylko tęsknoty za śmiercią, lecz objawieniem romantycznie pojmowanej religijności. Znajomość genezy tego utworu jest nieodzownym elementem interpretacji dzieła, uważanego często za wyraz “tęsknoty za śmiercią” lub przeżywania śmierci. Podstawą takiego mniemania jest notatka Novalisa z dnia 13 marca 1797 roku, uczyniona w *Dzienniku* w blisko dwa miesiące po śmierci Zofii: “Wieczorem poszedłem do Zofii. Byłem tam nieopisanie radosny – rozbłąski entuzjazmu – grób był tylko prochem, tam przede mną – stulecia jak chwile – jej bliskość odczuwalna – wydawało mi się, jakby żyła”⁸.

⁵ Zob. J. G. Fichte, *Teoria wiedzy*, Przekład i opracowanie M. J. Siemek, Warszawa 1996, t. 1. Obiektywizm Fichtego rozumiany jako świat zewnętrzny, rzeczowy i nieosobowy.

⁶ C. G. Jung, *Psychologia a Alchemia*, przekład R. Rysza, Warszawa 1999. Zob. rozdział Podstawowe pojęcia alchemiczne, s. 263-279. Strona 278 rys. 122: Dwanaście operacji alchemicznych przedstawionych jako arbor philosophica (drzewo filozoficzne).

⁷ W. Trzeciakowski, *Śpiew odchodzących* (czyli o tym, że literatura nie jest z tego świata), Bydgoszcz 2015. Wiersz Novalisa *Kenne dich selbst* w przekładzie W. Trzeciakowskiego znajduje się w tej książce i w szkicu tegoż autora: *Pośmiertne życie Novalisa* w twórczości Hermanna Hessego (na przykładzie powieści *Gra szklanych paciorków*), s. 38.

⁸ G. Schulz, *Kommentar zum lyrischen Werk*, [w:] *Novalis Werke*, hsg. und kommentiert von Gerhard Schulz, dz.cyt., s. 620.

Właśnie w *Hymnach do Nocy* ujawnił poeta najpełniej ideę transcendencji, możliwość przełamywania ograniczeń ziemskiego bytowania. Śmierć nie oznacza przerażającego końca życia⁹, ale początek nowego i wyższego istnienia. W celu wyrażenia tej myśli Novalis wybrał poetycki obraz Nocy, która skojarzona z pełnią życia, wolnością od zła i przemocy dnia, odpowiada pojęciu hinduskiej Nirwany. Nie chodzi tu o noc w zwykłym sensie czy nawet przenośnym. U Novalisa „Noc” to ukryta za zasłoną tajemnicza istota przyrody, a zarazem jej personifikacja. Aby ożyć dla ducha, trzeba umrzeć dla świata, zgodnie z maksymą Jacoba Boehmego „w samej śmierci rodzi się życie” (*Aurora*). To samo wyraża przypowieść ewangeliczna dotycząca ziarna, które musi obumrzeć w ziemi, aby powrócić do życia i wydać owoc. Nowe życie przyniesione na ziemię przez Jezusa Chrystusa (Syn Niebios) było dla martwej ziemi czymś obcym, słowa iskry padały na jałowy grunt. Zmartwychwstanie Jezusa ogłosiło radośnie zwycięstwo ducha nad materią, śmiercią, światem. Dlatego „śmierć woła na wesele” (*Hymny do Nocy*¹⁰).

Te dwa światy (widzialny i niewidzialny) były niegdyś idealnym „małżeństwem”, harmonią i stanowiły całość, rozerwaną przez zło, którego istoty Novalis nie precyzuje jednoznacznie, choć mieści się ono, jako pojęcie, w gnostyckiej mitologii zła oraz w antycznym micie o złotej epoce ludzkości¹¹. Tak samo jak posłańcy Niebios, których zadaniem jest budzenie dusz z ich nieświadomości, kim są, skąd pochodzą i dokąd idą. Novalis sam uważał się za takiego posłańca, nowego człowieka nadchodzącej epoki Ducha, za rewelatora przynoszącego na ziemię wyższą postać duchowości. Był przeciwny idealizowaniu rzeczywistości. To ideał ma zejść z Niebios i objawić się na ziemi (*Kwietny pył*).

2. Wpływ F. Schleiermachera na Novalisa – *Mowy o religii*

Z domu rodzinnego Novalis wyniósł religijność petystów, związanych z hr. Nikolausem Ludwigiem Zinzendorfem. Pietyzm, ruch wewnątrzprotestancki, pojawił się na przełomie XVII i XVIII wieku, a jego głównym ośrodkiem był uniwersytet w Halle. Pietysci głosili osobistą pobożność i wiarę przeciw doktrynom i instytucjonalizowaniu wiary. Nazwa ruchu religijnego pochodzi od miejscowości Herrnhut (Dom Boży), któ-

⁹ Przerazenie śmiercią i grobem wyraził poeta w wierszu *Klagen eines Jünglings* (Skargi młodzieńca), [w:] *Novalis Werke*, hsg. Und kommentiert von Gerhard Schulz, dz.cyt. ,s. 17.

¹⁰ Novalis, *Hymny do Nocy*, przekład z rękopisu, wprowadzenie i objaśnienia W.Trzeciakowski, Bydgoszcz 2001, s. 59.

¹¹ W.Trzeciakowski, *Złota epoka według Novalisa: wizja nowej ludzkości*, w: *Apokalipsa.Symbolika. Tradycja-Egzegeza*, tom drugi, pod red. K.Korotkicha i J. Ławskiego, Białystok 2007, s. 321-330 (pierwotny druk).

raż tak nazwano po osiedleniu się uciekinierów (Braci Morawskich) w majątku hrabiego, a później przywódcy religijnego tego ruchu. *Mowy o religii* Friedricha Schleiermache-ra poeta przyjął z entuzjazmem i uznał ją za nowy znak czasu. Schleiermacher wystąpił bowiem przeciw ortodoksji religijnej, a przede wszystkim przeciw oświeceniowemu racjonalizmowi. Pogląd Schleiermache-ra na religię można by określić za pomocą terminu zapożyczonego od Rudolfa Otto, jako “ogląd głębi” religii¹². Podobne poglądy w duchu hermeneutyki – w odniesieniu do dialogu religijnego i międzyreligijnego – znalazłem w książce współczesnego filozofa z Torunia, Marka Szulakiewicza, pt. *Religia i czas*: “[...] W tym nieustannym poszukiwaniu i nadziei na prawdę religii, w stałych próbach rozumienia, ujawnia się też w hermeneutyce konieczność ciągłej religijnej czujności i troska o to, aby prawda i dobro nie przemieniły się w nic nie znaczące, przychodzące z zewnątrz, formuły. Hermeneutyka domaga się religii żywej”¹³.

Każdy ma prawo odpowiadać na pytania religijne we własnym imieniu, a nie być niewolnikiem doktryn, podkreśla M. Szulakiewicz. To prawda, ale żeby tak się stało, człowiek nie może znajdować się na zewnątrz religii, jako katechizmowy szkolny wyznawca, albo jako obserwator czy krytyk nieżyjący religijnością, ale musi wejść do środka, inspirowany wołaniem głosu z własnego wnętrza. Bez wiary nie ma zrozumienia, taki człowiek mówiąc o religii, mówi to, co jemu się wydaje, ponieważ sam nie miał wewnętrznego przeżycia religijnego, a zatem nie potrafi skonfrontować wiedzy z zewnątrz z wewnętrznym przeżyciem, by powstało indywidualne własne przekonanie o jej prawdziwości. Widać tutaj ścisły związek wiary i rozumu na tle doświadczeń, które określają czyjeś życie. Pewnego dnia życie słynnego francuskiego matematyka i filozofa Blaise’a Pascala (XVII w.) nieoczekiwanie się zmieniło. Można powiedzieć: nawrócił się, chociaż był chrześcijaninem. Po jego śmierci znaleziono pod podszewką kaftana zaszytą kartkę pergaminu, która tylko w niewielkim stopniu mówi o przyczynie tej zmiany i jest wyjątkowym świadectwem doświadczenia. Oto zapis: „W roku Pańskim 1654 w poniedziałek 23 listopada, w dzień świętego Klemensa (papieża i męczennika, tudzież innych) W wigilię świętego Chryzostoma męczennika, tudzież innych Mniej więcej od godziny dziesiątej i pół wieczorem Do około dwunastej i pół w nocy OGIEŃ”¹⁴. Sam Chrystus wszedł w granice jego wewnętrznego świata nieoczekiwanie i w zaskakujący sposób. Do tego

¹² M. Potępa, *Wprowadzenie do teologii młodego Schleiermache-ra*, [w:] F. D. E. Schleiermacher, *Mowy o religii*, Przekład J. Prokopiuk, Kraków 1995, o oglądzie podstawowym s. 13 – 45.

¹³ M. Szulakiewicz, *Religia i czas*, Toruń 2008 (zob. „Dialog międzyreligijny”, s. 97-99).

¹⁴ F. Mauriac, *Blaise Pascal i jego siostra Jacqueline*, przekł. S. Zgórska, [w:] *Burza cichnie o zmierzchu*, przekł. B. Hłasko, Warszawa 1972, s. 361.

faktu na tej samej karcie Pascal dodał między innymi ważne i zasadnicze dla niego odkrycie, budujące właściwą hierarchię wiary wobec rozumu badawczego, naukowego: Bóg Abrahama, Bóg Izaaka, Bóg Jakuba, a nie filozofów i uczonych.

Powiedział przez to, że Boga nie poznaje się na drodze wiedzy (gnosis), badań naukowych, ale wyłącznie poprzez wiarę, czyli powierzenie siebie Bogu; kto szuka prawdy, ten najpierw musi znaleźć jej źródło, Boga, pozwolić Mu wejść do swego życia, by Go osobiście poznać wewnątrz siebie, przeżyć Go świadomie najpierw w sercu. A zatem odkrycie prawdy nie leży w możliwościach człowieka, „żyjącego w ciemnościach”, to Bóg przychodzi i pozwala odkryć Swe istnienie poprzez odczuwanie miłości, a to oznacza pojawienie się w człowieku wyższej moralności, na tyle, na ile Bóg sam zechce, wedle miary właściwej dla danego człowieka. Tak rodzi się wiara, a człowiek staje wtedy przed koniecznością weryfikacji swego dotychczasowego życia i zmian zgodnie z nową świadomością, którą Pascal tak wyraził: „Pewność, pewność, uczucie, radość, pokój. Bóg Jezusa Chrystusa”.

To, czym zachwycił się Novalis, to z pewnością ezoteryzm, który znajduje się w centrum wypowiedzi teologa F. Schleiermachera o religii. Chodziło o to, że pojęć i obrazów odnoszących się do Boga nie można ustalić raz na zawsze, gdyż człowiek myśli o Bogu w sposób antropomorficzny, gdyż nie może pojąć Ducha niemającego wymiarów, a obecnego równie tajemniczo jako Życie we wszystkim, co stworzył. Schleiermacher odgraniczył religijność od metafizyki i moralności, chcąc pokazać istotę religii, co może być zupełnie niezrozumiałe i błędne, jeśli dla kogoś moralność jest treścią religii, zaś religię nie uważa jedynie za sacrum (świętość) i jego kult. Istnieje ścisła tożsamość Boga z Dziesięciorgiem Przykazań, fundamentem moralności objawionej, jako Jego własne odbicie i dzieło. Mojżesz umiał pisać, znał pismo. Lecz nieprzypadkowo Bóg sam „ognistym palcem” wypisał Dekalog na skale góry Synaj i podał to w postaci tablic Mojżeszowi jako warunki istnienia, błogosławieństwa, życia ludzkości w kręgu Boga i doświadczania Łaski oraz odnawiania życia stworzeń w czasie. A zatem, nie można myśleć tylko strukturalnie, czyli racjonalnie rozбивać religię jak cebulę, rezygnując z pytania o jej prawdziwość i wartość moralną oraz pochodzenie sankcji uświęcającej, jak robią to zwolennicy relatywizmu i materialistycznej oraz ateistycznej koncepcji życia i kultury.

Nie można twierdzić, że wrywanie serca żywej ofierze podczas misteriiów dawnych Azteków po to, by nastąpił wschód słońca, jest czymś faktycznie dobrym i uzasadnionym, a oczywiste bestialstwo traktować jako sacrum (choć Aztekowie tak o tym myśleli), my oceniamy zgodnie z naszą świadomością religijną i moralnością, zaś adekwatne

wejście w tamtą religię i świadomość jest niemożliwe, jak ocenianie z ulicy, kto i co znajduje się w środku domu, na który patrzymy. Ale czy tylko naszą, chrześcijańską? Dotyczy to nie tylko ocen z pozycji wrażliwości moralnej chrześcijaństwa. Rytualnych obrzędów zabijania ludzi u Galów i ich obyczajów druidycznych zakazano w epoce cesarskiej imperium rzymskiego w I w. po Chrystusie¹⁵. Tak samo niedopuszczalny - dla dobra człowieka – i niebezpieczny jest kult satanistyczny, pod jakąkolwiek maską i pozorem sakralności. Nie wolno tego akceptować (a tym bardziej wyznawać), jeżeli człowiek właściwie rozumie własne dobro i wartość oraz cel swego życia. Bóg, którego wyznaje chrześcijanin, jest Miłością i Jednością w Trójcy Świętej (wszystko wychodzi od Boga Ojca, co czyni Ojciec, robi zarazem Syn Boży oraz Duch Święty, hipostazy Istoty tego samego Boga, dlatego w Trójcy nie ma sprzeczności, a jest tylko jedna wola i zawsze ten sam Duch). Ten Bóg, objawiony Abrahamowi, jego synom, a potem Mojżeszowi, jest jedynym Bogiem Stwórcą i nie ma innego, zaś Pismo Święte mówi w wielu miejscach o złych i zwodniczych demonach podszywających się pod bóstwo, lub o idolach czczonych przez ludzi jako bóstwa lub świętości (np. planeta, Słońce, Księżyc, krowa, byk, wąż, symbol w kamieniu lub drewnie, meteoryt).

3. Skutki przyjęcia wyizolowanego sacrum jako istoty religii

W każdej religii to, co święte (sacrum) pozostaje tajemnicą i jest ukryte przed profanami. Dla F. Schleiermachera religia jest zmysłem wewnętrznym duszy ludzkiej i upodobaniem do nieskończoności. Można to uważać za bardzo ogólną definicję religii, według tego niemieckiego teologa i filozofa. Ezoteryzm Schleiermachera odróżnia to, co istotne w religii, i to, co nieistotne. Istotna dla niego jest treść, zaś wszechświat pozostaje w ciągłej aktywności i objawia się nam w każdej chwili. To zaś, co chce głębiej wniknąć w naturę i substancję całości, nie jest już religią (ale mitologią)¹⁶. Wyodrębnienie sacrum jako istoty religii, niekoniecznie osobowego Boga, z odrzuceniem moralności niezależnej od ludzi (ale dla ludzi), otworzyło drogę do relatywizmu, który korzystając z niejasności tak przedstawionego sacrum zrównywał np. powszechny w starożytności (Bliski Wschód, Kreta) kult byka (Apis) i krowy (Izyda), zwykle połączony z krwawymi ofiarami z ludzi i zwierząt, z Ofiarą i Tajemnicą Krzyża Jezusa z Nazaretu, która to jest ostatecznym przewartościowaniem i zakończeniem wszelkich dotychczasowych ofiar prześlągalnych, usprawiedliwiających ludzkie winy będące następstwem grzechu pierworodnego.

¹⁵ P.-M. Duval, *Życie codzienne w Galii w okresie pokoju rzymskiego I-III wiek n.e.*, przekład E. Bąkowska, Warszawa 1967, s. 258.

¹⁶ F. D. E. Schleiermacher, *Mowy o religii*, Przekład J. Prokopiuk, Kraków 1995, s. 74-77.

O takim sacrum (świętość) wyizolowanym z kultur ziemskich i dziejów religii traktują także prace Mircei Eliadego¹⁷. By dać wszelkim wierzeniom i rytuałom równą szansę, umożliwiającą dialog, Eliade posłużył się metodą fenomenologii. Nie zastanawia się, które z nich są szkodliwe, czy pożyteczne, prawdziwe bądź fałszywe. Liczy się tylko fakt, że coś jest dla ludzi różnych miejsc i kultur Ziemi świętością, sacrum. Do jednego mianownika sprowadził on kultury słońca u Eskimosów i Pigmejów, w dawnym Egipcie i w wierzeniach Azteków lub Majów, kultury i wierzenia społeczeństw archaicznych, i tych współczesnych. Niektórzy (zwolennicy) widzą w takim relatywistycznym ujęciu istoty religii i metodzie badawczej klimat tolerancji wobec wszelkich wyznań wiary oraz niszczenie barier europocentryzmu (chodzi pod tym pojęciem oczywiście o chrześcijaństwo, dop. W.Trz)¹⁸. I właśnie na tym polega główny błąd metody M. Eliadego.

Idąc za ideą ezoteryzmu religijnego, Novalis wskazywał, podobnie jak F. Schlegel, na historyczność i przemijanie form danej religii, natomiast niezmienna pozostaje jej istota (sacrum). To samo mówią obrazy malarza niemieckiego romantyzmu Caspara Davida Friedricha (1774-1840), pokazujące ruiny średniowiecznych klasztorów i katedr, cmentarzy, jako symbol śmierci i oczekiwanie na nową formę tej samej treści religijnej, którą widać na obrazie *Vision der christlichen Kirche*, w postaci katedry gotyckiego zstępującej z Nieba¹⁹.

Uniwersalizm romantyczny Novalisa wyraża rozprawka *Christenheit oder Europa* (Chrześcijaństwo albo Europa²⁰), w której autor ubolewa nad podziałem chrześcijaństwa, choć rozumie powody wystąpienia M. Lutra. Uważa jednak, że kościół protestancki zatracił ideę powszechności, przez co stał się historycznym odłamem. Luter nie poszedł za przykładem św. Franciszka z Asyżu, który nie dzielił Kościoła, ale odkrył na nowo jego istotę i misję miłości, zwłaszcza wobec biedaków wydziedziczonych i prześladowanych

¹⁷ M.Eliade, *Traktat o historii religii*, przekład J.Wierusz-Kowalski, wstęp L. Kołakowski, posłowie S.Tokarski, Łódź 1993; Tenże, *Sacrum. Mit. Historia*, przekład A. Tatarkiewicz, wybór i wstęp M. Czerwiński, Warszawa 1970; Tenże: *Religia, literatura i komunizm. Dziennik emigranta*, przekł. A. Zagajewski, Londyn, 1990.

¹⁸ S. Tokarski, *Posłowie*, [w:] M. Eliade, *Traktat o historii religii*, dz.cyt., s. 496-497, 502-506.

¹⁹ W.Schmied, *Caspar David Friedrich*, Koeln 1992, s. 65-66 (album). Tenże, *Caspar David Friedrich. Zyklus, Zeit und Ewigkeit*, Prestel Verlag 1999, zob. obraz *Wizja kościoła chrześcijańskiego*, s. 93. Katedra gotycka jest symbolem wiecznego Kościoła Chrystusa.

²⁰ „Albo” (lub „czy”) nie oznacza wykluczenia: że albo chrześcijaństwo, albo Europa. „Oder” należy tu rozumieć jako „czyli”, a więc „Chrześcijaństwo czyli Europa”. W epokach baroku i oświecenia słowo „albo” często pojawia się w tytułach książek, wierszy i powieści, po nim następuje rozwinięcie, np. „Rytmy albo wiersze polskie” M. Sępa-Szarzyńskiego. Novalis postulował powrót do jednego Kościoła chrześcijańskiego w Europie, jak było w epoce średniowiecza, aż do wystąpienia M. Lutra w 1517 roku. Dla idei uniwersalizmu potrafił wznieść się ponad własne wyznanie (protestantyzm).

przez chciwość i egoizm panujących i posiadających. Pokazał cały świat stworzony i relacje międzyludzkie w sposób ewangeliczny, braterski (ludzie, zwierzęta i rośliny a nawet deszcz jako nasi bracia, dzieci tego samego Ojca), tak jak rozumie to miłość Boża. Św. Franciszek zwalczał żarliwą pokorą i miłością chrześcijańską groźną ówczesną herezję manichejską (średniowieczni katarzy, albigensi), która przyciągała głównie biedotę (ale także możnych świeckich, nawet biskupów katolickich) tym, że wyjaśniała im sugestywnie źródło zła, ich nędzy społecznej i nieszczęść życia, gdyż za stwórcę i pana tego świata (także w sensie kosmicznym) uważała szatana, stąd wszelka cielesność, dobra ziemskie, nawet płęć i rodzenie dzieci uważała za grzech i zło²¹. Z tą odradzającą się w historii po dziś dzień herezją walczył między innymi św. Augustyn (żył w latach 354-430 po Chr.), który przed swoim nawróceniem w młodości uległ wpływom manicheizmu, a nawet pogańskiej astrologii²².

Novalis nie krył sympatii do katolicyzmu i darzył kultem Matkę Chrystusa (prawdopodobnie z powodów osobistych, jest ślad takiego wydarzenia w jednej z pieśni duchowych). Uniwersalizm Novalisa, czy jak go nazywał: „magiczny idealizm”, jedno- czył w sobie świat duchowy i fizyczny, przy czym słowo posiadało w tym kosmosie moc otwierającą wszystkie sezamy, mogło przeistaczać świat według swej woli i wizji. Rzeczywistość spoza świata objawia się przez słowo i w słowie, to znaczy w języku, ale język wyraża tylko to, co daje się sformułować w pojęcie lub obraz słowny. Istnieje przecież rzeczywistość niewypowiedziana i Novalis dobrze o tym wiedział, dlatego skończoność języka, narzędzia wyrażania duszy, pokonać musi metafora, symbol, myślenie baśniowe, czyli „cudowność”, albo inaczej magiczny idealizm.

II. Cel synkretyzmu religijnego w twórczości Novalisa – poezja jako magiczny idealizm

1. Poezja jako śpiew duszy

Kim jest poeta? Za kogo się on uważa? To jest bardzo ważne pytanie dla zrozumienia twórczości Novalisa. Poezja, w romantycznym rozumieniu, ma źródło w pozarozumowej (pozaracjonalnej) sferze człowieka (co nie znaczy, że jest sprzeczna z rozumem), wypływa z ducha całego uniwersum, które według romantyków jest identyczne z duchem

²¹ E.L.Mascall, *Chrześcijańska koncepcja człowieka i wszechświata*, przeł. H.Bednarek i S. Zalewski, Warszawa 1986, s. 166-167. Autor uważa manicheizm za jedną z najbardziej niebezpiecznych herezji religijnych. Zob. też K. Rudolph, *Gnoza. Istota i historia późno antycznej formacji religijnej*, przekł. G.Sowiński, Kraków 1995, Roz. Dzieje, Manicheizm, s. 287-310.

²² Św. Augustyn, *Wyznania*, przekład, wstęp i oprac. Kalendarium Z. Kubiak, Kraków 1994, s. 142-143.

jednostki. A zatem duch ludzki może objawiać ducha uniwersum, przez duchowość człowieka przejawia się boskość i wewnętrzna treść wszechświata (to także pogląd F. Schlegelera).

Poeta jest postacią wyższego świata i wyższego człowieka, potrafi rozszyfrować znaki i sygnały uniwersum (kosmosu). Wszystko w przyrodzie jest uduchowione i mówi do nas dzięki miłości, która prowadzi do idealnego porządku i do punktu wyjściowego ludzkości. Według F. Schlegla „dusza rozumie płacz słowika i uśmiech niemowlęcia”²³, rozumie też to, co objawia się w tajemnicach kwiatów lub gwiazd, jednym słowem pojmuje pierwotny śpiew przyrody, widzi pod powłoką natury patrzącego na nią ducha. Język i muzyka to klucze do wnętrza uniwersum. Friedrich Schlegel traktował całe życie jak “pismo”, a przyrodę jak tablice dane człowiekowi przez ducha. To samo stwierdza Novalis w epickim utworze *Uczniowie w Sais*, zaraz na początku tego traktatu o naturze i misterium poznania boskich tajemnic (zob. baśń o Hiacyncie)²⁴.

Schlegel uważał literę za zakłętę w nią ducha, który uwalnia się podczas czytania. Mówił nawet o wszechmocy litery, o jej magicznych właściwościach oddziaływania na czytającego, prawdopodobnie pod wpływem gnozy żydowskiej i gnostycyzmu. Język zaś pojmował on jako łącznik i sposób scalania elementów w całość, po to, by mogła się objawić jedna mowa całej przyrody – o niej to pisał Novalis w swej powieści *Henryk von Ofterdingen*, w obrazie zwierząt, drzew, skał porozumiewających się z człowiekiem. Taka sama duchowa więź istnieje między zwierzętami i roślinami, a Hiacyntem w baśni umieszczonej w *Ucniach w Sais*.

2. Istota jedności przyrody. Na przykładzie poglądów Gustava Fechnera

Uzasadnienia duchowej jedności przyrody, która odchodzi od antropocentryzmu przypisującego świadomość i duchowość tylko człowiekowi w hierarchii form przyrody, podjął się Gustav Fechner, europejskiej rangi niemiecki fizyk, przyrodznawca i filozof przyrody z 1 poł. XIX wieku, zafascynowany koncepcjami Lorenca Okena (podręcznik filozofii przyrody wydany w latach 1809-1811), w których tysiące szczegółów wziętych z nauk przyrodniczych grupowało się i jednoczyło pod pewnym kątem widzenia. Oken

²³ F. von Schlegel, *Gespraech ueber Poesie*, [w:] Tenze, *Werke in zwei Baenden*, Bd.2, s.142-143.

²⁴ Novalis, *Die Lehrlinge zu Sais*, [w:] G. Schulz, *Novalis Werke*, dz. cyt., s. 108. Sais to miejsce kultu Izdy i Ozyrysa w starożytnym Egipcie. Misteriami w Sais interesował się m.in. F. Schiller, zob. jego wiersz: *Das verschleierte Bild zu Sais (Przed posągiem w Sais)*, przekład Z. Bieńkowski, [w:] Fryderyk Schiller : *Dzieła wybrane*, Warszawa 1985, s. 39 – 42. Tytuł przekładu Bieńkowskiego nie jest zgodny z tytułem oryginału, który brzmi po polsku: *Zastłonięty obraz w Sais*. Dotyczy posagu Izdy, odkrytej woalem, pod którym ukrywa się tajemnicza istota.

widział w człowieku syntezę wszystkich poszczególnych zmysłów i narządów przyrody. Dzięki Okenowi i F. Schellingowi Fechner ujrzał świat żywy, a nie martwy (materia nie ma w sobie życia, czyli ducha), i co ważne, ujrzał w nim istotę duchową, jako ożywiającą samoistną świadomość, od której zależą formy materialne, ich trwanie i miejsce w hierarchii systemu życia.

Rozmyślając nad stosunkiem między życiem jednostkowym a całością wszechświata, Fechner doszedł do własnego poglądu na istotę świadomości (w książeczce *Ueber das Leben nach dem Tode* sprzed 1836 roku, napisanej pod nazwiskiem Dr. Mises'a). Wyraził w niej przekonanie, że dusza jest nieśmiertelna, a świadomość nie jest tylko właściwością poszczególnych ludzi, lecz powszechną właściwością całej przyrody. Wbrew materialistycznym koncepcjom życia, uznał uduchowanie przyrody za przyczynę życia ożywionego na różnych poziomach i w różnych formach organizacji materialnej. Badał dokładnie rośliny i starał się dowieść, że nie tylko zwierzęta, ale także rośliny obdarzone są duszą. W książce *Nanna oder ueber dass Seelenleben der Pflanzen* (1848, Lipsk), w formie baśni i alegorii pokazał, że rośliny to uduchowione (a przez to świadome swego istnienia i czujące) istoty jako części życia przyrody, że posiadają one własne dusze. Zdaniem Fechnera błąd w naszym myśleniu o zwierzętach i roślinach polega na tym, że odrzucamy myśl, że inna forma istnienia, niższa niż człowiek, jak np. roślina, może także mieć duszę w innej postaci materialnej organizacji życia. Czy tylko dotyczy to roślin? Są przecież teorie ewolucji negujące samoistną duszę człowieka, akceptujące co najwyżej psychikę jako nadbudowę zależną od organizmu i aktywności mózgu.

Do tego wszystkiego, roślinom brak centralnego układu nerwowego, jaki mają ludzie i zwierzęta, a z takim układem nerwowym kojarzy się z reguły życie duchowe, jako ośrodkiem jedności wszystkich części organizmu. Tymczasem według Fechnera rośliny są innym uorganizowaniem formy żywej, posiadają narządy i świadomość właściwe potrzebom życiowym roślin. Fechner pyta: a kto nam powiedział, że świadomość musi być przywiązana do systemu nerwowego? Skrzypce, fortepiany wydają dźwięki przy pomocy strun, milkną, gdy usuniemy struny. Ale nie wynika z tego wcale, że nie można zbudować instrumentu bez strun! Flety czy trąby nie posiadają strun, a przecież wydają dźwięki. Po prostu ich budowa i warunki wywoływania dźwięku są inne²⁵.

Przyjęcie duszy roślinnej zmienia cały nasz pogląd na przyrodę, dostrzeganie świadomości w przyrodzie poszerza się, a tak rozumiana świadomość staje się wewnątrz-

²⁵ K. Lasswitz, *Gustaw Teodor Fechner*, z drugiego wydania przełożyła dr R. Maliniak, Warszawa 1903, s. 62-79.

nym łącznikiem w tym niewyobrażalnym systemie naczyń połączonych, jakim jest przyroda, jednoczącym od środka wszystkie stworzenia żyjące na ziemi, w całej różnorodności ich form i na wszystkich poziomach tej świadomości. Ogromną pomocą i inspiracją w zrozumieniu struktur uduchowienia (i świadomości) życia przyrody była dla Fechnera Zend Avesta²⁶.

3. “U starożytnych religia była bez wątpienia tym, czym u nas być powinna – poezją praktyczną.” (Novalis, *Das theoretische Werk*)

Poznanie i droga do istoty natury to wędrówka, punktem wyjścia jest czas historyczny, który przemienia się w czas ahistoryczny, mityczny. Przede wszystkim widać taką myśl w traktacie o naturze *Uczniowie w Sais*, w wierszach z okresu pobytu we Freiburgu (np. *Poznaj samego siebie*) i w powieści *Henryk von Ofterdingen*, w której wędrówka bohatera, po części rzeczywista (czas historyczny: średniowiecze, okres wojen krzyżowych), po części nierzeczywista (czas mityczny, baśniowy), pomieszana jest z wydarzeniami realistycznymi (matka, kupcy, droga do Augsburga) i symbolicznymi, tak że trudno niekiedy oddzielić te dwa światy, które współistnieją ze sobą jako całość. Jednak u Novalisa dostrzegamy prymat duchowości i cudowności (baśniowość, mitologia, warunek poetyckości), symboliki i alegorii nad rzeczywistością, która dla poety jest tylko pretekstem do snucia opowieści lub wykładania poglądów. Czytelnikowi trudno ustalić czas akcji powieści, ślady epoki są nikłe, jakby mało ważne w porównaniu z duchowym rozwojem wydarzeń, z płaszczyzną, gdzie toczy się prawdziwe życie, zaledwie odbite w tym świecie, objawione faktami, które niewiele mówią i nie mają głębi w porównaniu z tamtym światem przyczyn. Musi zaistnieć wzajemne objaśnienie się tych dwóch światów, by coś co widzimy, stało się zrozumiałe.

W *Ucniach w Sais* Novalis przytacza baśń (pierwowzoru tej baśni należy szukać w starożytnym Egipcie) o chłopcu Hiacyncie, ukochanym Apollina, który – w prawdziwym micie – poniósł śmierć z ręki zazdrosnego boga, a z krwi zabitego wyrósł hiacynt o kolorze ciemnoniebieskim. Natomiast zakochany w tajemnicy istnienia Hiacynt Novalisa dostąpił wtajemniczenia – po długiej wędrówce dotarł do istoty natury (Izyda) i ujrzał ją we śnie, nagą, bez zasłony. Mówi o tym znany wiersz Friedricha Schillera *Das verschleierte Bild zu Sais (Przed posągami w Sais)*²⁷. A także znane dzieło epickie Lucju-

²⁶ Święta natchniona księga zawierająca teksty religijne wyznawców mazdaizmu i zoroastryzmu. Fragmenty staroirańskich przekazów, których początki mogą sięgać II tysiąclecia przed Chr.

²⁷ Tytuł polski pochodzi od tłumacza wiersza, Z. Bieńkowskiego. W oryginale mowa o zasłoniętym obrazie (wizerunku) w Sais, chodzi o Izydę, bóstwo Egiptu, matkę Ozyrysa. Tekst wiersza [w:] F. Schiller, *Dzieła wybrane*, wybór i wstęp S. H. Kaszyński, Warszawa 1985, s. 39-42.

sza Apulejusza (II w. po Chr.) *Metamorfozy czyli złoty osioł*, rzymskiego pisarza, filozofa i maga, retora i zbieracza wszelkich cudowności²⁸. Novalis już w gimnazjum wyróżniał się dobrą znajomością łaciny i literatury antycznej. Powieść Apulejusza to historia przygód młodego Lucjusza z Koryntu, który podróżuje do słynącej z czarów helleńskiej Tesalii, by poznać tajniki magii. Przez pomyłkę zostaje zamieniony w osła, zachowując jednak ludzką osobowość. Przez cały czas zmiennego losu poszukuje róż, których zjedzenie przywraca postać człowieka. W końcu udaje mu się to dzięki bogini Izydzie. Z wdzięczności staje się jej wiernym wyznawcą, a ostatnia księga utworu zawiera opis misterium na jej cześć. Ważnym momentem utworu jest baśń o Amorze i Psyche, którą w podejrzanej gospodarce opowiada porwanej dla okupu dziewczynie stara służąca. Opowieść ta dowodzi, że po łzach i nieszczęściu przychodzi czas na radość. Alegoryczne znaczenie baśni przyjęli dawni humaniści włoscy, przekonani, że Apulejusz, zwolennik Platona²⁹, przedstawił w ten sposób dzieje duszy ludzkiej (Psyche), która osiąga zbawienie przez miłość (Amor).

Błękitny Kwiat z powieści poetyckiej *Henryk von Ofterdingen*, symbol romantyczności, poezji, filozofii, wiedzy tajemnej, wyrasta wraz z dwoma innymi kwiatami o innych kolorach z cielska kosmicznego węża Ouroborosa. To nie jest droga wiary, czyli zawierzenia siebie Bogu i współdziałanie z Nim, ale pogański klucz wiedzy (gnosis) do władzy nad materialnym kosmosem, do tajemnic pogańskich magów i kapłanów. Opis tego Kwiatu znajduje się w powieści *Heinrich von Ofterdingen* (roz.1)³⁰, wzorowany na

²⁸ *Apulejusza Madaureńczyka Metamorfozy albo Złoty Osioł*, przełożył z oryginału łacińskiego Edwin Jędrkiewicz, rzecz o Apulejuszu napisał Jan Paradowski, Lwów, nr egzemplarza 1517 (odbito 2000 egz. od 1 do 2000). Apulejusz urodził się za panowania cesarza Hadriana w miejscowości Madaura w Afryce Północnej, wówczas prowincji imperium rzymskiego. Nie wiadomo jak miał na imię, przypisano mu imię Lucjusz - to może mieć związek z tym, że ta powieść jest plagiatem dzieła pewnego Greka, Lukiosa z Patrai, Lucjusz to też imię bohatera powieści, który snuje opowieść w pierwszej osobie. Apulejusz był raczej zabobonny niż religijny w naszym rozumieniu, oddawał cześć wszelkim świętościom i nie tolerował ateizmu. „I jako rzekłem, wielorakie świętości, przemnogie obrzędy, rozmaite ceremonie, w poszukiwaniu prawdy i z powinności wobec bogów, poznałem”. Niewątpliwie był magiem. Należał już przed 30 rokiem życia do wtajemniczonych, do kapłanów z ogoloną głową (członek Kolegium Pastoforów w Rzymie, kult Izydy), woził ze sobą tajemniczy przedmiot, ukrywany i niewymieniany przed ludźmi, by nie dopuścić do profanacji. Jan Paradowski pisze we wstępie polskiego przekładu powieści Apulejusza, że łacińskie *Metamorfozy* są plagiatem, Apulejusz wykorzystał dzieło greckiego autora Lukiosa z Patrai, a oryginalny utwór znalazł w jednej z księgarni w Kartaginie. Jedyne 11 Księga jest autorstwa Apulejusza, w całości, zob. Wstęp, s. XXVI-XXVII.

²⁹ Którego zresztą dobrze nie rozumiał, a wykład Apulejusza o Platonie poddał krytyce Tadeusz Sinko w rozprawie: *De Apulei et Albini doctrinae Platonicae adumbratione*, Cracoviae 1905.

³⁰ Novalis, *Heinrich von Ofterdingen*, [w:] Novalis Werke (G. Schulz), dz.cyt., Erstes Kapitel, s. 131. Kwiat Novalisa miał też późniejszy związek z niektórymi symbolami duchowymi u St. Przybyszewskiego, T. Micińskiego, u malarzy (np. O. Runge, W. Weiss, E. Munch). Zob. E. Boniecki, *Sen błękitnym kwiecie* [w:] *Twórczość*, listopad 2001 (nr 11), s. 75 – 81. Autor tego szkicu uważa

rysunkach znajdujących się w księgach alchemicznych, które Novalis przeglądał między innymi we Freibergu. Wąż kosmiczny posiada Wiedzę. Tej kwestii Novalis nie rozwija i nie pokazuje Węża jako upadłego archaniola Lucyfera – a to on, jako Świetlisty, miał władzę nad jedną trzecią kosmosu, zanim stał się szatanem, ojcem zła, wiecznym Odwróconym i Sprzeciwiającym się woli Boga (Ewangelia pokazuje strąconego z Nieba smoka ognistego, mówił o tym Jezus Chrystus, widział strącenie szatana na ziemię pod postacią ognistego smoka, który „ogonem zmiata jedną trzecią gwiazd”). Bez miłości nie ma doskonałości, ani twórczości, sama Wiedza we władaniu pychy i nienawiści może budować sztuczny lub urojony świat, nie ma świadomości moralnej w sobie, gdyż źródłem moralności i dobra jest tylko Bóg, który jest Miłością.

W mitologii greckiej poeta widział całościowy świat idealny, w którym natura była uduchowiona, dlatego człowiek rozumiał rzeki, zwierzęta, drzewa, wszystko było przepojone jedną mową i jedną duszą świata³¹. Zgrzyt w tej harmonii wdarł się nie wiadomo skąd i dlaczego, według Novalisa (*Hymny do Nocy*). Ludzie zostali sami na ziemi, a bogowie ukryli się za zasłoną Nocy. Świat stał się grobowcem. „Człowiek się przemienił w potworną larwę”³².

Powrót do szczęśliwej Złotej Epoki jest możliwy według Novalisa na drodze syntezy religii i wiedzy duchowej od pogańskiego antyku po chrześcijaństwo, mitów, gnozy, misteriiów, baśni, wydarzeń historycznych, przez łączenie ze sobą przeciwieństw metodą alchemii, aby poznać ducha Historii³³. Taka koncepcja wynikała z przekonania, że pierwotna jedność i całość rozpadła się pod wpływem „zgrzytu” (niezdefiniowana i niewskazana przyczyna zła, jako dysharmonia) na fragmenty, jak rozbity gliniany dzban. I trzeba to z powrotem złożyć w całość, czyli dokonać syntezy wszystkich elementów. Ale żeby to się udało, trzeba mieć przewodnika i nić Ariadny. Nicią przewodnią dla Novalisa była wszelka cudowność, poetyckość i sacrum jako przejawy duchowej istoty wszechrzeczy. Posiadanie takiej wiedzy i duchowej władzy Novalis nazwał „magicznym idealizmem”, uważał się za

powieść Henryk von *Ofterdingen* za eklektyczną (s. 80), tymczasem jest to powieść synkretyczna, w sensie kompozycji materiału (proza, poezja), a także pod względem idei religijnych. Zob. także polski najnowszy przekład tej powieści z 2003 r.: Novalis (Friedrich von Hardenberg), *Henryk von Ofterdingen*, przełożyli i opracowali E.Szymani i W.Kunicki, Wrocław 2003.

³¹ W.Markowska, *Mity greckie*, Książka i Wiedza (brak roku wydania).

³² Novalis, *Hymny do Nocy*, Przekład, wprowadzenie i objaśnienia W.Trzeciakowski, Bydgoszcz 2001, s. 47. Ilustracje J.Senska.

³³ W.Trzeciakowski, *Złota Epoka jako temat eschatologiczny w pismach Novalisa*, [w:] Apokalipsa. Symbolika-Tradycja-Egzegeza, dz.cyt., s. 321-330; Tenże, *Dwie wizje nowej ludzkości: Przedświt Zygmunta Krasińskiego i Hymny do Nocy Novalisa*, [w:] Filo-Sofija (Rocznik Komisji Filozoficznej Bydgoskiego Towarzystwa Naukowego), Rok VI, nr 1(6), Bydgoszcz 2006, s. 71-90.

proroka nowej poezji-filozofii (określał się mianem „Dichterphilosoph, czyli poetofilozof”) i objawiciela nowej epoki Ducha, wychodząc z widzialnej i rozproszonej jak pył ziemskiej Historii, aby dążyć przez sfery astralne, ku Całości i zarazem Istoty wszechrzeczy³⁴.

³⁴ Charakterystyczne, że w tym dążeniu i duchowej wędrówce nie widać u Novalisa współdziałania i pomocy Boga, bez którego nie jest możliwe zbawienia człowieka, ani dobro, a Bóg w takim ujęciu zachowuje się biernie, jak Bóg gnostycki, Nieznany, Pozaświatowy, wysyłający na ziemię posłańców, by obudzić uśpione w prochu ziemskim dusze. Za jednego z takich posłańców uważał się Novalis. To wynika z koncepcji późnoantycznej gnozy, o charakterze filozofii oraz religii w postaci mitologii i misterii, która obecna była w alchemii, adaptowana przez Novalisa, jako „jego” filozofia przyrody. Główne utwory Novalisa zawierają idee gnostyckie i alchemiczne, pomieszczone z chrześcijaństwem, antycznymi misteriami religijnymi, a nawet Zend Avestą. Tym tłumaczy się zainteresowanie Novalisem we współczesnych kręgach New Age, masonerii (wiedza, magia, alchemia jako wzór sztuki królewskiej) oraz w środowiskach naukowych. O gnozie: H. Jonas, *Religia gnozy*, przekład M. Klimowicz, Kraków 1994; K. Rudolph, *Gnoza*, przekład G. Sowiński, Kraków 1995. Zob. także: B. Andrzejewski, *Przyroda i język. Filozofia wczesnego romantyzmu w Niemczech*, Warszawa – Poznań 1989; H. Jakuszkowski, *Novalis: Kształtowanie się romantycznej filozofii historii*, Lublin 1993; Tenże, *Greckie i chrześcijańskie źródła filozofii niemieckiej*, Lublin 2004; Tenże, *Novalis – Miłość jako źródło poznawania wartości*, [w:] *Wartości i wartościowania w historii filozofii. Materiały z Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej. Karpacz 1988*, Cz. I, red. K. Bał, Z. J. Czarnecki, J. Gajda, Wrocław 1992, s. 107-118; W. Trzeciakowski, *Twórczość Novalisa – najważniejsze idee, motywy i przełomy*, [w:] *Sprawozdania Towarzystwa Naukowego w Toruniu*, 57, Toruń 2004, s. 38-49.

Część II

Z filozofii i teorii religii

Marek Szulakiewicz

Uniwersytet Mikołaja Kopernika

POWRÓT SACRUM W KULTURZE WSPÓŁCZESNEJ

Zarówno w życiu jednostek, jak i w życiu zbiorowości i kultur są okresy, gdy człowiek poszukuje orientacji, kierunku dalszego życia i rozwoju. Pojawiają się wtedy pytania i problemy, których wcześniej nie dostrzegano albo nie poświęcano im należytej uwagi. Obserwacja współczesnej kultury wskazuje, że znaleźliśmy się właśnie w takim okresie. Człowiek współczesny jest zmuszony przemyśleć na nowo wiele zagadnień swego życia, aby odnaleźć orientację i wyznaczyć (odzyskać) utracony sens. Jednym z tych zagadnień jest problem *sacrum*, tego, co święte, tajemnicze i przekraczające codzienny, relatywny wymiar naszej egzystencji. Dzisiaj wraz z tym problemem pojawia się najważniejsze dla nas pytanie o to, czy świat ogranicza się tylko do tego, co jest widzialne, czy też istnieje jeszcze inny jego wymiar, będący nośnikiem ostatecznego sensu i celu? W jaki sposób powraca sacrum do współczesnej kultury?

Return of the sacrum in contemporary culture

Both in the life of the individuals and of the societies and cultures there are periods in which the human being searches for orientation and direction for the further life and development. In such periods arise questions and problems that have not been seen and treated with enough attention theretofore. The observation of the contemporary culture proves that we are in such a period right now. The modern human being is forced to reconsider many questions of his life in order to find orientation and to set (seek out) the sense that has been lost. One of these questions is the problem of the *sacrum*, of this what is sacred and goes beyond our daily relative dimension of our existence. Today, along with that problem arises the new most important question for us: is the world limited to this what is visible or does exist another dimension, which contains the ultimate sense and goal? In which way does the *sacrum* return to the modern culture?

Wstęp

Zarówno w życiu jednostek, jak i w życiu zbiorowości i kultur bywają okresy, gdy człowiek poszukuje orientacji, kierunku dalszego życia i rozwoju. Pojawiają się wtedy pytania i problemy, których wcześniej nie dostrzegano albo nie poświęcano im należytej uwagi. Obserwacja współczesnej kultury wskazuje, że znaleźliśmy się właśnie w takim okresie. Człowiek współczesny jest zmuszony przemyśleć na nowo wiele zagadnień swego życia, aby odnaleźć orientację i wyznaczyć (odzyskać) utracony sens. Jednym z tych zagadnień jest problem *sacrum*, tego, co święte, tajemnicze i przekraczające codzienny, relatywny wymiar naszej egzystencji. Niegdyś wraz z tym pojęciem wiązała się najlepsza obrona przed jednorodnością świata w przestrzeni i w czasie. Świat był „czymś jeszcze” niż tym tylko, co o nim wiemy i doświadczamy. Dzisiaj wraz z tym problemem pojawia się najważniejsze dla nas pytanie o to, czy świat ogranicza się tylko do tego, co jest widzialne, czy też istnieje jeszcze inny jego wymiar, będący nośnikiem ostatecznego sensu i celu? Zagadnienie to dotyka jakiejś istotnej sprawy w życiu człowieka i kultur. Można powiedzieć, że nawet spory kulturowo-cywilizacyjne współczesności najmocniej dotyczą właśnie tej kwestii. Wystarczy tu wskazać, jak bardzo islamskie rozumienie *sacrum* zderza się z ujęciem kultury Zachodu. W pierwszym przypadku (Islam) wyrażnie mamy do czynienia z powszechną sakralizacją, w której wszystko podlega religijnemu opisowi. Taka totalna sakralizacja świata jest radykalnie odmienna od postawy charakterystycznej dla kultury Zachodu. W kulturze tej *sacrum* ujawnia się w jakimś ograniczonym charakterze, ustępując miejsca innemu wymiarowi, który nazywa się światem *profanum*, będącym tym, co świeckie, codzienne i pozbawione tajemnicy. Właśnie ze względu na charakter *sacrum* owe wizje świata są nieporównywalne. Ale również w życiu jednostkowym problemy te nie przechodzą dzisiaj bez echa. Dość wskazać, że człowiek współczesny traci zaufanie do jednorodnego, materialistycznie określonego wymiaru świata i doświadcza zagubienia sensu. Można nawet powiedzieć, że im bardziej rzeczywistość jest sprowadzana do jednego wymiaru, tym bardziej też pogłębia się poczucie utraty sensu i zagubienia w świecie. Współczesny człowiek oczekuje „czegoś więcej”, jest też wielkim poszukiwaczem Tajemnicy i tajemniczości, i nie chce już wierzyć, że świat to tylko niezliczona liczba atomów poruszających się bez żadnego sensu. Dlatego trzeba zapytać: jaką drogą kroczy współczesny człowiek w poszukiwaniu *sacrum*? Dlaczego i jak powraca ono do dzisiejszego świata?

Pytanie o *sacrum* stawiamy w klimacie intelektualnym współczesnej kultury. Klimat ten wyznacza zagubienie się współczesnego człowieka i utrata orientacji w świecie. Łatwo bowiem dostrzec, że doświadczenie *sacrum* nie jest tylko wewnętrzną ideą każdej religii, ale jest również pewnym wskaźnikiem doświadczenia świata, dotycząc istotnych głębi samego człowieka i kultury. I jeśli religia tylko „zarządza” sferą *sacrum*, to ono samo spełnia ważną rolę w organizacji świata i naszego doświadczenia. Stąd też pytanie o miejsce i rolę *sacrum* w kulturze współczesnej nie jest tylko pytaniem o miejsce religii, lecz pytaniem o świat w jakim żyjemy. Aby odpowiedzieć na to pytanie trzeba najpierw przyjrzeć się miejscu i roli *sacrum* w naszym bytowaniu.

1. Sacrum w naszym bytowaniu

Chociaż życie ludzkie jest zakorzenione w świecie i często dla własnego bezpieczeństwa chcemy, aby świat ten stanowił zamkniętą i jednorodną całość, to jednak rozbijanie granic było zawsze zadaniem i nadzieją człowieka. Mamy wrodzoną potrzebę poszukiwania sensu i przekraczania świata naszego codziennego życia. Chcemy przekraczać miejsca, z którymi jesteśmy związani i więzów tych nie uznawać jako trwałych. Świat nie jest dla nas formą zamkniętą, skończoną i spełnioną, lecz jest nośnikiem jakiejś tajemnicy. Niektóre rzeczy, przestrzenie, okresy, ludzie wyodrębniają się w jakiś sposób z powszedniości. Uczestniczyć w istnieniu zawsze oznaczało przyjmować, że świat dzisiejszych doświadczeń i dzisiejszej wiedzy, mieści się w „czymś” większym, rozleglejszym, nieodgadnionym. Tak właśnie z naszego bytowania odkrywa człowiek *sacrum*, wiążąc z tym nadzieję ujawnienia jakiegoś „dodatkowego sensu”, „wymiaru głębi”, którego nie można uzyskać pozostając w świecie empirycznym. Jednak doświadczenie *sacrum* nie jest jakąś intelektualną ciekawością, która wyraża zainteresowanie „tym, co dalej i więcej”. Jest ono raczej wyrazem tego, że to my sami jesteśmy „czymś więcej” i w nas jest też coś nieuchwytnego i niepojętego. Człowiek nie jest „gotowy i skończony” w teraźniejszości swego istnienia, nie jest „tym, czym jest tu i teraz”. Samo codzienne doświadczenie skończoności rodzi niepokój i domaga się „dalej i więcej”. Można powiedzieć, że człowiek bytuje w stale otwartym wymiarze i to otwartym dwójako: ku „jeszcze nie” i ku „już nie”, ma moc negowania, wypaczania i otwierania. Nie jesteśmy przejrzysti i określani (zamknięci) sami dla siebie, lecz zawsze żyjemy z nierozwiązanymi pytaniami, które uwzględniają „jeszcze coś”, choć nie wiemy co. Człowiek jest też otwarty na przyszłość i nigdy nie zadowala go to, co już osiągnął: czeka na spełnienie mając stale coś „przed sobą”. Dlatego też nie ma możliwości rozważania problemu człowieka bez uwzględnienia tematu Trans-

cendencji, *sacrum*, owego „jeszcze inaczej i jeszcze więcej”. Ale też odwrotnie: każde „mówienie” o *sacrum* musi się zaczynać od człowieka. Stąd też doświadczenie to jest najpierw sprawą konstytucji człowieka, a dopiero później może się stać (i często się staje) „sprawą religii”. W nim doznaje człowiek tego, że nie jest samowystarczalny i nie ma możliwości zamknięcia/ograniczenia świata. Jego świat nie jest wszystkim. I – z drugiej strony – w nim właśnie ujawnia się nieskończoność. Jest to bowiem takie doświadczenie, w którym człowiek wyraża i ogłasza swoją nieredukowalność do „tu i teraz”. A jeśli człowiek, to i świat zostaje w tym doświadczeniu *sacrum* wyrażony w tym, czego jeszcze nie ma, lecz co może i musi być. W ten sposób dokonuje się wyłomu w skończoności i odkrywa nieskończoność, najpierw siebie samego, a później świata. Doświadczamy *sacrum* w różnych momentach naszego życia: w chwilach uniesienia i lęku, spokoju i wewnętrznego napięcia, zaufania i niepewności, wyrzutów sumienia i ciszy harmonii. Lecz zawsze związany jest z nim inny porządek świata niż ten, z jakim mamy do czynienia w codzienności.

Radykalne próby redukcji człowieka do „tu i teraz” i eliminacji *sacrum* nigdy się nie powiodły. Podobnie jak nie powiodły się próby ograniczenia świata tylko do tego, co użytkowe i przydatne. Nawet w chęci ograniczania bytu człowieka tylko do troski o „codzienny i dzisiejszy świat” stale pojawiały się elementy tej nieredukowalności. Nawet przy chęci zamykania świata tylko do materii i towaru, stale pojawiał się jego wymiar transcendentny. Świat nas zawodzi i ciągle wskazuje, że jest w jakiś sposób problematyczny, coś się w nim nie zgadza i czegoś w nim brakuje. I gdy nawet ulegniemy pozornej oczywistości i pozornemu bezpieczeństwu zamkniętego świata, to sami, wcześniej czy później, burzymy granice przez siebie ustanowione. I gdy nawet dokonujemy ucieczki, chroniąc się w sztucznie stworzonej całości, próbując żyć i realizować się w świecie zamkniętym i ograniczonym, to sam świat zburzy, też wcześniej czy później, stworzoną przez nas zaciszną pustelnię. W sposób najsłabszy takie elementy nieredukowalności dostrzec można po pierwsze w tym, że możemy się z tego świata wycofać, mówiąc jemu „nie” i upadając w nicość. Po drugie, dostrzec je można w dostrzeżeniu własnego braku, niedostatku i samotności wśród świata. Nigdy świat doświadczany przez człowieka jako „tu i teraz” nie wystarcza do tego, aby zdać sprawę z tego, kim on jest. I nawet wtedy, gdy nie chce on dostrzec „niemożliwego” i sakralnego, ograniczając się tylko do „możliwego” i empirycznego, w swym buncie i mówieniu „nie” tak naprawdę wskazuje, że nie da się on zredukować do swego „tu i teraz”.

Wszystko to wskazuje, że człowiek nie mieści się w swoim świecie i jest otwierającym siebie i świat ku czemuś innemu, jakimś „dalej” i więcej. Więcej nawet: doświadcza on realnego, codziennego bytu zawsze w szerszej perspektywie, niż „tu i teraz”. Jest on tym, kto zwraca się ku „gdzie indziej”, „inaczej”, „innemu”. I w tym też należy widzieć źródło obecności *sacrum*. Można powiedzieć, że jest to takie doświadczenie, które pojawia się wtedy, gdy człowiek zdaje sobie sprawę z tego, czym i jaki jest „ten świat”. Jednocześnie *sacrum* stanowi obronę człowieka przed tym, aby nie utknął w świecie i w sobie samym. Związane jest z jakimś „oczekiwaniem”, w którym człowiek odnosi się do „jeszcze nie”, do tego, co jeszcze nie stało się udziałem jego codzienności, lecz jest związane z istnieniem człowieka, dla którego „istnieć” zawsze oznacza nie ograniczać się do „tu i teraz”, lecz wykraczać poza, bytować metafizycznie.

A zatem doświadczenie *sacrum* przynależy do kondycji bytowej człowieka i odgrywa też ważną rolę w burzeniu granic i otwieraniu naszego świata, wskazując że jesteśmy zawsze istotami poszukującymi i wykraczamy ku temu, co „inne” i „nieznane”. *Sacrum* to pewna forma doświadczenia świata, w której domyślamy się „czegoś”, czego nigdy nie będziemy mogli doświadczyć. Świat nie jest tym, co ostateczne. Samo „tutaj i teraz” staje się inne. Doczesne istnienie nie jest wszystkim. To właśnie w nim i dzięki niemu człowiek jest w stanie przekraczać granice, które wyznacza świat naturalnego doświadczenia i otworzyć świat. Do jego świata zaczyna przylegać „coś innego” i coś bardzo ważnego. Również w nim człowiek uwalnia się od przyrodniczej konieczności. Jednak funkcja zjawiska *sacrum* nie polega tylko na wyposażeniu świata i naszych działań w dodatkowy sens i wskazywaniu na niestosowność redukowania świata do „tu i teraz”. Przez *sacrum* elementy tej nieredukowalności bytu człowieka tylko do troski o „codzienny i dzisiejszy świat” są też obecne w innym wymiarze. Dzięki niemu również świat w swej immanencji, nasze życie i działanie traci jednowymiarowość, zyskując wymiar dodatkowy: *sacrum* odnajdywane jest w samym tym świecie. Wyodrębniane (wyróżniane) są z codziennego świata niektóre przedmioty, miejsca, osoby, czasy i prezentowane jako „inne” w tym, co „tu i teraz”. Jest to jakby konsekracja czy też wydarcie codzienności i wskazanie, że już „tu” są elementy, które należą „tam”. W tym sensie świat *sacrum*, to świat Tajemnicy, tego, co niepoznawalne i niezrozumiałe, w tym, co codzienne i naturalne. Poza zwykłym biegiem zdarzeń, które łatwo zbadać i opisać na drodze poznania, działają w świecie niewidzialne przyczyny, które w sposób tajemniczy wpływają na bieg świata i ludzkie losy. Jest to ten wyróżniony obszar (sakralny), który okryty jest tajemnicą i przeciwstawia się

temu, co zwykłe i codzienne, jako oddzielony, doskonały, niematerialny. Aby odnaleźć orientację w świecie, człowiek odczytuje pewne przedmioty jako znaki przejawiania się *sacrum* i przedmioty te wydziela z rzeczywistej przestrzeni, w której przebiega jego codzienna egzystencja. Dlatego też *sacrum*, jako przeżycie bliżej nieokreślonej Tajemnicy jest też bezpośrednio związane z religią. Stanowi rzeczywistość wspólną dla wszystkich religii. Najłatwiej bowiem religię określa się nie jako „doświadczenie Boga” lecz właśnie jako doświadczenie *sacrum*, spotkanie z *sacrum* lub jako relację człowieka do *sacrum*. W takim ujęciu *sacrum* staje się centralną kategorią doświadczenia religijnego, którą religia tylko administruje.

2. *Sacrum* „poszerzone” i *sacrum* odrzucone

Sacrum nie jest ustalone raz na zawsze. Zmiany w jego obecności dokonywały się naszej kulturze zawsze. Były to jednak takie przemiany, w których nie ztracało się ono samo, lecz tylko w miejsce jednych form obecności pojawiały się inne. Zachowana została podstawowa struktura i wyposażania świata, naszego życia i działań w sens sakralny, zaś modyfikacji ulegała tylko forma jego obecności. Szukając w *sacrum* możliwości przeobrażenia własnej egzystencji człowiek był też otwarty na zmiany. Często nawet w samej strukturze myślenia religijnego zawarte było jakieś osłabienie i umniejszenie sakralności. Łatwo to na przykład dostrzec wśród takich idei, gdy uznawało się, że dopiero świat, który nadejdzie będzie światem panowania Boga, zaś świat obecny jest czasem jakiejś Jego nieobecności i bezsily. W ten sposób nie niszcząc *sacrum* dokonywało się pierwszej desakralizacji rzeczywistości. Rodzący się wraz z tym sekularyzm zmierzał do tego, aby ograniczyć świat do tego, co „tu i teraz” i wyeliminować z niego wszystko, co sakralne. Ztracał się dystans między światem a jego ludzkim obrazem i wyobrażeniem. Jak długo jednak człowiek w doświadczeniu świata sądził, że świat ten zawsze jest „czymś więcej” niż „doświadczone”, „przeżywane”, „dostrzegane”, tak długo też sakralność zachowywała swą odrębność i przynosiła dodatkowy sens.

Jednak podstawowe przemiany w obecności *sacrum* związane są z dwoma przeobrażeniami. I one też najsilniej pojawiają się w kulturze współczesnej. Pierwszą jest - paradoksalnie - chęć podkreślania sakralnego wymiaru całej egzystencji, drugą zaś odrzucenie *sacrum* i ograniczenie rzeczywistości. Można powiedzieć, że pierwsza jest związana z uświęceniem tego, co ludzkie i zanikaniem *profanum*, druga zaś uczłowieczeniem tego, co boskie i profanizacją *sacrum*. W obu przypadkach jednak mamy do czynienia z ideami uznania totalnej jednorodności świata, w którym żyjemy.

Sakralizacja istnienia, czyli świat jako „tylko coś więcej”

Obserwując kulturę i jej związki z sakralnością dosyć łatwo można przyjąć, że sakralne może być tylko to wszystko, co nie jest codzienne, zwykłe, powszechne. Taki pogląd rozpowszechniony był w przeszłości. *Sacrum* pojawiała się zawsze wraz z tym, co jest świeckie, niesakralne, profaniczne. W tej dychotomii niejako warunkiem jego doświadczenia było uznanie, że świat wcale nie jest sakralny, zaś wymiar świętości pojawia się tylko jako wybrany (wyróżniony) obszar w tej powszechnej materialności *profanum*. Jednak współczesność każe zweryfikować takie przekonanie. Dosyć często poszukujący człowiek współczesny przełamuje ten pogląd uznając, że wszystko, co istnieje uczestniczy w wymiarze sakralnym, świętym. Świętość nie jest tu niczym odizolowanym, oddzielnym, odłączonym. Odwrotnie: często sam człowiek jest źródłem i inicjatorem świętości. W postawie tej neguje się dualizm tego, co sakralne i tego, co profaniczne. Usuwa się barierę, która oddziela *sacrum* i *profanum*. Nie w ten jednak sposób, że profanuje się to, co święte. Raczej odwrotnie, wydaje się, że przez brak takiego odróżnienia zyskuje sama sakralność. To nie tylko *profanum* zostaje zagarnięte przez *sacrum*, lecz ono samo zyskuje jakiś nowy wymiar, tracąc konieczność konfrontacji z niesakralną rzeczywistością. Takie elementy współistnienia ze sobą *sacrum* i *profanum* dostrzec można w kulturze Indii, gdzie układają się one w swoistą mozaikę rzeczywistości, są ze sobą pomieszane - według mitologii indyjskiej - jak mleko z wodą. Ale dostrzec je można również w nauczaniu Marcina Lutra, który zmieniał panujące w średniowieczu rozdzielenie między wyróżnioną działalnością człowieka, do której zostało się „powołanym” a zwykłą, codzienną działalnością. Efektem tego było uznanie, że do każdej działalności (Beruf) człowiek został powołany, i w każdej jest coś sakralnego. Bez wątpienia usuwało się tu barierę między *sacrum* i *profanum* w ludzkiej działalności. W tradycji naszej kultury z taką sakralizacją istnienia mieliśmy do czynienia w chasydyzmie. Żydowska sakralność jest związana z czasem, a nie z przestrzenią. W kulturze tej, inaczej niż ma to miejsce na przykład w przestrzennie wyrażonej sakralności chrześcijaństwa, *sacrum* nie wiązało się z rzeczami, miejscami, wyjątkowymi przestrzeniami, lecz wyjątkowymi wydarzeniami. W chasydyzmie sakralizacja wszystkich aspektów życia była tak powszechna, że wszelkie *profanum* zostało zsakralizowane. Nie było już różnicy między modlitewnym skupieniem a dowolną czynnością ludzką. Taka powszechna sakralizacja rzeczywistości często pojawia się dzisiaj w świecie ruchów fundamentalistycznych, w którym nie tylko domaga się od rzeczywistości jednego „boskiego” wymiaru, ale również wszystko to, co nie poddaje się temu procesowi, staje

się wrogie i godne tylko destrukcji za wszelką cenę. Chęć utwierdzenia prawdy absolutnej i ujednolicenia świata otwiera w ten sposób drogę do apokaliptycznej wizji ostatecznego starcia między światem sakralnym (dobrym) a światem profanicznym (złym). Usunięcie wszystkiego, co profaniczne ma prowadzić do stworzenia na ziemi doskonałego społeczeństwa i doskonałego świata. *Profanum* staje się wrogą siłą destrukcyjną.

Jeśli jednak przyjrzymy się współczesnej kulturze, to łatwo dostrzec, że taka postawa powszechnej sakralizacji istnienia – choć obecna – napotyka również na wyraźny opór. Co przeszkadza *sacrum* w zawładnięciu wszystkim? Na pierwszym miejscu trzeba postawić jego nieokreśloność. Człowiek Zachodu został nauczony, że świętość nie jest z tego świata i – z drugiej strony – troska o świat codziennych realiów pozostaje w jakiejś sprzeczności z tym, co sakralne. Sakralne, święte to zawsze coś wyjątkowego w codziennym świecie. Nie jest to jednak jedyny element, który uniemożliwia powszechną sakralizację istnienia. Wydaje się, że o wiele ważniejszy dla współczesnego człowieka jest element drugi. Jest nim roszczeniowy i nieokreślony charakter *sacrum*. Świat sakralny w naszej kulturze jest zawsze wezwaniem do przekroczenia tego, co znane, poznane, bezpieczne w stronę tego, co nieznanne, nieokreślone. Świat ten domaga się zawsze wykroczenia poza codzienność i zwyczajność w stronę tego, co nieznanne i nieokreślone. Nie jest łatwo ulec takiej postawie i przyjąć taki kierunek życia, w którym zastąpi się bliski i poznany świat obszarami niebezpiecznymi i nieznanymi.

Triumfujące profanum, czyli świat jako „tylko to i nic więcej”

Jedną z najbardziej szkodliwych idei w historii jest ta, gdy chce się zacząć wszystko od nowa, z całkowicie czystym kontem. Zrywa się wtedy więź ze starym światem, dawnymi ideami i marzy o budowaniu jakiegoś „nowego świata”. Takich sytuacji mieliśmy w naszej kulturze wiele i zawsze kończyły się one tragedią dla ich zwolenników i cierpieniem dla innych. Wymazywano przeszłość, aby ustanowić swoją wersję przyszłości. Działania takie nie odnoszą się jednak tylko do historii i przeobrażeń kulturowych, ale dotyczą też całego naszego doświadczenia świata. Podobnie do tego, jak dokonywaliśmy w naszej kulturze „czystek z przeszłością”, tak też dokonaliśmy jeszcze ważniejszej czystki: oczyszczaliśmy świat i swoje doświadczenie ze wszystkiego, co tajemnicze i nieznanne. Obserwując sukcesy nauki w badaniach i opisie świata tylko jej przyznano wyłączne kompetencje w tłumaczeniu rzeczywistości. Dramat współczesnej kultury jest konsekwencją takiego postępowania. Przejawia się on w tym, że dokonaliśmy ujednolicenia rzeczywistości, eliminując z naszego doświadczenia to wszystko, czego nie potrafiła wytłumaczyć nauka i technologia.

Eliminacja z naszego życia, z naszej kultury i z naszego świata „nadprzyrodzonych przesłanek”, „tajemniczości” to złożony proces, który trwał przez wieki i oznaczał utratę poczucia świętości (*sacrum*) i spychanie sfery tej na marginesy życia. W jego efekcie wyeliminowano elementy sakralne najpierw z przekonań, postaw, procesów myślowych, a później ze sposobu pojmowania świata. Powszechne stało się myślenie, w którym „świat jest niczym więcej niż”, a to znaczy, że jedne przedmioty można tylko wyjaśnić i zredukować do innych przedmiotów i nic więcej. Taki redukcjonizm ontologiczny najmocniej wyrażał się w kulturze współczesnej w postaci wtargnięcia *profanum* w rzeczywistość sakralną, próby usunięcia religii i sprowadzenie świata do „mierzalnego wymiaru”.

W tradycji rozwoju i badań naszej kultury często podkreślano, że jest ścisły związek między kształtem kultury a religią, z jaką jest ona związana. Jest też jakiś ścisły związek między religią a doświadczeniem *sacrum*. Panującą kulturę wraz z jej sakralnym wymiarem można zniszczyć na różne sposoby, lecz najprościej niszczy się ją wtedy, gdy niszczy się jej bogów. Tak się stało w starożytnej Grecji, gdy myśl mityczna zastąpiona została myślą filozoficzną. W tej ostatniej nie było już miejsca dla greckich bogów. Stało się tak również wtedy, gdy Starożytny Rzym przestał poważnie traktować swoich bogów i pozwolił na tak wielką dowolność, że można było boga znaleźć wszędzie i uznać wymiar boskości we wszystkim. Z chwilą upadku religii upada też związany z nią świat kultury. Ale też odwrotnie: wraz z nową ideą religijną rodzi się nowa kultura. Dzieje kultur wskazują wyraźnie, jak nowe idee religijne były zawłaszczane przez państwa i władze, i służyły do tworzenia nowych czasów. Działo się tak z nową religią Zaratustry, zawłaszczoną przez Sasanidów i tworzącą nową kulturę, tak było też z Islamem zawłaszczonym przez dynastię Ummajjadów i tworzącą nowy świat. Tak było też z chrześcijaństwem, które, przechwycone przez świecką potęgę, stworzyło nowy świat i nową kulturę. Dlatego też obserwacja przemian w obszarze religii jest tak ważna. Kultura Zachodu w trakcie swego rozwoju dokonała jednak szczególnej zmiany w tej kwestii. Nie tylko nie stwarzała nowych możliwości rozumienia *sacrum* i jego doświadczenia, lecz usuwała całą tę sferę doprowadzając do tego, że uczyliśmy się żyć w jednorodnym świecie. Człowiek wzrastał zatem w takim świecie, w którym przygotowywany był do odrzucania dawnych doświadczeń *sacrum* i nie pojawiały się nowe możliwości, którymi mógłby zostać zastąpione tradycyjne. Technika miała pomóc przegnać ze świata to wszystko, co tajemnicze i nieokreślone; polityka miała zastąpić religię; psychiatra miał usunąć kapłana, zaś wizje technologiczne przekreślić wszystkie marzenia eschatologiczne. Zapomniano o ważnych pytaniach. Człowiek zaczął

sądzić, że jego bezpieczeństwo i dobry los związany jest z rozwiązywaniem codziennych problemów jego egzystencji i nic więcej nie jest potrzebne.

3. *Sacrum* poszukiwane

Po długiej epoce upadku, gdy człowiek, zwiedziony różnymi pseudonaukowymi teoriami, uwierzył w ideał totalnej jednorodności materialnej świata, żyjemy dzisiaj w epoce wyraźnych przemian. Są one wyznaczone próbami przełamania zawężenia empirystycznego, w którym całość naszego doświadczenia sprowadzano do percepcji wrażeń zmysłowych i chęcią przywrócenia doświadczeniu tych wszystkich elementów, które znalazły się poza granicami nauki i technologii. Człowiek współczesny już dostrzegł, że taka wizja świata jednorodnego i pozbawionego *sacrum* rodzi kulturę, która co prawda pędzi co sił, ale w rzeczywistości stoi w miejscu, nie posuwa się ani o centymetr. Również on sam nie potrafi się w tym świecie odnaleźć. Taka wizja świata, w której ogranicza się on do tego, co jest „widzialne i mierzalne”, świata pozbawionego *sacrum*, prowadzi do narastania zjawisk dezorientacji i zagubienia człowieka. Traci on orientację w świecie a nawet sam świat, który staje się jemu obcy: dawne wartości są puste, a tradycyjne obyczaje tracą żywotność. W wyjałowionym świecie technologiczno-materialistycznym człowiek nie potrafi już znaleźć swojego miejsca i domaga się czegoś więcej, niż tylko dostosowywania się do zmieniającego się świata. Coraz częściej pojawiają się pytania o sens. Dochodzą do głosu jego potrzeby duchowe. Okazuje się, że świat zredukowany do *profanum* i pozbawiony tego, co sakralne nie jest w stanie odpowiedzieć na najbardziej podstawowe pytania człowieka. Obok tej niemocy w rozwiązywaniu problemów egzystencjalnych dochodzi coś więcej. Gdy słabnie poczucie *sacrum* kulturze zaczyna zagrażać popolitość. Człowiek nie tylko nie potrafi odnaleźć sam siebie, lecz również sam świat staje się jednowymiarowy.

Lecz eliminacja *sacrum* miała również swe niebezpieczne metafizyczne konsekwencje, które też już zostały dostrzeżone przez kulturę. Każda próba uznania za rzeczywiste tylko tego, co poddaje się racjonalizacji i ujednoliceniu, więzi człowieka w takim świecie. Człowiek utknął w „tu i teraz” i jako taki może odnosić się już tylko do samego siebie i do rzeczy, jakimi się otacza. Łatwo w takim świecie dostrzec triumf czasu obecnego, tego zatem, co jest „tutaj i teraz”. Jednak coraz więcej ludzi odczuwa zagubienie w takim świecie pozbawionym głębszych treści i ograniczonym do chłodnego umysłu badacza, i szuka szerszej wizji, która – paradoksalnie – bliższa była naszym przodkom,

niż dzisiejszej skomputeryzowanej kulturze. W tym nowym spojrzeniu szuka się możliwości zespolenia wartości naukowych, humanistycznych i religijnych w integralną całość, w której można ująć rozległe spektrum naszych doświadczeń i odkryć jeszcze niezbrane wymiary ludzkiej egzystencji. Dlatego na porządku dziennym jest często dzisiaj to, co niesłychane i możliwym staje się często też to, co dotychczas wydawało się niemożliwe. Wyraźnie człowiek współczesnej kultury zmierza do pokonania perspektywy podmiotowo-przedmiotowej, w której świat ograniczony był do przedmiotu poznania, zaś on sam sądził, że doświadczenie ogranicza się do tego, co zracjonalizowane. Granica, która wcześniej wyraźnie zakreślała pole naszych doświadczeń, staje się dzisiaj nieostra. Coraz odważniej i pewniej sięgamy do ukrytych dotychczas rzeczywistości odkrywając inny wymiar. Człowiek odkrywa nieskończenie wiele dróg i możliwości, uczy się żyć z pytaniami i z tym, co jest niewyrażalne. Dostrzega, że w tym, co wydawało się już jasne, rozpoznane i zbadane, ciągle jest wiele niejasności, tajemniczości i nieokreśloności. Odzyskanie utraconych doświadczeń świata i samego świata staje się ważnym zadaniem współczesności, gdyż panując nad światem i przestając się bać „duchów przyrody”, zaczęliśmy się lękać jego bezduszności.

Takie wypracowanie nowej perspektywy stale pozostaje jednak zadaniem współczesnej kultury. Jedno jest wszak już pewne, jednowymiarowy świat, zredukowanie życia do „tu i teraz” jest światem nieludzkim. Bowiem do istoty teraźniejszości przynależy zanikanie. Stąd dotychczasowe teorie doświadczenia zostają w tym kontekście rozpoznane jako niebezpieczne dla samego człowieka i kultury właśnie ze względu na owo ograniczanie i zamykanie, w których człowiek często zyskiwał na prawdzie, lecz tracił bogactwo doświadczenia. Chęć „otwierania doświadczenia” staje się wyznacznikiem tej nowej tęsknoty za *sacrum*. Świat i nasze doświadczenie jest światem otwartym ku nowym możliwościom. I to nie tylko w wymiarze naszym, ludzkim, czyli pozyskiwania stale nowych doświadczeń, ale też w wymiarze metafizycznym; otwarty jest on „ku nowym”, wyższym formom istnienia. Możemy powiedzieć, że zawsze jest jakieś „jeszcze”, „bardziej”, „więcej”, „inaczej” i nie wolno ograniczać się do tego, jaki świat „jest”, lecz ciągle ujawniać to, jaki świat „może i powinien” być. Złudzeniem jest sądzić, że zamknięcie doświadczeń, czyli ograniczenie do „tu i teraz”, może prowadzić do zysku bezpieczeństwa, ułatwiając ład i porządek, ponieważ wszystko może pojawić się w nim uporządkowane i we właściwym miejscu. Jest to jednak zawsze bezpieczeństwo opłacone ceną eliminacji momentów historycznych, likwidacją nowości i gloryfikacją statyczności.

Otwartość na to, co nowe, pokonanie przeświadczenia, że wszystko już się stało, wymaga uwzględnienia w naszym spojrzeniu na świat Tajemnicy, dostrzegania zmienności, liczenia się z innymi. Wszystko to buduje nowy układ kulturowy, w którym odkrywamy, że jesteśmy nadal poszukującymi. Jednak idea otwartości to nie jedyny wyznacznik poszukiwań nowego spojrzenia na świat w kulturze współczesnej. Z jej podkreślania można błędnie wnosić, że współczesny problem ogranicza się tylko do ocalenia przyszlących doświadczeń. Tak jednak nie jest. Obok otwartości pojawia się inne, nie mniej ważne zadanie: jest to zadanie odzyskiwania doświadczeń. Wyrasta ono z krytycznych ocen dotychczasowych teorii doświadczenia i dostrzegania w nich niebezpiecznych tendencji do ograniczania i zubażania. Często formułowane i powtarzane przez filozofów XX wieku idee o jednowymiarowości naszego doświadczenia świata, jego stechnicyzowaniu i schematyzacji, prowadzą dzisiaj do prób odzyskiwania tego, co utraciliśmy na skutek takiego kierunku myślenia. Dlatego też poszukiwania naszych czasów zmierzają nie tylko do nowego oglądu i ujawnienia nowych wymiarów obcowania ze światem, ale również związane są z koniecznością odzyskiwania tych obrazów świata, które jeszcze nie tak dawno wyrzucano na śmietniki kultury. A takich doświadczeń w przeszłości było wiele. Wystarczy tu wspomnieć o intuicji, wizjach, olśnieniach, doświadczeniach o charakterze mistycznym, estetycznym, religijnym itp. Wszystkie je (i wiele innych) wyrzucono jak przesady z centrum kultury, umieszczając na peryferiach i bacznie strzegąc granicy, aby nic z tamtych doświadczeń nie dostało się do centrum. Dostępnym było doświadczenie, że wszystko to w sposób nieuzasadniony dołącza się tylko do jakiegoś „prawdziwego” doświadczenia i zadaniem kultury jest krytycznie się wobec tego zdystansować. Wszystkie one były raczej przeszkodami, które fałszowały odbiór świata, niż sposobami naszego rozumienia. Wielość perspektyw wydawała się tu niemożliwa do przyjęcia. Redukcja do jakiegoś jednego doświadczenia była częstym efektem tej eliminacji. W odzyskiwaniu doświadczeń chodzi również o przełamanie tej negatywnej tendencji, gdy jedno z nich zdobywało się przeciwko innemu, na przykład doświadczenie naukowe przeciwko religijnemu, religijne przeciwko estetycznym itp. Dzisiaj już wiemy, że odzyskiwanie takich „wyrzuconych” na margines doświadczeń, jest niezwykle ważnym – choć i niebezpiecznym – zadaniem współczesnej kultury. Ważne jest ono o tyle, że nie możemy zrozumieć siebie samych idąc dalej drogą takiej redukcji. Niebezpieczne zaś dlatego, że w procesie odzyskiwania możemy utracić możliwość komunikacji i zagubić się w kulturze pluralizmu, przekształcając świat w niekomunikatywny chaos doświadczeń.

4. Powrót religii i *sacrum* odzyskane

Jak mówiliśmy, *sacrum* jest ściśle związane z religijną koncepcją świata. Religia ma odnosić rzeczywistość do ostatecznej, uniwersalnej i świętej rzeczywistości. Tą rzeczywistością często jest właśnie *sacrum*. Oznacza to, że każda zmiana roli i miejsca religii w świecie oddziałuje na miejsce i rolę *sacrum*. Bowiem najczęściej właśnie religijna koncepcja świata zakłada rozróżnienie między *sacrum* i *profanum*. Dlatego pytanie o religię w kulturze współczesnej jest jednocześnie pytaniem o *sacrum*. Zatem jak wygląda dzisiaj „sprawa religii” i czy można stąd wnosić, że stajemy na początku drogi odzyskania *sacrum*? Czy współczesne przemiany w obszarze religii stwarzają nadzieję na przywrócenie sakralności?

Sprawa Boga i religii na początku XXI wieku jest dla wielu jednym z najbardziej irytujących problemów. Chociaż nauka, polityka, technologia obywają się bez religii, więcej nawet, przedstawiają antyreligijne argumenty, to jednak człowiek XXI wieku jest nadal człowiekiem religijnym. Nie pomagają nawet kampanie autobusowe w sprawie Boga z hasłem: „Boga prawdopodobnie nie ma. Nie martw się i ciesz się życiem”. Dzisiaj lepiej niż kiedykolwiek rozumiemy, że religia jest częścią świadomości ludzkiej a nie – jak myślano – tylko etapem historii tej świadomości. Wydawało się, że wpływ religii na sposób myślenia, zachowania ludzi i ich wybory będzie ulegał stałemu osłabieniu. Dzisiaj dostrzegamy jednak, że ani postęp w nauce, ani też poprawa poziomu życia nie zmniejszają zapotrzebowania na religię. I nawet wtedy, gdy treść religii nie wytrzymuje konfrontacji z naukowym obrazem świata, człowiek nie wyraża zgody na takie odczarowanie świata, w którym nie byłoby miejsca na religijną Tajemnicę. Odwrotnie, jest on skłonny nawet „przemienić” treści religii, zrezygnować z jej dotychczasowych kanonów, zanegować religijne instytucje, aby móc nadal zachować religijną Tajemnicę w świecie postępu i nauki.

Po okresie sekularyzacji, rozumianym zarówno jako próba zagarnięcia świata przez człowieka, jak też jako próba wywłaszczenia z tego, co święte, coraz częściej mówi się o błędzie tych idei i odczuwanym dzisiaj renesansie religii i religijności. Religioznawcy podkreślają, że teoria sekularyzacji pod jednym względem była słuszna: ukazywała ona, że modernizacja naruszała niekwestionowane przekonania i wartości. Myliła się jednak zakładając, że proces ten w sposób nieuchronny doprowadzi do upadku religii. Dzisiaj już wiemy: potrzeba religii nie jest wcale potrzebą człowieka niewykształconego, nieoświeconego, słabego, lecz po prostu potrzebą człowieka. I religia istnieje też naprawdę w kulturze, a nie jako enklawa „moherowych beretów”, „ciemnego i niewykształconego

człowieka”, czy też „człowieka słabego i zagubionego”. Łatwo jednak dostrzec, że religia i religijność zaczyna się pojawiać w innym - niż stworzone przez oświecenie - modelu obecności w kulturze i innym też modelu badań.

5. Euforia powrotu *sacrum*

Wszystko to oznacza, że nawet współczesny człowiek postmodernistyczny nie potrafi obejść się bez tego, co sakralne. Żyjemy w specyficznych czasach, które wymagają od nas podjęcia procesu naprawy bezdusznego i odczarowanego świata. Coraz mocniejsze się staje poczucie tajemniczości wszechświata. Jest ono wzmacniane nie tylko przez powrót religii, ale również przez naukowe wizje czasu, przestrzeni i materii, które przedstawiane są przez współczesną naukę. To ona właśnie (nauka) wespół z religią uwydatnia tajemniczość codziennego świata człowieka. Obserwowany powrót religii wskazuje, że człowiek XXI wieku nie potrafi już i nie chce określać siebie tylko wobec świata materialnego, jednorodnego i bezdusznego. Poszukuje innych dróg samorozumienia i nowych form samopoznania. Jednorodny świat, ograniczony do tego, co materialne i przedmiotowe, już nie wystarcza. Można powiedzieć, że każdy człowiek musi przejść przez swe własne działania naprawcze. Ale też kultura jako całość wymaga również takich działań. Jedynie przez wyjście ze swego egoistycznego świata jesteśmy w stanie stanąć na drodze tej przemiany.

Takich działań naprawczych, w których chce się przywrócić człowiekowi współczesnemu i kulturze „dodatkowy wymiar sakralny”, podejmuje się już wiele. Jedną z największych agencji reklamowych na świecie – Ogilvy w Singapurze – przygotowała „reklamę Boga”, aby ukazać, że świat jest „czymś więcej”. Na zwykłych rzeczach pojawiły się reklamy: „Nie zapomnij parasolki. Mogę dzisiaj podlewać rośliny. – Bóg” lub „Wyhodowałem to jabłko specjalnie dla ciebie – Bóg”. Albo: „Myślałem o tym, aby stworzyć świat czarno-biały, ale pomyślałem – eee! Bóg”. I :”Miłego dnia. Stworzyłem go właśnie dla ciebie. Bóg”. Reklama ta, choć wydaje się szokująca i obrazoburcza, wskazuje współczesnemu człowiekowi, że sakralny wymiar świata towarzyszy nam na co dzień, „jest tu gdzie my” i wymaga tylko dostrzeżenia. Podobne zjawiska zauważyć można we współczesnej sztuce. Łatwo w niej dostrzec nie tylko to, że codzienne przedmioty stają się już dziełami sztuki: „gwóźdź” przybity do białego płótna, „pantofel domowy” pokazywany na wystawie czy „motocykl” zajmujący poczesne miejsce w galerii, ale również jej ponowne wtargnięcie w sferę *sacrum*, jakby twórcy mówili: „popatrz, wszystko to jest jeszcze czymś więcej niż tym tylko, do czego się przyzwyczaiłeś”. Współczesna sztuka nie

ma charakteru estetycznego, lecz łamie nawyki percepcyjne i demaskuje świat. Również z samego wnętrza nauki płyną do człowieka współczesnego sygnały, że nie powinniśmy odbioru świata ograniczać, lecz przeciwnie: rozszerzać i oczekiwać nieskończonych wręcz możliwości istnienia. Wystarczy tu wspomnieć o teorii strun, która wskazuje, że obserwowalny świat jest tylko jedną z niesłychanie wielkiej liczby możliwości. Wszystko to ma uwydatnić tajemniczość świata, nas samych i wskazać współczesnemu człowiekowi, że „jest inaczej niż myślimy” i „coś więcej niż się przyzwyczailiśmy”. I chociaż działania takie czasem szokują, ale w nich wszystkich człowiek współczesny odbiera światu prawo do zagłuszania tajemnicy i podejmuje niekiedy ryzykowny krok w stronę odzyskiwania świata.

Jednak współczesne przywracanie światu sakralności rodzi również niebezpieczeństwa. Pierwszym z nich jest zjawisko przesunięcia (delokacji) *sacrum*. Współczesna kultura przepełniona jest zjawiskami, o których można powiedzieć, że są „*sacrum* profanicznym”. Dostrzec to można w częstym już wyprowadzaniu *sacrum* z miejsc dotychczas uznawanych za święte i niebezpiecznymi tendencjami uznawania za sakralne tych zjawisk, które jedynie są ważne w naszym życiu, lecz nie noszą w sobie sakralnego wymiaru. Jest to wyraźna próba redukcji *sacrum* do wymiarów świeckich. Chodzi tu o to, że – bez zmiany sposobu odbioru świata – przestaje się już poszukiwać sakralności, lecz przemienia się codzienność w pozory sakralne, która zaczyna nabierać cech *sacrum*. Przykładów takich działań można wskazać wiele: sakralna staje się konsumpcja (mówi się nawet o świątyniach konsumpcji), sakralizuje się już żądze i przyjemności, na najwyższe poziomy świętości wynoszone jest szczęście i dobrobyt itp. Takie przesunięcie „przyjemności” w stronę *sacrum* łatwo zrozumieć. Jest to odpowiedź człowieka, który – nie mogąc się pogodzić z jednowymiarowym światem – sakralizuje sam ten świat.

Wśród niebezpieczeństw związanych z poszukiwaniami współczesnego człowieka należy też podkreślić zjawisko „*sacrum* dzikiego”. Jest to angażowanie poszukiwań i wskazywanie na takie *sacrum* (czy lepiej: pseudo *sacrum*), które odpowiada upodobaniom i pragnieniom człowieka. Bowiem bardzo często człowiek współczesny, nie mogąc poradzić sobie z poszukiwaniami *sacrum*, swoją tęsknotę za tajemniczością i świętością zaspokaja uznaniem za sakralne cegokolwiek, co tylko jest mu oferowane. Wyraża się w tym najmocniej chęć ucieczki od jednowymiarowego, bezdusznego świata, lecz jednocześnie zbyt łatwa rezygnacja z poszukiwań. Za cenę niewielkiego wysiłku chce się znaleźć proste przepisy, które mogłyby wzbogacić odbiór świata i przywrócić utracony sens.

I tu przykładów można wskazać wiele. Łatwo dostrzec, że w kulturze współczesnej rośnie znaczenie magii i wróżbiarstwa, horoskopów i numerologii, astrologii i wiedzy tajemnej, a nawet działalność taka rejestrowana jest jako „działalność zawodowa”. Można powiedzieć, że ulegając nieujarzmionej wyobraźni i iluzji człowiek współczesny tęsknotę za *sacrum* przemienia w zgodę na przyjęcie czegokolwiek. Tęsknota ta często z jego własnej poetyckiej ekspresji, wyobrażeń i marzeń czyni „nowy świat”. Jednak w tym wszystkim widzieć należy niebezpieczne zjawisko ucieczki w mglisty świat, skonstruowany z własnych i cudzych pragnień, który wcale nie pomaga w poszerzaniu naszych doświadczeń, lecz prowadzi tylko do utraty poczucia rzeczywistości.

Zakończenie

W jednym ze swych opowiadań pt. „Kraina ślepców” Herbert G. Wells ukazywał dziwne miejsce, w którym żyli ludzie pozbawieni wzroku. Odizolowani od innych wszelkie wzmianki o świetle, widzeniu i świecie, który jest czymś innym niż tylko światem kształtów i dźwięków, odbierali jako zwykłe fantazjowanie. Trzeba stwierdzić, że człowiek i kultura współczesna opuścił już „kraję ślepców”. Współczesna kultura wydobywa się ze światopoglądu o rzeczywistości jednowymiarowej i już określonej. Żyjemy w świecie, który nie jest dany jako oczywistość, lecz wymaga od nas nieustannego potwierdzania i otwartości ku innemu i nowym możliwościom. Wszystko to otwiera również drogi ku *sacrum*. Jest ono już poszukiwane. Lecz, jak zwykle bywa, gdy nagle oświeci nas światło, ślepotą nie kończy się, trwa jeszcze długo, zaś to, co już widziane, często bywa iluzją i złudzeniem. Dlatego współczesność to nie tylko problem sekularyzacji, likwidującej *sacrum* i sprowadzającej świat do totalnej jednorodności, zeświecczenia. Ale to również problem tego, jak uchronić się przed niebezpieczeństwami „*sacrum* dzikiego” i tego wszystkiego, co spełnia jedynie potrzeby zagubionego człowieka, lecz wcale nie dotyka Tajemnicy i świętości. W pierwszym przypadku mamy tylko do czynienia z ograniczeniem do codziennej rzeczywistości i spraw człowieka żyjącego *hic et nunc*. W drugim sakralność wykorzystuje się do tego, aby ponownie ograniczyć rzeczywistość przez stworzenie fantastycznych, wymyślonych światów. Trudno orzec, która z tych postaw jest bardziej niebezpieczna dla człowieka i kultury: czy świat ograniczony do jednego wymiaru, czy też świat, w którym sakralnym staje się cokolwiek.

Literatura:

- Agamben G., 2008, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, tłum. M. Salwa, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Bauman Z., 1998, Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia, tłum. N. Leśniewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Berger P. L., 2005, Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków.
- Caillois R., 1995, *Człowiek i sacrum*, tłum. A. Tatarkiewicz, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa.
- Casanova J., 2005, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków.
- Kołakowski L., 1983, Odwet sacrum w kulturze świeckiej, w: Tenże, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Wszechnica Społeczno-Polityczna, Londyn.
- Otto R., 1993, Świętość: elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do *elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Thesaurus Press, Wrocław.
- Zajonc A. (red.), 2007, *Rozmowy z Dalajlamą. Nowa fizyka i kosmologia*, Jacek Santorski, Warszawa.

Halina Mielicka-Pawłowska

Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach

DUCHOWOŚĆ JAKO RELIGIJNOŚĆ PONOWOCZESNA

Zmiany, które dokonują się w religijności polskiej na początku XXI wieku, pozwalają uchwycić w badaniach socjologicznych tendencję wzrostu znaczenia duchowości rozumianej jako ponowoczesna forma wiary w istnienie rzeczywistości transcendentnej wobec jednostki i zbiorowości społecznych. Można postawić tezę, że w zasadzie nie ulegają zmianie, w porównaniu do religii historycznych, podstawowe funkcje religii, ale tracą na znaczeniu parametry religijności tradycyjnej. Franz X. Kaufmann (1998, ss. 361-382), zaproponował zwrócenie uwagi w badaniach socjologicznych, na pięć podstawowych funkcji, które religia pełni w nowoczesnym społeczeństwie. Przynależą do nich takie funkcje, jak: psychiczne, interpretacyjne, predestynacji, wspólnotowości oraz kosmizacji świata. Funkcje psychiczne zaspokajają potrzeby emocjonalne w wymiarze jednostkowym i zbiorowym; interpretacyjne – pozwalają nadać znaczenia codziennym i niecodziennym wydarzeniom; predestynacji – mają bezpośredni związek z etycznymi problemami świata ponowoczesnego; wspólnotowe – są bezpośrednio związane z przynależnością do środowisk symbolicznie pojmowanej „wspólnoty odczuwania”; funkcje kosmizacji świata – zaspokajają potrzebę poczucia sensu, zarówno w wymiarze jednostkowym, społecznym, jak i globalnym.

Spirituality as a postmodern religious

Changes, which are following in the religion, at the beginning of the 21st century, let me assume that spirituality is a postmodern form of faith in the existence of a transcendent reality to individuals and social collectivities dimension. It is probably, that religious in principle are not changed, compared to the historical religion and functions of religion, but are changing in the parameters of traditional religion. Franz x. Kaufmann (1998, pp. 361-382), proposed to draw the attention of the sociological studies at the five basic functions that religion in modern society. Belong to them such as: psychical, interpretation, predestination, communities, and universe of the world. Psychical functions are

include emotional needs in the individual and collective dimension; interpretation functions— give meaning about every day and unusual events; predestination functions - have a direct link with the ethical problems of the postmodern world; function of community – are directly related to environments symbolically understood as a “sense of community”; functions universe of the world – there is a needs for a sense of individual, social, and global meaning.

Wprowadzenie

Wypracowany przez socjologów religii, pod koniec XX i na początku XXI wieku, podział na religijność i duchowość staje się problematycznym sposobem na określenie ponowoczesnych form wiary religijnej. Z jednej strony bowiem religijność jest faktem społecznym, który obejmuje emocjonalność, wiedzę oraz praktyki kultu religijnego, zogniskowane na przynależności do Kościoła zinstytucjonalizowanego, ale z drugiej strony zawiera indywidualne orientacje wiernych, które kwestionują kult, doktrynę i organizację Kościoła katolickiego. Podobnie też duchowość, jako pojęcie kojarzone z religijnością pogłębianą, ma swoje zakorzenienie w tradycji Kościoła katolickiego i nie jest obce wiernym. Tak więc z jednej strony pojęcie duchowości obejmuje emocjonalne zaangażowanie w poszukiwanie łączności z Bogiem w ramach struktur kościelnych (duchowość w rozumieniu tradycyjnym), ale z drugiej strony, może oznaczać odczuwanie obecności Boga nawet w sytuacjach pozbawionych jakichkolwiek odniesień semantycznych do formalnie działającej instytucji religijnej (tzw. nowa duchowość).

Przyjęcie postawy wiernych wobec Kościoła, jako głównego kryterium pozwalającego oddzielić religijność i duchowość, staje się coraz bardziej problematyczne, gdyż zjawiska określane jako ponowoczesność, zaciemniają obraz religijności czyniąc względnymi wszelkie systemy ją porządkujące. Do najważniejszych zaliczam wymiar konsekwencyjny, doświadczeniowy oraz ideologiczny, a więc trzy z pięciu wymienionych przez Rodney'a Starka i Charlesa Y. Glocka (1998, ss. 182-187). Powstaje swoista dla ponowoczesności religijność, która obejmuje zarówno tradycjonalizm postaw wobec Kościoła jak i odchodzenie od instytucji, które obszarem swojej działalności obejmuje wszystko co do religii przynależy. Obserwowane przez socjologów na przełomie XX i XXI wieku zmiany postaw wobec religii zinstytucjonalizowanej spowodowały zainteresowania nowymi formami religijności ponowoczesnej, która stała się symbolem czasów ponowoczesnych. Różnorodność form tej religijności nie ulega zakwestionowaniu, ale jej płynność wywołu-

je pytania o to, co jest niezmiennie. Jedną z alternatyw jest rozważenie funkcji religii jako tych cech, które mogą dać wskazania co do traktowania nowej duchowości jako ponowoczesnej formy religijności.

Franz X. Kaufmann (1998, ss. 361-382), zaproponował zwrócenie uwagi w badaniach socjologicznych, na pięć podstawowych funkcji, które religia pełni w nowoczesnym społeczeństwie. Przynależą do nich takie funkcje, jak: psychiczne, interpretacyjne, predestynacji, wspólnotowości oraz kosmizacji świata. Funkcje psychiczne zaspokajają potrzeby emocjonalne w wymiarze jednostkowym; interpretacyjne – pozwalają nadać znaczenia codziennym i niecodziennym wydarzeniom; predestynacji – mają bezpośredni związek ze stylem życia, z etycznymi problemami świata ponowoczesnego oraz poczuciem sensu życia; wspólnotowe – są bezpośrednio związane z przynależnością do środowisk symbolicznie pojmowanej „wspólnoty odczuwania”; funkcje kosmizacji świata – zaspokajają potrzebę poczucia ładu, zarówno w wymiarze jednostkowym, społecznym, jak i globalnym. Stawiam tezę, że duchowość, jako forma religijności ponowoczesnej, nadaje tym funkcjom specyficzne znaczenia, które zmieniają postawy wiernych, ale nie eliminują wiary religijnej. Fundamentem jest bowiem wiara, ale przypisywane jej znaczenia odbiegają od tradycyjnie pojmowanej, prokościelnej religijności.

1. Funkcje psychiczne religijności ponowoczesnej

Funkcje psychiczne wynikają z potrzeby wiary w jakiś inny rodzaj rzeczywistości, który jest odmienny od doświadczanego codziennie, ale ukryty przed jednostką ze względu na wyobrażany, czy może trafniej, nadprzyrodzony jej charakter. Przybiera to formę wiary religijnej wtedy, gdy istnieje przekonanie, że duchowość „stanowi wyższą jakość, ponieważ bezpośrednio odnosi się do doświadczenia sensu życia, Boga, sposobów życia” (Jarosz 2010, s. 14). Tak rozumiana duchowość pojmowana jest jako cecha osobowości wrażliwej na własne, wewnętrzne doświadczenia jednostki, która emocjonalnie reaguje na wydarzenia codzienności. Wszystko więc, co wywołuje głębokie doświadczenia wewnętrzne, co jest przeżywane indywidualnie i wywołuje wzruszenia, może być określone jako duchowość i zarazem jest przypisane do indywidualnych i niepowtarzalnych sfer doświadczenia wewnętrznego. Tak rozumiana duchowość jest warunkiem tożsamości indywidualnej, która przejawia się przekonaniem o prawie do wyboru własnego systemu wierzeń oraz refleksyjnością introwertyczną poszukiwania Boga lub bezosobowych sił nadprzyrodzonych w tym, co doświadczenie wewnętrzne uznaje za symbol nadprzyrodzoneści.

Według Pierre'a Bréchona istotne znaczenie dla religijności człowieka ponowoczesnego, mają uczucia, wiara i wierzenia oraz praktyki kultu religijnego oraz parareligijnego (Bréchon 2007, s. 465). Uczucia są silnie kojarzone są z duchowością, gdyż bezpośrednio związane są z wrażliwością na wszelkie przejawy piękna i dobra, które stanowią istotę wiary ponowoczesnej. Wiara w to, że każdy człowiek, niezależnie od tego, kim jest, ma prawo do realizowania tego, co uznaje za piękno i dobro w swoim życiu, jest skorelowana z indywidualizmem i stanowi punkt odniesienia dla konstruowania tożsamości indywidualnej. Wiara we własne możliwości i przekonanie o tym, że każdy sam odpowiada za to, w co wierzy, a więc i za własne życie, staje się nie tylko obowiązującym kanonem myślenia ponowoczesnego, ale też obowiązkiem związanym z rozwojem własnej osobowości. Duchowość to nic innego, jak dbanie o własny rozwój intelektualny, który staje się warunkiem osiągnięcia ideału określanego pojęciem piękna i dobra wewnętrznego. Problemатyczne może być jednak to, jak ukonkretniane jest idealne piękno i dobro, które przynależy do doświadczenia wewnętrznego, a jako emocjonalność, określane jest pojęciem duchowości.

Idea piękna wewnętrznego, jako idea właśnie, może być tylko wyobrażana mniej lub bardziej zgodnie z obowiązującymi wzorami osobowymi, które są o tyle pożądane społecznie, że stanowią kwintesencję moralności. Jako taki, wzór osobowy człowieka dobrego, może być kojarzony z ponowocześnie pojmowaną świętością, gdyż „określenie świętość odnosi się zawsze do najwyższej wartości, wyniesionej na piedestał, oddzielonej od sfery codzienności i decydującej o boskim zorientowaniu doczesności (Miszczuk 2015, s. 9). Osoba, która stara się realizować wzór osobowy świętości oraz dąży do tego, aby ukonkretniać subiektywne wyobrażenia świętości w swoim życiu, ma piękną duchowość, to znaczy dba o to, aby wyeliminować ze swojej własnej osobowości to, co uznaje za źródło zła. Trudno określić na ile jest to powiązane z wrażliwością emocjonalną na wszelkie przejawy brzydoty, ale można zakładać, że dbanie o rozwój osobowości ma doprowadzić do zaistnienia piękna wewnętrznego. Ze względu na to, że jest ono ukonkretniane indywidualnie, stanowi najbardziej subiektywny element duchowości.

Idea dobra wewnętrznego, jako symbolu duchowości, jest bardziej zobiektywizowana z tego powodu, że zawiera odniesienia do norm moralnych. Systemy normatywne, nawet w społeczeństwie pluralistycznym, są bardziej konkretne w tym znaczeniu, że wskazują zakres obowiązywania norm odpowiedzialnych za realizację ideału moralnego. Czynić dobro oznacza eliminować zło, a człowiek, który czyni dobro nie może zarazem być złym moralnie.

O ile więc piękno przede wszystkim przynależy do wewnętrznego wymiaru duchowości, to dobro jej zewnętrznym sposobem manifestowania idei, która podlega wartościowaniu społecznemu. Wzór osobowy świętości zakłada zarówno piękno wewnętrzne, jak i sposób jego manifestowania zawarty w zachowaniach jednostki dbającej o to, aby eliminować zło z otaczającej jej rzeczywistości. Dlatego piękno i dobro wewnętrzne stanowią zbitkę pojęciową konsekwencyjnego wymiaru religijności.

Niezależnie od tego, czy tożsamość religijna jest określana poprzez przynależność do Kościoła zinstytucjonalizowanego, czy poprzez poszukiwanie Boga poza Kościołem, dążenie do realizacji wzoru osobowego określonego wyobrażanym ideałem ponowoczesnej świętości, staje się symbolem ponowoczesnej religijności. Jest to symbol religijności i duchowości zarazem, gdyż wartościowanie zachowań jednostki dokonuje się poprzez zasady etyczne niezależne od tego, czy wzór osobowy świętości odnosi się do norm religijnych czy świeckich. Ideał piękna i dobra, ze względu na dominujący w Polsce katolicyzm, stanowi dość spójny system interpretacyjny. Niezależnie bowiem od tego, czy pojawia się identyfikacja z Kościołem katolickim czy nie, wzór osobowy człowieka dobrego stanowi odniesienie do swoistego uniwersum moralne. Obejmuje ono bowiem dążenie do osiągnięcia ponowoczesnej świętości, która przejawia się wrażliwością emocjonalną na wartości uznawane przez jednostkę za warunek istnienia dobra powszechnego.

Cechą moralności ponowoczesnej jest z jednej strony pluralizm światopoglądowy, który każdą wartość czyni względną oraz indywidualizm, który każdą wartość czyni zależną od przekonań jednostki. Relatywizm moralny i permissywizm pozwalają nie tylko zakwestionować wszelkie zasady moralne, ale też ograniczyć je do tych, które mają charakter sytuacyjny i zależne są od wyborów dokonanych przez jednostkę. Mimo tak wielkiej względności obowiązywania norm, uchwytnie są jednak w badaniach socjologicznych prawidłowości w przekonaniach i zachowaniach ludzi, które pozwalają wyłonić nowe formy ponowoczesnej moralności. Jedną z nich jest panmoralność rozumiana jako rozszerzenie zasad etycznych na wszelkie istoty żyjące. Przejawem powstającej współcześnie panmoralności są nie tylko ruchy ekologiczne, ale wzory zachowań bazujące na tendencji do antropomorfizowania wszelkich obiektów przyrody, a przynajmniej objęcia obiektów przyrody ochroną podobną do działania zasad moralnych formułowanych z myślą o ludziach. (vide: Konecki 2005, s. 45 i n.; Szalbot 2015, ss. 176-194).

Nie tylko dobro, ale i piękno kieruje wrażliwość emocjonalną na świat przyrody, który nie tyle może stać się symbolem Boga, ale traktowany jest jako przejaw *sacrum*,

wskazujący istnienie Boga osobowego lub bezosobowego. Dążenie do tego, aby zachować świat przyrody w stanie nienaruszonym i dbać o to, aby nie zostało zniszczone środowisko naturalne, staje się nie tylko stylem życia, ale rytuałem projektującym zachowania codzienne. Panmoralność wrażliwość emocjonalną na świat przyrody czyni religijnością ze względu na to, że wartością najwyższą, posiadającą cechy *sacrum*, jest życie i wszelkie jego przejawy.

Dobro, jako idea, która pozwala realizować zasady etycznie zgodnie w wyobrażaną świętością, najwyższą wartością czyni wrażliwość na krzywdy wyrządzane innym ludziom. Tak rozumiana duchowość jest formą pogłębionej religijności, gdyż moralność legitymizowana jest odniesieniem do Dekalogu. Niezależnie więc od tego, czy jednostka przyjmuje postawę pro czy antykościelną, kiedy przestrzega zasady moralności katolickiej, unika czynienia zła i jest wrażliwa na jego przejawy, uznaje samą siebie i innych ludzi za religijnych.

2. Funkcje interpretacyjne

Nadawanie znaczeń religijnych codzienności jest niezwykle istotnym elementem ideologicznym wiary, a to ma znaczenie dla człowieka ponowoczesnego. Szczególnie ważnym elementem tej wiary jest poszukiwanie nadzwyczajności w tym, co rytm dnia czyni rutyną nie wymagającą refleksji. Oczywiście nie wymaga skupienia uwagi na tym, co wykonywane jest bezrefleksyjnie, ale jakiegokolwiek zakwestionowanie tej oczywistości może wywoływać i wywołuje zazwyczaj, stawianie pytań o przyczynę, czy może przyczynę zaistnienia wydarzeń czy zjawisk. Jak pisze Clifford Geertz, dzieląc myślenie na zdroworozsądkowe i religijne, „perspektywa religijna tym różni się od zdroworozsądkowej, że [...] wykracza ona poza realia życia codziennego, obejmując szerszą rzeczywistość, która tę codzienną rzeczywistość koryguje i dopełnia, tym zaś, co najtrafniej określa tę perspektywę, nie jest oddziaływanie na ową szerszą rzeczywistość, lecz jej akceptacja, wiara w jej istnienie” (Geertz 2005a, s. 133). Nie chodzi tu jednak o oderwanie od rzeczywistości, ale jej przeżywanie, które wymaga pełnego zaangażowania w poszukiwanie dodatkowych znaczeń. To znaczenia pozwalają nadać kształt doświadczeniom (vide: ibidem, s. 354), a „nieodłączną cechą zdroworozsądkowej myśli jest właśnie fakt, że stanowi ona zaprzeczenie swojej metastruktury oraz twierdzenie, że jej przesłanki pochodzą bezpośrednio z doświadczenia, a nie z refleksji o nim” (Geertz 2005b, s. 83). Doświadczenia, aczkolwiek osobiste, ukonkretniają to, co jest oczywiste społecznie, ale nie pozbawiają możliwości przypisywania do nich znaczeń odbiegających od powszechnie obowiązują-

cych schematów skojarzeniowych. To, co osobiste staje się zbiorowe, a doświadczenie „wyrzucone drzwiami jako radykalnie subiektywny, zindywidualizowany <<stan wiary>> wraca przez okno jako zbiorowa wrażliwość wyznaniowo asertywnego społecznego aktora” (Geertz 2003, s. 222).

Do religijności ponowoczesnej przynależy wszystko to, co jednostka uznaje za niezwykle, a jako takie staje się ono symbolem, w jej przekonaniu, ingerencji nadprzyrodzoneści, Boga w bieg życia ludzkiego. O nowej duchowości decyduje sposób interpretowania tych niecodziennych, zdaniem jednostki, zdarzeń, które nawet bez odniesień do symboliki religii zinstytucjonalizowanej, przybierają formę cudów spowodowanych ingerencją jakiejś „siły wyższej”. Jakiejś „siły wyższej”, gdyż może ona przyjąć formę wiary w przeznaczenie, los, siły natury typu „energia kosmiczna”, ale też tego, co jednostka uznaje za formę „skazania jej życia” na niepowodzenie. Najważniejsza jest wiara w siebie, we własne możliwości przeciwstawienia temu, co „zapisane z góry” i walka podejmowana z tym, co „przynosi los”. Życiem człowieka rządzi przypadek, ale to, jak zostanie wykorzystane każde wydarzenie, decyduje jednostka. To od niej zależy więc to, co wykorzysta, aby zrealizować własne zamierzenia (Boguszewski 2009; 2011; Grabowska 2015).

Szczególnie istotne dla ponowoczesności są sposoby interpretowania otaczającego świata, które przyjmują formę mniej lub bardziej wykluczających się systemów ideologicznych w tym rozumieniu, że stanowią szablony interpretacyjne, które wyjaśniają rzeczywistość zgodnie z przekonaniami światopoglądowymi. Niezależnie od tego, czy ideologie mają odniesienie do religijnego czy świeckiego sposobu objaśniania świata, stanowią systemy interpretacyjne, które mają charakter symboliczny, a jako takie nie tylko pozwalają ukonkretnić doświadczenia jednostki, ale uczynić z nich przekonania zgodne z sądami innych.

3. Funkcje predestynacji

Jednym z ważnych problemów ponowoczesności jest wysoko wartościowany indywidualizm, który odpowiada za powszechnie panujące przekonanie o tym, że droga życiowa jest skutkiem działań podejmowanych przez osobę odpowiedzialną za bieg swojego życia. Niezwykle istotna jest tu postawa wobec „bezprawia, cierpienia i ciosów losu” (Kaufmann 1998, s. 379). Walka z przeznaczeniem jest niezwykle istotnym elementem duchowości, ale nie wszystkie przeszkody da się pokonać, więc od jednostki zależy jaką postawę wobec nich przyjmie, a postawa ta zależna jest od wiedzy, którą ma na temat praw i prawidłowości rządzących jej życie. Wiara w prawdę jest skutkiem wyboru dokonania

nego przez jednostkę, gdyż jest ona oparta o przekonania indywidualne, a więc jednostka nie musi się ona zgadzać z tym, co za prawdę uznają inni ludzie. Kryterium prawdy leży bowiem w doświadczeniach jednostki i jest skutkiem wniosków wyciągniętych z własnych przemyśleń. Duchowość, jako forma wiary we własne możliwości intelektualne, każdą prawdę narzuconą instytucjonalnie, pozwala zakwestionować chociażby dlatego, że jest narzucona, a jako taka pozbawia jednostkę wolności myślenia. Ze względu na to, że duchowość jest skutkiem mniej lub bardziej racjonalnego wyciągania wniosków z własnych doświadczeń, to daje możliwość skoncentrowania się na subiektywnej wizji świat idealnego, który staje się punktem odniesienia dla projektowania stylu życia. Jak pisze Włodzimierz Pawluczuk „medium rozumu prowadzi ku szukaniu sensu życia w ludzkim szczęściu (eudajmonizm), przyjemnościach (hedonizm), cnocie (stoicyzm), samospelnieniu (arystotelizm)” (Pawluczuk 2014, s. 46). Chociaż emocjonalność może w tym przeskadzać, to jednak przekonanie o predestynacji, niezależnie od tego, czy ma podłoże religijne, czy pozareligijne, jest niezwykle istotnym elementem tego poszukiwania. Przekonanie o tym, że prawda jest ukryta, że trzeba ją odkryć, aby zrealizować sens własnego życia, że każdy człowiek nosi w sobie jakąś wartość, która stanowi istotę jego osobniczej odmienności, jest zarazem przekonaniem o sensie życia. Takie przekonanie jest istotną cechą ponowoczesności, która wysoko promuje indywidualizm, wolność każdego do samostanowienia oraz prawo do wyboru własnej drogi życiowej zgodnej z naturą rozumianą jako autentyczne realizowanie własnych zamierzeń, jako prawdziwe, rzeczywiste „ja”, któremu należy się szacunek i na którym opiera się poczucie godności każdego człowieka. Jak pisze jednak Stanisław Warzeszak analizując koncepcje gnostycyzmu „natura jest bezcelowa i nie daje ontologicznej podbudowy dla poszukiwania przez człowieka wartości i sensu” (Warzeszak 1994, s. 275), ale właśnie poznawanie i odkrywanie tej natury, talentów i zdolności, ma znaczenie dla człowieka ponowoczesnego, gdyż daje mu możliwość osiągnięcia poczucia szczęścia związanego z samorealizacją.

To, co pozwala odkryć „naturę” tkwiącą w każdym człowieku, zależne jest nie tylko od stanu wiedzy, ale też myślenia na temat sensu własnego istnienia. Jeśli przyjąć założenie, że podstawą jest świadomość istnienia, a może lepiej samoświadomość, to myślenie, refleksyjność i przekonanie o słuszności przekonań opartych o własne doświadczenia, ma doprowadzić do rozwoju duchowości i odkrycia sensu tego istnienia. Zgodnie z tezą postawioną przez Dicka Houtmana i Stefa Aupersa „postchrześcijańska duchowość, w skrócie, konstituuje koncepcję romantycznej jaźni, która bazuje na przekonaniu, że

jest wewnętrznie zawartą w immanencji koncepcją świętości” (Houtman, Aupers 2007, s. 307). Odkrycie tej świętości oznacza poznanie tajemnicy istnienia, a to pozwala zrozumieć przeznaczenia niezależnie od tego, jak jest interpretowane jego źródło, religijnie czy pozareligijnie.

4. Funkcje wspólnotowe

Wymiar ideologiczny religijności ponowoczesnej, jak piszą Stark i Glock, „wiąże się ściśle z oczekiwaniami, że osoba religijna będzie posiadała określony światopogląd teologiczny i uznawała prawdziwość dogmatów swej religii” (1998, s. 184). Szczegółne znaczenie ma to wtedy, gdy odnosi się do spraw moralności religijnej, a więc zasad etycznych, którymi powinien kierować się każdy wierny podejmując wybory zorientowane na odróżnianie dobra i zła. Ma to bezpośredni związek z konsekwencyjnym wymiarem religijności, a więc przestrzeganiem nakazów i zakazów obowiązujących w kontaktach z innymi ludźmi. Nie chodzi tu nawet o światopogląd teologiczny, ale o to, co ma znaczenie dla jednostki w życiu codziennym jako zasada kierująca dokonanymi wyborami.

Szczegółne znaczenie dla wspólnotowej funkcji religii ma uczestniczenie w praktykach kultu. W badaniach religijności deklaracja uczestniczenia w praktykach obowiązkowych i nadobowiązkowych stanowi istotny parametr akceptacji zasad sformułowanych przez Kościół katolicki. Uczestniczenie w obrzędach religijnych przynależy do obowiązków wiernego, niezależnie od tego, jakie są motywy brania udziału we mszach. Istotny statystycznie spadek frekwencji interpretowany jest jako odchodzenie od Kościoła wiernych i wskaźnik sekularyzacji społeczeństwa. Obserwowane jest też przez socjologów zjawisko „katolików wędrujących, czyli spadek znaczenia kościoła parafialnego na rzecz uczestniczenia we mszach odprawianych w innych kościołach. Może to być interpretowane jako utrata więzi z własną parafią, ale też może świadczyć o zaniku więzi lokalnej oraz o przywiązywaniu małej wagi do wspólnoty sąsiedzkiej. Kościół parafialny przestaje pełnić funkcje integracyjne, co wcale nie oznacza, że ich nie pełni. Raczej chodzi tu o zmianę znaczenia przypisywanego wspólnotom religijnym. Ponadto selektywna postawa wobec religii (tzw. religijność selektywna) oraz prywatyzacja religii (tzw. religijność zindywidualizowana), pozwalają zaspokajać potrzebę wspólnotowości w innych kręgach społecznych, które dla jednostki mają formę grup odniesienia.

Innym problemem jest postawa wobec rytuałów religijnych. Nie utraciły one znaczenia, ale stały się obrzędami legitymizującymi zmiany dokonujące się w życiu jednostki. Świadczy o tym wzrost znaczenia przypisywanego chrztom, pierwszej komunii,

ślubom oraz pogrzebom. Ponadto obserwowany jest wzrost praktykujących indywidualnie, chociaż można przypuszczać, że wiele osób, które nie chodzą regularnie do kościoła, odprawia rytuały religijne lub parareligijne. Jak pisze Janusz Mariański „religijność w wyniku indywidualizacji nabiera charakteru personalno-subiektywnego, doznaniowego i doświadczeniowego, ginie tu – mniej lub bardziej wyraźnie – zapośredniczenie między jednostką i Bogiem. Stąd religijność mająca odniesienie do Wielkiej Transcendencji bez wyraźnych powiązań ze <<światem doznań>> jest komunikowana i przekazywana w ograniczonym zakresie” (Mariański 2010, s. 182). Tak więc jest ona konstruowana indywidualnie (selektywna) tak, jak wybierane są „wspólnoty odczuwania” przez osoby zainteresowane nawiązywaniem kontaktów społecznych lub ich podtrzymywaniem sytuacyjnym.

5. Funkcje kosmizacji świata

Percepcja rzeczywistości, jako uporządkowanego systemu warunkujących się nawzajem przyczyn i skutków, ma znaczenie dla myślenia jednostki na temat istnienia porządku we wszechświecie. Aczkolwiek wybory przekonań opartych o doświadczenie i zdroworozsądkowe nadawanie mu znaczeń, mają charakter indywidualny, to jednak porządkowane są zgodnie i istniejącymi systemami znaczeń określanych pojęciem światopoglądu. Jak pisze Clifford Geertz „światopogląd danego ludu jest tworzoną przezeń obrazem rzeczywistego stanu rzeczy, jego koncepcją natury, samego siebie, społeczeństwa. Światopogląd zawiera najogólniejsze idee ładu wyznawane przez daną społeczność. Wierzenia religijne i rytuały wzajemnie się ze sobą konfrontują i potwierdzają, etos staje się w sensie intelektualnym uzasadniony poprzez to, że przedstawia się go jako prezentację sposobu życia sugerowanego przez prawdziwą rzeczywistość, którą opisuje światopogląd, światopogląd natomiast staje się możliwy do przyjęcia w sensie emocjonalnym dzięki temu, że prezentuje się go jako obraz prawdziwej rzeczywistości, której autentycznym wyrazem jest taki właśnie sposób życia” (Geertz 2005a, s.151-152). W ten sposób to, co jest pomyślane i przyjęte za prawdziwe przekonania, oraz to, co jest czynione i interpretowane zgodnie z ideologią ukonkretniającą światopogląd, nie tylko kosmizuje świat, ale i pozwala traktować rzeczywistość jako uporządkowaną całość. „Religia legitymizuje instytucje społeczne, nadając im ostatecznie ważny status ontologiczny, to znaczy sytuując je w świętym i kosmicznym układzie odniesienia” (Berger 2005, s. 66).

W społeczeństwie ponowoczesnym wielość światopoglądów staje się faktem ze względu na pluralizm struktur oraz wielość obrazów „prawdziwej rzeczywistości”. Prawda, tak jak inne wartości, podlega relatywizacji, a im więcej wątpliwości co do obowiązują-

wania „jednej prawdy”, tym więcej światopoglądów, które dają możliwość alternatywnych wyjaśnień istnienia porządku we wszechświecie. Zarówno bowiem emocjonalność postaw wobec idei zawartych w systemie światopoglądowym, jak i wybór stylu życia, który zgodnie z przekonaniem o odpowiedzialności osobistej, jest prawem jednostki do samostanowienia, rozszerza zainteresowania religijnością i duchowością, ze względu na pełnione przez nie funkcje. I tu należy zwrócić uwagę na to, że i duchowość i religijność stanowią system, który łączy emocjonalność postaw wobec rzeczywistości, jak i z wyborem stylu życia i poczuciem odpowiedzialności za ład istniejący we wszechświecie.

Zakończenie

Religijność ponowoczesna, jako światopogląd, który stanowi jeden z wielu paradygmatów pozwalających zinterpretować i wyjaśnić rzeczywistość, pełni funkcje, które łączą religijność rozumianą tradycyjnie (prokościelną) z duchowością określaną jako wewnętrzne doświadczenie nadprzyrodzoności. Jak pisze Clifford Geertz, często cytowany w tym tekście, „religia bez aspektu wewnętrznego, bez swego rodzaju <<skapanego w sentymencie>> poczucia, że wiara liczy się, liczy się ogromnie, że wiara podtrzymuje, uzdrawia, pociesza, wyrównuje krzywdy, poprawia los, zapewnia nagrodę, objaśnia, zobowiązuje, błogosławi, rozjaśnia, godzi, odradza, zbawia czy ocala, nie zasługuje na tę nazwę” (Geertz 2003, s. 223). To aspekt wewnętrzny religii, czyli emocjonalność postaw wobec codziennej rzeczywistości oraz styl życia, który jest konsekwencją doświadczeń i wyborów dokonywanych przez jednostkę, pozwalają religijność ponowoczesną traktować jako nową duchowość, nową, gdyż ideologia proponowana przez Kościół nie jest jedyną uznawaną za prawdziwą przez człowieka ponowoczesnego. Wprawdzie trudno mówić o religii bez rytuałów, ale czynnik emocjonalny każde zachowanie jednostki może uczynić rytuałem dnia codziennego. Nadawanie bowiem zachowaniom wymiaru symbolicznego, który pozwala interpretować świat zgodnie z idą nadprzyrodzoności, ma charakter religijny niezależnie od tego, czy ma związek z przynależnością do Kościoła czy nie.

Zgodnie z wyżej postawionymi tezami religijność i nowa duchowość pełnią podobne funkcje mimo, że mogą być definiowane jako oddzielne kategorie zjawisk społecznych. To, co jest wspólne, pozwala wyłonić nową religijność, określaną jako ponowoczesna. Jej cechą jest przede wszystkim duchowość rozumiana jako emocjonalność, wrażliwość na piękno i dobro, codzienność traktowana jako nadzwyczajność oraz poszukiwanie sensu życia i przyczyn istnienia ładu we wszechświecie nie tylko w wymiarze ideologicznym religii, ale też doświadczeniowym i konsekwencyjnym. Wszystko wska-

zuje więc na to, że religijność ponowoczesna tym różni się od tradycyjnej, selektywnej i zindywidualizowanej, że wartością czyni doświadczenie wewnętrzne jednostki oraz zasady etyczne, które eliminują zło rozbudowując wrażliwość na krzywdę wyrządzana innym i walkę o to, aby dobro zbiorowe stało się ideą przewodnią wyznaczającą cel ludzkiego życia.

Bibliografia

- Berger Peter Ludwig, Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii, tł. Włodzimierz Kurdziel, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2005.
- Bréchon Pierre, *Cross-National Comparisons of Individual Religiosity*, w: James A. Beckford, N. J. Demerath III, red., *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*, Sage Publications, London 2007, ss. 463-489.
- Boguszewski Rafał, *Wiara i religijność Polaków dwadzieścia lat po rozpoczęciu przemian ustrojowych. Komunikat z badań*, CBOS BS/34/2009.
- Boguszewski Rafał, *Przesądy wciąż żywe. Komunikat z badań*, CBOS BS/130/2011.
- Geertz Clifford, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Warszawa 2005a.
- Geertz Clifford, *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, tł. Dorota Wolska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005b.
- Geertz Clifford, *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, tł. Zbigniew Pucek, Universitas, Kraków 2003.
- Grabowska Mirosława, red., *Religijność i Kościół 10 lat po śmierci Jana Pawła II*, CBOS, Opinie i diagnozy nr 31, Warszawa 2015.
- Houtman Dick Aupers Stef, *The Spirituality Turn and the Decline of Tradition: the Spread of Post Christians Spirituality in 14 Western Countries, 1981-2000*, "Journal for the Scientific Study of Religion", 46 (3), 2007, ss. 305-320.
- Jarosz Marek, *Pojęcie duchowości w psychologii*, w: Oleg Gorbaniuk, Beata Kostrubiec-Wojtachnio, Danuta Musiał, Michał Wiecherek, red., *Studia z psychologii w KUL*, t. 16, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, ss. 9-22.
- Kaufmann Franz X., *Religia i nowoczesność*, tł. Bogusław Widła, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów. Wybór i wprowadzenie Władysław Piwowski*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 1998 ss. 361-382.
- Konecki Krzysztof Tomasz, *Ludzie i ich zwierzęta. Interakcjonistyczno-symboliczna analiza społecz-*

-
- nego świata właścicieli zwierząt domowych*, WN Scholar, Warszawa 2005.
- Mariański Janusz, *Religia w społeczeństwie ponowoczesny. Studium socjologiczne*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010.
- Miszczuk Ewa, *Świętość w religijnej świadomości maturzystów województwa lubelskiego*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2015.
- Pawluczuk Włodzimierz, *Oblicza wiary*, Zakład wydawniczy Nomos, Kraków 2014.
- Stark Rodney, Glock Charles Y., *Wymiary zaangażowania religijnego*, tł. Błażej Kruppik, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów. Wybór i wprowadzenie Władysław Piwowarski*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 1998, ss. 182-187.
- Szalbot Magdalena, *Animal ludens? Zabawki zwierząt domowych z społeczeństwie konsumpcyjnym*, „Zabawy i Zabawki. Studia Antropologiczne”, r. 13/2015, ss. 176-194.
- Warzeszak Stanisław, *Z twórczości Hansa Jonasa (2). Od starożytnej gnozy do współczesnego nihilizmu*, „Warszawskie Studia Teologiczne” nr 7, 1994, ss. 269-278.

Adrian Kuźniar

Uniwersytet Warszawski

CZY RELIGIA STANOWI KULTUROWĄ RECEPTĘ NA OGRANICZENIA BIOLOGICZNEGO ALTRUIZMU?

Przedmiotem artykułu jest typ przekonań religijnych, w których główną rolę odgrywa idea bóstwa jako wszechwiedzącego i karzącego strażnika moralności. Zgodnie z analizowaną w tekście hipotezą, popularność tej idei w dużych populacjach ludzkich jest skutkiem adaptacyjności wiary w istnienie jej desygnatu. Adaptacyjność ta miałaby polegać na ograniczeniu zachowań egoistycznych członków grupy i rozwoju wewnątrzgrupowej współpracy. Na tej drodze wzrastałoby prawdopodobieństwo sukcesu danej grupy w zderzeniu z innymi wspólnotami, co z kolei skutkowałoby proliferacją światopoglądu bardziej skutecznej wspólnoty. W artykule analizowane są teoretyczne i empiryczne aspekty wspomnianej hipotezy, a wnioskiem końcowym z rozważań jest twierdzenie, zgodnie z którym na jej rzecz przemawiają ważne, lecz nierozstrzygające świadectwa.

Is Religion a Cultural Remedy for the Limitations of Biological Altruism?

The paper deals with a type of religious belief that emphasizes the idea of deity as punishing and omniscient guardian of morality. According to the hypothesis discussed in the paper, the popularity of the idea in large human populations stems from the adaptive character of the belief in the existence of its referent. The adaptiveness consists in curbing selfish behaviour of group members and fostering intragroup cooperation. These factors make community success more likely in confrontation with other groups, which results in the proliferation of the winners' worldview. The paper analyzes both theoretical and empirical aspects of the hypothesis and concludes that there is important, though inconclusive, evidence in support of it.

1. Sformułowanie hipotezy

Teoria ewolucji przedstawia interesujące wyjaśnienie pewnej grupy ludzkich zachowań altruistycznych w sensie behawiorystycznym – tj. zachowań, które w danej chwili przynoszą korzyść beneficjentowi, a wiążą się z istotnym kosztem dla benefaktora. Istnieją także dobre argumenty na rzecz twierdzenia, że działanie doboru naturalnego leży u genezy posiadanych przez ludzi autentycznie altruistycznych motywów stojących za określonego typu czynami – np. opieką rodzicielską, pomocą ukierunkowaną na przyjaciół itp. – istnieją zatem racje biologiczne, by spodziewać się obecności wśród ludzi zachowań altruistycznych w sensie psychologicznym. Kluczowymi teoriami wchodzącymi w skład współczesnego neodarwinizmu, które są podstawą wspomnianych wyjaśnień, są m.in. teoria łącznej wartości dostosowawczej W. D. Hamiltona¹, teoria altruizmu odwzajemnionego R. L. Triversa², a według niektórych, np. D. S. Wilsona i E. Sobera – także teoria doboru grupowego.³

Jednak zakorzeniony biologicznie altruizm – zarówno w swoim behawiorystycznym, jak i psychologicznym wymiarze – cechuje się istotnymi ograniczeniami. Po pierwsze tylko niewielka liczba relacji współpracy w grupach jest regulowana za pośrednictwem motywacji altruistycznych – znacznie częściej współpraca ta opiera się na przekonaniu, że kooperacja leży w interesie przystępującego do współpracy, zaś hamulcem zabezpieczającym próby wykorzystania kooperanta jest funkcjonujący w grupie system (lub quasi-system) wymiaru sprawiedliwości oraz wzgląd na własną reputację. Taki stan rzeczy sprawia, że sieć relacji współpracy w grupie jest niestabilna, tj. niedostatecznie odporna na pokusę dużych osobistych zysków płynących z egoistycznych zachowań w określonych okolicznościach, a zwłaszcza w sytuacjach, w których wykroczenie przeciwko zasadom współpracy w grupie może dokonać się w sposób niezauważony przez innych. Z kolei skutkiem ulegania tego typu pokusom jest osłabienie grupy: spada poziom wzajemnego zaufania między członkami grupy, spada intensywność relacji współpracy, a grupa staje się mniej zdolna do skutecznego oporu przeciwko zewnętrznej agresji. Konsekwencją takiego osłabienia jest sytuacja znana z dylematu więźnia: w grupie, do której należy wiele jednostek powstrzymujących się od kooperacji lub próbujących często wykorzystywać

¹ W. D. Hamilton, *The Genetical Evolution of Social Behaviour I & II*, w: *Journal of Theoretical Biology* 7 (1), 1964, s. 1-52.

² R. L. Trivers, *The Evolution of Reciprocal Altruism*, w: *The Quarterly Review of Biology* 46 (1), 1971, s. 35-57.

³ E. Sober, D. S. Wilson, *Unto Others. The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. – London 1998.

swoich partnerów kooperacyjnych, niemal wszyscy mają się *summa summarum* gorzej, niż mieliby się, gdyby lojalnie ze sobą współpracowali. Po drugie, altruistyczne motywacje – chociaż niewątpliwie pełnią funkcję stabilizującą – nie są panaceum na dyskretny urok egoizmu: nawet tam, gdzie motywacje altruistyczne odgrywają ważną rolę, często okazują się niewystarczające.

Na tym teoretycznym tle niektórzy współcześni filozofowie – np. Philip Kitcher – formułują hipotezę mającą wyjaśniać niektóre własności religii i jej rozpowszechnienie. Zgodnie z tą hipotezą – którą będę odtąd określał w skrócie mianem **hipotezy niebiańskiego policjanta** – religie są innowacjami kulturowymi pozwalającymi na przezwycięzenie ograniczeń biologicznego altruizmu. Przezwycięzenie to następuje za sprawą wprowadzenia idei bytu (lub bytów), który posiada wiedzę o wszystkich działaniach jednostek, także tych dokonywanych pod nieobecność ludzkich świadków, i dysponując mocą dystrybucji nagród i kar, stoi na straży przestrzegania norm określających zasady funkcjonowania grupy. W rezultacie prowadzi to do ograniczenia liczby krótkowzrocznych zdrad jednostek, przyczynia się do rozwoju relacji współpracy między członkami wspólnoty oraz zwiększa kohezję grupy; na tej drodze wzrasta prawdopodobieństwo sukcesu danej grupy w zderzeniu z innymi wspólnotami. Sukces w międzygrupowej konfrontacji skutkuje z kolei proliferacją światopoglądu bardziej skutecznej wspólnoty i prowadzi do rozpowszechnienia przekonań religijnych o zasygnalizowanej treści. *Religijnie uwikłana etyka jest szeroko rozpowszechniona, ponieważ szczególnie związek między niewidzialnymi siłami a zachowaniem moralnym przynosi znaczące korzyści w rywalizacji kulturowej.*⁴

2. Uwagi wstępne

2.1. Geneza a rozpowszechnienie

Podkreślmy, że zarysowana hipoteza niebiańskiego policjanta powinna być interpretowana jako hipoteza wyjaśniająca rozpowszechnienie określonego typu systemu wierzeń religijnych, nie zaś jako hipoteza genezy religii. U genezy religii nie leży zapotrzebowanie na instrument usprawniający porządek społeczny na drodze zwiększenia stopnia przestrzegania norm regulujących zrzeczenie i relacje współpracy. Przyglądając się historii religii z naturalistycznej perspektywy, dostrzegamy raczej, że twierdzenia dotyczące istnienia różnego rodzaju duchów, bóstw i innych supranaturalistycznych sił były pierwotnymi teoriami mającymi dostarczać informacji o skutecznych środkach wpływania

⁴ Ph. Kitcher, *The Ethical Project*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. – London 2011, s. 115.

na zdarzenia ważne z punktu widzenia ludzkich preferencji. U genezy religii leży potrzeba zapewnienia sobie pomyślności i uniknięcia nieszczęścia w świecie, którego najistotniejsze dla ludzkich preferencji zdarzenia postrzegane są jako pozostające poza bezpośrednią ludzką kontrolą. Tym, co potrzebę tę przekształca w system wierzeń religijnych, jest mająca ewolucyjne uzasadnienie skłonność ludzi do – jak ujmuje to Daniel Dennett – przybierania postawy intencjonalnej wobec świata i do doszukiwania się w świecie skutków intencjonalnych działań innych podmiotów.⁵

W świetle powyższego przekonanie o tym, że wszechwiedzące bóstwo wymaga pod groźbą kary od swoich wyznawców postępowania moralnego, jawi się jako jedna z wielu formułowanych w ramach różnych religii teorii dotyczących środków wpływania na przyczyny kształtujące rzeczywistość. Według zwolenników hipotezy niebiańskiego policjanta ważną cechą tej konkretnej teorii jest to, że praktyczne działania będące wynikiem jej akceptacji miały dla jednostek charakter adaptacyjny w sensie biologicznym i wzmacniały grupy akceptujące tę teorię w ich rywalizacji z innymi grupami. W rezultacie religie mające rzeczoną teorię jako jeden ze swoich komponentów rozprzestrzeniały się skuteczniej niż te, których pomysły w zakresie środków zapewniających przychyłność bóstw cechowały się odmienną treścią.

2.2. Genetyka a memetyka

Zwróćmy uwagę na jedną z konsekwencji naszych poprzednich rozważań: otóż rozpatrywana hipoteza dotycząca religii nie postuluje istnienia genetycznego uwarunkowania dla akceptacji teorii, zgodnie z którą wszechwiedzące bóstwo wymaga moralnego postępowania. Członkowie ludzkich populacji nie różnią się między sobą w zakresie genetycznie determinowanej skłonności do akceptowania tego rodzaju teorii. Nie ma, mówiąc obrazowo, genu na akceptację takiej teorii w tym sensie, w którym możemy mówić o genach determinujących kolor oczu lub grupę krwi. Perspektywa hipotezy niebiańskiego policjanta to perspektywa czysto memetyczna: w jej ramach teoria bóstwa jako strażnika moralności jest memem, którego sukces w proliferacji był skutkiem biologicznej adaptacyjności zachowań będących jego rezultatem.

3. Potencjał eksplanacyjny

Hipoteza niebiańskiego policjanta posiada ciekawy potencjał eksplanacyjny. Przynajmniej *prima facie* jest w stanie wyjaśnić nie tylko to, dlaczego wiele doktryn religijnych jest mocno związanych z przepisami moralnymi, ale także to, dlaczego zarów-

⁵ D. Dennett, *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, PIW, Warszawa 2013, s. 142-160.

no treść tych przepisów, jak i przede wszystkim praktyka wyznawców religii cechują się wyraźną asymetrią. O ile bowiem można dyskutować o tym, czy religia ma pozytywny wpływ na wzajemne relacje moralne współwyznawców należących do tej samej grupy, o tyle nie ulega wątpliwości, że jej znaczenie dla relacji międzygrupowych, zwłaszcza zaś dla relacji z grupami wyznawców innych religii, jest w najlepszym przypadku neutralne. Historia religii obfituje we wspierane zarówno instytucjonalnie, jak i doktrynalnie akty agresji wobec członków innych grup: etnicznych, narodowych, a przede wszystkim wobec grup innowierców. Jest to dokładnie to, czego powinniśmy oczekiwać, gdyby rozpatrywana hipoteza niebiańskiego policjanta miała być bliska prawdy. Podstawowym rysem kształtowanej przez dobór naturalny moralności jest uprzywilejowanie członków własnej grupy – na gruncie rozważań ewolucyjnych nie da się wykazać, że dobór naturalny faworyzował skłonność do uniwersalnej bezstronności w procesie dystrybucji ochrony i gwarancji, jakie niesie instytucja moralności. Jest dokładnie przeciwnie – wywodząca się z biologii moralność jest skażona szowinizmem i trybalizmem. Hipoteza niebiańskiego policjanta nie postuluje przewyżczenia tych ograniczeń, gdyż ich szeroko zakresowe zniesienie w żadnym razie nie byłoby adaptacyjne dla członków danej grupy: m.in. pozbawiałoby ich możliwości czerpania biologicznie interpretowanych zysków z aktów agresji wobec innych grup, a także czyniłoby z nich łatwą ofiarę agresji ze strony mniej wspaniałomyślnych sąsiadów. Dyskutowana hipoteza postuluje natomiast przewyżczenie tych ograniczeń biologicznego altruizmu, które występują w relacjach wewnątrzgrupowych. Tylko takie modyfikacje byłyby stosunkowo bliskie temu, co ukształtowane przez dobór naturalny, i mogłyby mieć pozytywny wpływ na poziom dostosowania członków grupy oraz na przetrwanie i kondycję grupy rozważanej jako całość. W świetle hipotezy niebiańskiego policjanta określony typ przekonań religijnych ma być kulturowym instrumentem zwiększającym stopień adaptacji członków grupy, nie zaś instrumentem adaptacyjność tę zmniejszającym – ma więc być czymś, co zgodne z kierunkiem oddziaływania doboru naturalnego, nie zaś czymś, co zmierza pod prąd tego oddziaływania. Wzmiankowana stronniczość sprzęgniętej z religią moralności jest zatem własnością potwierdzającą rozważaną hipotezę.

4. Konsekwencje hipotezy

Dyskutowana hipoteza implikuje twierdzenie, zgodnie z którym dobór naturalny nie zaopatrzył naszych przodków w optymalny z biologicznego punktu widzenia zestaw motywacji moralnych. Gdyby bowiem było inaczej, tj. gdyby zestaw ten był optymalny,

to kulturowe wprowadzenie idei niebiańskiego policjanta nie mogłoby na mocy założenia czynić członków odpowiednich grup lepiej dostosowanymi, a w rezultacie nie dawałoby grupom akceptującym tę ideę przewagi konkurencyjnej nad odmiennymi pod tym względem społecznościami. Jeśli akceptacja idei bóstwa jako strażnika moralności prowadziłaby do zbyt altruistycznych działań w stosunku do biologicznego optimum, to kierunek zmiany kulturowej byłby przeciwny kierunkowi presji selekcyjnej. Konsekwencją tego byłoby wyeliminowanie zbyt altruistycznych członków grupy przez jednostki bardziej egoistyczne i powrót grupy do stanu stabilnego pod względem bilansu wewnątrzgrupowego altruizmu i egoizmu.

W biologii ewolucyjnej znamy wiele typów przyczyn, ze względu na które cechy organizmów żywych nie są optymalne z adaptacyjnego punktu widzenia, są natomiast suboptymalne lub wręcz szkodliwe.⁶ Jedną z tych przyczyn mogłaby być właśnie ta, która zdecydowała o biologicznej nieoptymalności genetycznie warunkowanych skłonności altruistycznych w naszym gatunku. Obiecującym przypuszczeniem w tym zakresie jest twierdzenie, zgodnie z którym wygenerowany w procesie ewolucji biologicznej ludzki profil moralny stracił swoją optymalność w momencie, w którym rozmaite innowacje kulturowe, w szczególności udomowienie roślin i zwierząt, rozpoczęcie produkcji żywności i osiadły tryb życia umożliwiły ludziom funkcjonowanie w dużych grupach – sprawiły, że życie takie zaczęło być w zasięgu przedstawicieli naszego gatunku. Oczywiście należenie do licznej grupy jest w sytuacji rywalizacji międzygrupowej znacznie korzystniejsze dla jednostki od należenia do nielicznego plemienia. Skutkiem wprowadzenia idei bóstwa stojącego na straży moralności byłoby przywrócenie ludzkiej sferze motywacyjnej adaptacyjnej optymalności utraconej w wyniku porzucenia życia w nielicznych grupach trudniących się zbieractwem i łowiectwem. Idea ta stanowiłaby antidotum na technicznie rozumiane zdrady, które za sprawą biologicznych komponentów naszej sfery motywacyjnej musiałyby się zdarzać częściej w dużych grupach, skutkując ich destabilizacją i rozpadem, niż miało to miejsce w przeszłości w grupach o małej liczebności (np. w tych pierwszych łatwiej niż w drugich uciec od złej reputacji). Odnotujemy, że dyskutowane obecnie przypuszczenie wyjaśniałoby fakt, że chociaż idea bóstwa jako niebiańskiego policjanta nie jest cechą nawet większości znanych religii, to jest cechą tych religii, które dominują w dużych populacjach.⁷

⁶ Zob. np. R. Dawkins, *Fenotyp rozszerzony. Dalekosiężny gen*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2003, s. 50-79.

⁷ A. Norenzayan, A. F. Shariff, *The Origin and Evolution of Religious Prosociality*, w: "Science" 322 (5898), 2008, s. 61.

Drugie z twierdzeń wynikających z rozważanej hipotezy niebiańskiego policjanta jest znacznie ważniejsze i kluczowe z punktu widzenia jej racjonalnej akceptowalności. Otóż z hipotezy tej wynika, że *ceteris paribus* jednostki wierzące we wszechwiedzące bóstwo stojące na straży ludzkiej moralności są w swoich działaniach wobec członków własnej grupy, a przynajmniej wobec tych członków własnej grupy, którzy podzielają ich przekonanie religijne, bardziej – mówiąc w skrócie – moralni, aniżeli ma to miejsce w przypadku wzajemnych relacji jednostek nieakceptujących przekonania religijnego o wzmiankowanej treści. Postawmy zatem zasadnicze pytanie: czy dane empiryczne dostarczają poparcia zrekonstruowanemu twierdzeniu?

Odpowiedź na postawione pytanie nie jest prosta. Niewątpliwie pewne z przeprowadzonych badań dostarczają takiego potwierdzenia. Do najważniejszych z nich należą badania opublikowane w roku 2016 na łamach czasopisma *Nature*, obejmujące swoim zasięgiem osiem zróżnicowanych społeczności z całego świata.⁸ Badania te wykazały, że należące do wspomnianych społeczności jednostki wierzące w istnienie bóstwa o cechach niebiańskiego policjanta w istotnie mniejszym stopniu niż jednostki niepodzielające tego przekonania dopuszczały się w toku zaaranżowanych przez eksperymentatorów gier oszustw faworyzujących je same lub inne osoby będące członkami miejscowej grupy współwyznawców. Osoby te były w większym stopniu skłonne do niesienia pomocy współwyznawcom należącym do tej samej grupy etnicznej i narodowościowej, lecz żyjącym w odleglejszych geograficznie rejonach.⁹

Z kolei doświadczenia Randolph-Senga i Nielsena ujawniły, że dokonujące się na poziomie świadomym lub podprogowym torowanie za pomocą słów należących do dyskursu religijnego (np. „niebo”, „błogosławić”, „ewangelia”, „krzyż”, „wiera”) redukowało – zarówno u ludzi religijnych, jak i niereligijnych – liczbę oszustw podczas kolejnego zadania.¹⁰ Po pominięciu efektu torowania nie stwierdzono jednak żadnych różnic między ludźmi religijnymi i niereligijnymi w skłonności do oszukiwania. Istnieje jeszcze kilka innych podobnych badań potwierdzających krótkotrwały pozytywny wpływ aktywacji idei religijnych na pewne zachowania moralne badanych; podkreślmy: chodzi tutaj o sytuacje,

⁸ B. G. Purzycki *et al.*, *Moralistic Gods, Supernatural Punishment and the Expansion of Human Sociality*, w: „*Nature*” 530, 2016, s. 327-330.

⁹ Zob. także Q. D. Atkinson, P. Bourrat, *Beliefs about Gods, the Afterlife and Morality Support the Role of Supernatural Policing in Human Cooperation*, w: „*Evolution and Human Behavior*”, 32 (1), 2011, s. 41-49.

¹⁰ B. Randolph-Senga, M. E. Nielsen, *Honesty: One Effect of Primed Religious Representations*, w: „*The International Journal for the Psychology of Religion*”, 17 (4), 2007, s. 303-315.

w których podmiot podejmuje decyzje w momencie lub bezpośrednio po bezpośrednim lub pośrednim, świadomym lub podświadomym wzbudzeniu w nim myśli o treści religijnej.¹¹

Przypomnijmy też znane badania Johna Snarey'a, które wykazały, że istnieje znacznie większe prawdopodobieństwo, że naczelne bóstwo danej społeczności będzie rozumiane jako zainteresowane przestrzeganiem przez ludzi standardów moralnych, jeśli społeczność ta boryka się z problemem ubogich zasobów wody.¹² Dane te można traktować jako potwierdzające hipotezę niebiańskiego policjanta, gdyż w takich społecznościach problem nieuczciwości jednostki przejawiającej się w egoistycznym zagarnianiu nieproporcjonalnie dużej części zasobu jest szczególnie istotny z punktu widzenia interesów innych członków i przetrwania grupy – są to społeczności, w których koszt jednostkowej nieuczciwości jest szczególnie wysoki.

Z drugiej strony opublikowane w roku 2014 w czasopiśmie *Science* badania Hofmanna *et al.*, w których wzięło udział 1252 osoby ze Stanów Zjednoczonych i Kanady, nie stwierdziły żadnej istotnej różnicy między osobami religijnymi i niereligijnymi w zakresie częstotliwości zarówno dokonywania czynów moralnych, jak i popełniania moralnych wykroczeń.¹³ Zaletą metodologiczną tych badań było to, że bazowały one nie na ankietach przeprowadzonych w sztucznych warunkach, lecz na dostarczanych za pośrednictwem telefonów komórkowych pięciokrotnie w ciągu dnia (przez okres trzech dni) raportach uczestników o ich własnych moralnych lub niemoralnych działaniach, o działaniach tego typu, których byli obiektami, świadkami, lub o których powzięli informacje. Dodajmy również, że w Stanach Zjednoczonych populacja więźniów odzwierciedla z dobrym przybliżeniem pod względem procentowym strukturę wyznaniową całej populacji, natomiast ateści rozwodzą się w tym kraju najrzadziej, podczas gdy najczęściej czynią to nawróceni chrześcijanie.¹⁴ Warto wspomnieć w tym kontekście także o wynikach eksperymentu odwołującego się do przypowieści o dobrym Samarytaninie. W eksperymencie tym nie stwierdzono istotnych korelacji między reprezentowanym przez badanego typem religijności a jego skłonnością do zatrzymania się i udzielenia pomocy siedzącej w przejściu osobie sprawiającej wrażenie chorej i wymagającej pomocy.¹⁵

¹¹ Zob. A. Norenzayan, A. F. Shariff, *op. cit.*, s. 60.

¹² J. Snarey, *The Natural Environment's Impact upon Religious Ethics: A Cross-Cultural Study*, w: "Journal for the Scientific Study of Religion", 35 (2), 1996, s. 85-96.

¹³ W. Hofmann, D. C. Wisneski, M. J. Brandt, L. J. Skitka, "Morality in Everyday Life", *Science* 345 (6202), s. 1340-1343.

¹⁴ Podaję za: D. Dennett, *op. cit.*, s. 323.

¹⁵ J. M. Darley, D. Batson, "From Jerusalem to Jericho": A Study of Situational and Dispositional Variables in Helping Behavior", *Journal of Personality and Social Psychology* 27 (1), 1973, s. 100-108.

5. Podsumowanie

Należy stwierdzić, że istnieją ważne świadectwa potwierdzające kluczowe przewidywanie hipotezy niebiańskiego policjanta, lecz w kontekście całości zgromadzonego materiału empirycznego trudno świadectwa te uznać za rozstrzygające. Nie ulega wątpliwości, że potrzebujemy większej liczby zarówno teoretycznych, jak i empirycznych prac badawczych, by móc udzielić przekonującej odpowiedzi na pytanie o to, czy rozważany w tym tekście typ przekonań religijnych stanowił adaptacyjne uzupełnienie naszych biologicznie zakorzenionych motywacji moralnych.

Bibliografia

- Atkinson, Q. D., Bourrat, P., "Beliefs about Gods, the Afterlife and Morality Support the Role of Supernatural Policing in Human Cooperation", *Evolution and Human Behavior* 32 (1), 2011, s. 41-49.
- Darley, J. M., Batson D., "'From Jerusalem to Jericho': A Study of Situational and Dispositional Variables in Helping Behavior", *Journal of Personality and Social Psychology* 27 (1), 1973, s. 100-108.
- Dawkins, R., *Fenotyp rozszerzony. Dalekosiężny gen*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2003.
- Dennett, D., *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, PIW, Warszawa 2013.
- Hamilton, W. D., "The Genetical Evolution of Social Behaviour I & II", *Journal of Theoretical Biology* 7 (1), 1964, s. 1-52.
- Hofmann, W., Wisneski, D. C., Brandt, M. J., Skitka, L. J., "Morality in Everyday Life", *Science* 345 (6202), s. 1340-1343.
- Kitcher, Ph., *The Ethical Project*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. – London 2011.
- Norenzayan, A., Shariff, A. F., "The Origin and Evolution of Religious Prosociality", *Science* 322 (5898), 2008, s. 58-62.
- Purzycki, B. G., Apicella, C., Atkinson, Q. D., Cohen, E., McNamara, R. A., Willard, A. K., Xygalatas, D., Norenzayan, A., Henrich, J., "Moralistic Gods, Supernatural Punishment and the Expansion of Human Sociality", *Nature* 530, 2016, s. 327-330.
- Randolph-Senga, B., Nielsen M. E., "Honesty: One Effect of Primed Religious Representations", *The International Journal for the Psychology of Religion* 17 (4), 2007, s. 303-315.
- Snarey, J., "The Natural Environment's Impact upon Religious Ethics: A Cross-Cultural Study", *Journal for the Scientific Study of Religion* 35 (2), 1996, s. 85-96.
- Sober E., Wilson, D. S., *Unto Others. The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. – London 1998.
- Trivers, R. L., "The Evolution of Reciprocal Altruism", *The Quarterly Review of Biology* 46 (1), 1971, s. 35-57.

Bogusław Górka

Uniwersytet Gdański

RELIGIA I METODA. REKONESANS METODOLOGICZNY PO ŹRÓDŁACH CHRZEŚCIJAŃSTWA (GŁÓWNIEM NA PRZYKŁADZIE EWANGELII JANA)

Do badań źródeł chrześcijaństwa stosuje się współcześnie kilkadziesiąt metod, ujęć czy podejść. Ten stan rzeczy powoduje zagubienie nawet w kręgu zaawansowanych uczonych. W badaniach na Nowym Testamencie każda metoda może mieć swój pozytywny wkład, ale w odniesieniu do właściwego przedmiotu badawczego. Z drugiej strony nie można żadnej z metod absolutyzować. Do serca tajemnic chrześcijaństwa prowadzi nas jedynie hermeneutyka inicjacji. Jednak hermeneuta w trakcie procesu interpretacji powinien bezwzględnie respektować strategię odsłaniania i zasłaniania misterium; odsłaniania misterium adeptom a zasłaniania „intruzom”.

Religion and method. Methodological Reconnaissance of the Christian Sources (mostly on the example of the Gospel of John)

In the research of the sources of Christianity there are currently several dozen of methods, attitudes and approaches employed. This state causes the sense of being lost even in the circle of advanced researchers. On the other hand, one cannot make any of the methods an absolute one. It is only the hermeneutics of initiation which leads us to the heart of the mysteries of religion. However, in the process of interpretation the hermeneutician should respect the strategy of unveiling and veiling the mystery; uncovering the mystery to the initiates and covering it to “the intruders”.

Ewangelia Jana ze względu na swój specyficzny charakter jest polem poligonowym, na którym testuje się nowe metody naukowe. Dotychczas do badania czwartej Ewangelii wykorzystano ponad 40 metod¹. Wśród procedur badawczych wyróżniam: me-

¹ B. Górka, *Inicjacja w życie wieczne w Ewangelii św. Jana. Struktura inicjacji w świetle J 1,10-12;*

tody, podejścia, ujęcia czy wglądy. Zastosowane metody możemy sprowadzić do kilku orientacji (nurtów): kulturowo- i historycznoreligijna; literacka i językowa, odwołująca się do nauk humanistycznych, odwołująca się do nauk ścisłych, interpretacyjna (hermeneutyczna).

1. Prezentacja wybranych metod na przykładzie 5 rozdz. Ewangelii Jana

Podejście retoryczne (z menu metod literackich)

Na rozdział piąty (5,1-47) Ewangelii Jana można spojrzeć przez pryzmat retoryki. Tę retorykę w dużej mierze przenika jurydyczna kontrowersja według modelu akt sprawy procesowej. Oto struktura rozdziału postrzegana z tej perspektywy.

Święto, „przestępstwo”, śledztwo i zarzuty

5,1-2 – ramy czasowo-przestrzenne „przestępstwa”;

5,3-5 – identyfikacja przedmiotu „przestępstwa” [uleczenie chorego od 39 lat];

5,6-9a – identyfikacja rodzaju „przestępstwa”;

5,9b-15 – dochodzenie przygotowawcze celem ustalenia sprawcy czynu i stopnia winy;

5,16 – zarzut pogwałcenia szabatu i prześladowanie Jezusa;

5,17 – wyjaśnienie Jezusa (*Ojciec mój aż do tej pory działa i ja działam*);

5,18 – poszerzenie listy zarzutów i ujawnienie zamiaru wyeliminowania Jezusa z grona żyjących;

I mowa obronna Jezusa

5,19-29 – I mowa obronna Jezusa;

II mowa obronna Jezusa

5,30-44 – II mowa obronna Jezusa z powołaniem się na świadków;

Wyrok Jezusa na *Ioudaioi*

5,45-47 – wyrok na podstawie świadectwa Mojżesza i jego Tory.

Podejście klimatyczne

Tymi słowy Jezus kreśli ogólne ramy czasowo-przestrzenne dla wyjściowego zdarzenia piątego rozdziału Ewangelii Jana: *Było święto żydowskie i Jezus udał się do Jerozolimy*. Co to było za święto, które występuje w grece bez dookreślenia oraz rodzajnika określonego **he**? Na podstawie zwyczaju językowego autora Ewangelii Jana należy wykluczyć jedno z trzech świąt pielgrzymkowych: Paschę, Pięćdziesiątnicę i święto Szałasów. Z kontekstu żydowskiego kalendarza liturgicznego obecnego w Ewangelii Jana, z treści mów Jezusa zamieszczonych w 5. rozdziale oraz z uwzględnienia warunków klimatycznych

Palestyny wynika, że najprawdopodobniej było to święto Nowego Roku (Rosz ha-Szana)². W Jerozolimie w okresie święta Nowego Roku, czyli na przełomie września i października, jest jeszcze na tyle upalnie, że aura umożliwia kąpiele w otwartych zbiornikach wodnych. Inne, większe niepielgrzymkowe święta przypadają w zimnych porach roku.

Podejście topograficzne

Pierwsza część 5. wiersza 5 rozdz. Ewangelii Jana w najpopularniejszym polskim przekładzie, Biblii Tysiąclecia³, ma następującą postać: *W Jerozolimie znajduje się sadzawka Owcz, nazwana po hebrajsku Betesda*. Tymczasem analiza krytyczna przekładu daje takie efekty: *W Jerozolimie na przedmieściach była sadzawka zwana po hebrajsku Bethesda*⁴. Teren sadzawki Bethesdy w czasach Jezusa znajdował się poza murami miasta. W ich obręb dostał się za panowania w Judei króla Heroda Agrypy I (41-44 r. n.e.). Stąd ten szczegół opisu *na przedmieściach* jest jak najbardziej akuratywny dla momentu, w którym Jezus uleczył chromego – około 30 r. n.e.

Wgląd archeologiczny

W Jerozolimie na przedmieściach była sadzawka zwana po hebrajsku Bethesda obudowana pięcioma portykami. Do połowy XIX wieku konstrukcję sadzawki wyobrażano sobie na kształt pięciokąta otoczonego pięcioma portykami. Rzekomo inspirację do tego projektu architekci mieli zaczerpnąć z liczby pięciu ksiąg Tory⁵. Tymczasem wykopaliska archeologiczne odsłoniły inny kształt konstrukcji sadzawki. Sadzawka posiadała dwa zbiorniki otoczone czterema portykami zewnętrznymi. Piąty portyk usytuowany był w środku na grobli, która oddzielała jeden zbiornik wodny od drugiego⁶.

Wgląd hydrotechniczny

Herod Wielki był namiętym hellenistycznym budowniczym, o czym świadczą pozostałości jego monumentalnych konstrukcji. Do nich zalicza się sadzawka Bethesda. W pierwszym rzędzie stanowiła ona zabezpieczenie źródlanej wody dla Świątyni. Ale jak można było się kąpać w takim kompleksie wodnym? – co wyraźnie stwierdza chory, który na pytanie Jezusa: *chcesz być zdrowy?* – odpowiada: *Panie nie mam człowieka, aby mnie wrzucił do basenu, gdy następuje poruszenie wody* (J 5,7). Owszem, w kompleksie Be-

² M.J. Moreton, *Feast, Sign and Discourse in John 5*, s. 209-213, w: „Studia Evangelica”, t. 4, Berlin 1968.

³ *Biblia Tysiąclecia*, Poznań – Warszawa ³1980.

⁴ G. Gerleman, *Das übertolle Mass. Ein Versuch mit haesod [probatik]*], „Vetus Testamentum” 28 (1978) 151-164.

⁵ D.J. Wieand, *John V. 2 and the Pool of Bethesda*, „New Testament Studies” 12 (1965-1966) 392-404.

⁶ J. Jeremias, *The Rediscovery of Bethesda. John 5,2*, Louisville 1966, s. 37.

thesdy można było zażywać kąpiele. W pierwszym zbiorniku znajdowało się periodyczne źródło wody o walorach leczniczych. Z tego zbiornika wodę doprowadzano kanałem podziemnym do Świątyni. Nadmiar wody ze zbiornika głównego był transmitowany do drugiego zbiornika za pomocą otworów przelewowych w grobli pod środkowym portykiem. Przelew nadmiaru świeżej wody źródlanej z pierwszego zbiornika powodował poruszenie wody w drugim zbiorniku, który był ogólnodostępny. Ten przelew wody sprawiał, że przez moment wody w drugim zbiorniku uzyskiwały walor leczniczy [nadmiar zaś wody z drugiego zbiornika był odprowadzony kanałem do potoku Kidron].

Podjęcie translatoryczne

Poszerzając listę zarzutów przeciw Jezusowi, *Ioudaioi* tak konstatują – w przekładzie Biblii Tysiąclecia: *nie tylko że nie zachowuje szabatu, ale nadto Boga nazywa swoim Ojcem, czyniąc się równym Bogu* (J 5,18). W przypadku tego tłumaczenia trzeci zarzut jest zbędny, gdyż stanowi tautologię drugiego zarzutu. Poza tym dane kulturowo-religijne dowodzą, że zwracanie się do Boga tytułem Ojcie w późnym judaizmie – nie było zwyczajem nagannym. Analiza translatoryczna odsłania istotne błędy takiego przekładu. Oto wynik krytycznej translacji: *nie tylko, że rozwiązywał szabat (anulował), ale nadto swojego Ojca [w domniemaniu Józefa] nazywał Bogiem i w ten sposób czynił się równym Bogu*. Karystyczne w oczach *Ioudaioi* było nie to, że Jezus nazywał Boga swoim Ojcem, ale to, że Józefa uważał za Boga, uzurpując sobie w ten sposób prawo do równości z Bogiem.

Podjęcie historyczno-kulturowe

Podjęcie to ustala tło historyczno-kulturowe dla zwrotu: *czynił się równym Bogu*. Atrybutem *równy Bogu* (*isotheos*) opatrywano często hellenistycznych cudotwórców, którzy byli, w przekonaniu współczesnych, kimś więcej niż ludźmi⁷. W świetle tych ustaleń, oskarżenie: *czynił się równym Bogu* zmierza do skompromitowania Jezusa przez zakwalifikowanie go do szeregu hellenistycznych cudotwórców na wzór *theios aner*. Miejsce cudu i zachowanie się Jezusa, a także Jego interpretacja teologiczna motywów uleczenia (*Ojciec mój działa i Ja działam*) prowadzą *Ioudaioi* do przekonania, że oto mamy do czynienia z kimś, kto kreuje siebie na wzór hellenistycznego magika. W zakreślonej perspektywie może mniej zagadkowo przedstawia się pomówienie Jezusa o praktykowanie magii – odnotowane już w starożytnych źródłach. O ile w Ewangelii Jana w wierszu 3,2 *Ioudaioi* redukują osobę Jezusa do statusu doktora honoris casusa Tory, o tyle w tym miejscu nastę-

⁷ W.A. Meeks, „Equal to God”, s. 309-321, w: *The Conversation Continues. Studies in Paul and John. In Honor of J. Louis Martyn*, red. R.T. Fortna, B.R. Gaventa, Nashville 1990, s. 312.

puje Jego deprecjacja przez zaliczenie go w poczet Żydów korzystających z magicznych sztuczek hellenistycznych.

Konkluzja

Przywołane powyżej metody i podejścia spełniają bardzo pożyteczną rolę – ale w odniesieniu do poszczególnych elementów dzieła. Błędem metodologicznym jest monopolizowanie którejs z nich w odniesieniu do interpretacji sensu całości Ewangelii czy jej kluczowych segmentów. Te metody spełniają funkcję służebną w wyjaśnianiu fabuły Ewangelii i jej teologicznej wymowy. Tak zwanego przesłania. Klasyczne podejście zadanie eksplikacji przesłania rezerwuje dla egzegezy i teologii biblijnej. Egzegeza jest z założenia drobiazgową analizą skierowaną na każdy szczegół tekstu; teologia biblijna zaś zajmuje się tematami i motywami. Jednak egzegeza i teologia nie potrafiła i nie potrafi sprostać zadaniu dotarcia do najgłębszego przesłania Ewangelii. Stąd pojawił się postulat sformułowania nowych metod interpretacyjnych – hermeneutycznych.

W tym kontekście wciąż aktualne jest pytanie Papieskiej Komisji Biblijnej, które zostało sformułowane w przełomowym dokumencie dotyczącym katolickiej interpretacji Pisma św. a opublikowanym w 1993 r.: *Jaka teoria hermeneutyczna pozwala na trafne ujęcie głębokiej rzeczywistości, o której mówi Pismo św., oraz jej wyrazu mającego znaczenie dla dzisiejszego człowieka?*⁸ Proponowane metody hermeneutyczne odwołują się do różnych perspektyw, np: ezoterycznej, mistycznej, objawieniowej, sakramentalnej, duchowościowej...

2. Podejście inicjacyjne – metoda z obszaru hermeneutyki religijnej

Chrześcijaństwo w epoce Nowego Testamentu było systemem religijnym złożonym z następujących elementów: doktryna, organizacja, kult (rytuał), moralność, praxis oraz disciplina arcani. Disciplina arcani powinna być wymieniona na pierwszym miejscu, jako że stanowi jądro organizujące religię in statu nascendi – nie tylko chrześcijaństwo. Współczesne badania nad chrześcijaństwem nowotestamentowym ignorują jego inicjacyjną naturę. Nie tylko badania kościelne to ignorują – ale również religioznawcze. Oto głos Andrzeja Wiercińskiego, znanego religioznawcy, w tej sprawie: „Współczesne, oficjalne religioznawstwo sięga swymi interpretacjami zaledwie samej powierzchni fenomenu religii, ponieważ obejmuje ono nimi jedynie jego aspekty socjologiczne, psychologiczne i filozoficzne. Wynika to z faktu niemal zupełnego zaniedbania badań nad, mówiąc najkrócej

⁸ *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 60.

– wtajemniczeniem religijnym. Tymczasem, ono stanowi najgłębsze jądro organizujące każdą formę religii”⁹.

Z moich badań wynika, że Nowy Testament napisano w instytucji inicjacji a zredagowano w odniesieniu do procedury wtajemniczenia¹⁰. Sumarycznie tę procedurę reflektuje np. krótszy epilog Ewangelii Jana: „Liczne i jeszcze inne znaki uczynił Jezus wobec uczniów, które nie zostały zapisane w tej księdze. Te zaś opisano, abyście uwierzyli, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Boga, i abyście wierzący, mieli życie w Jego imieniu” (20,30). W pewnym momencie dziejów instytucja inicjacji umarła a zatem utraciliśmy medium do rozumienia przesłania NT. Przetrwał jedynie charyzmat inicjacji w różnych postaciach we formacjach zakonnych. Na szczęście dzisiaj powraca w chrześcijaństwie fenomen inicjacji – na razie w skali mikrosocjologicznej¹¹. Czy zatem można badać chrześcijaństwo, nie przechodząc inicjacji? Z tego, o czym tu mówię, zdają sobie sprawę np. etnolodzy, gdy uczestnicząc w rytuałach inicjacyjnych społeczności plemiennych z pozycji obserwatora, daremnie usiłują uchwycić ich mistagogiczną treść. Z tego stanu rzeczy zdaje sobie sprawę Papieska Komisja Biblijna, która we wspomnianym dokumencie zauważa: „Trafne poznanie tekstu biblijnego jest dostępne tylko temu, kto ma związek z tym, o czym mówi tekst”¹².

Teksty Nowego Testamentu reprezentują religię inicjacyjną, podczas gdy my znamy z autopsji religię indoktrynacji. Na tym polega strukturalna przeszkoda w badaniach nad źródłami chrześcijaństwa. Hermeneutycznie bowiem można z powodzeniem interpretować tylko tę rzeczywistość, w której jesteśmy zanurzeni. Stąd przemawia do ogółu Heideggerowska hermeneutyka egzystencjalna, bowiem wszyscy jesteśmy zanurzeni w tej samej egzystencji. Ale czy może do nas przemówić hermeneutyka inicjacji bez uczestnictwa w procedurze inicjacji? Spróbuję teraz odpowiedzieć na tę kwestię.

3. Strategia ochrony tajemnic w Nowym Testamencie

W trakcie hermeneutyki tekstów religijnych pierwszą barierą i ostatnią jest język. W tym wypadku nie chodzi o język oryginału, który stanowi niejako barierę naturalną. Język tekstów religijnych stwarza nam trzy inne problemy.

⁹ A. Wierciński, *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Kraków 1995, s. 233.

¹⁰ B. Górka, *Podejście inicjacyjne do Ewangelii Jana*, s. 13-26, w: Tenże, *Hermeneutyka inicjacji wczesnochrześcijańskiej*, Kraków 2007.

¹¹ B. Górka, *Wybrane katolickie modele religijności w świetle religijności epoki apostołskiej*, s. 135-174, w: Tenże, *Kerygma i Ekklesia w kontekście inicjacji*, Kraków 2016.

¹² *Interpretacja Biblii w Kościele*, dz. cyt., s. 60.

A. Przesłanie religijne jest transmitowane w języku obrazowym, albowiem jest to najadekwatniejszy sposób do wypowiedzania rzeczywistości transcendentnej. Język obrazowy jest właściwością religii, tak jak język paragrafów – właściwością prawa, twierdzeń – matematyki.... Język obrazowy jest zaś z natury enigmatyczny, jak np. to wyrażenie: *oto siejący wyszedł, aby zasiać...* (Mt 13,3). A im więcej przesłania religijnego w tekście, tym więcej w nim obrazowości. Najlepszym tego przykładem jest Ewangelia Jana, którą tworzy sieć metafor.

B. Drugą barierą jest zamierzona niejasność wyrażen – nośników przesłania religijnego. Bazyli Wielki pozostawił nam interesujące świadectwo w tej materii. W traktacie o Duchu Świętym daje wykład na temat tradycji spisanej i niespisanej. Tradycja spisana dotyczy prawd wiary, tajemnic (dogmata), a niespisana dotyczy przekazu nauki katechetycznej (kerygmata). Jedna i druga tradycja jest okryta tajemnicą. Tradycja niespisana (kerygmata) została otoczona tajemnicą milczenia, tradycja spisana (dogmata) – tajemnicą niejasności (podkreślenie – B.G.). W pewnym momencie autor określa tradycje niespisane mianem: *niespisane tajemnice ekklesii* (ta agrafo tes ekklesias mysteria)¹³.

Dlaczego autorzy tekstów religijnych mają predylekcję do niejasnych wyrażen? Dlatego, że tekst wydrukowany może się dostać w każde ręce. Niejasność ma za zadanie ochronić spisane tajemnice przed nieuprawnionymi czytelnikami¹⁴. Weźmy dla przykładu wyrażenie rozpoczynające Ewangelię Jana: *zasadą jest, że Logos był*. Autor zastosował z rozmysłem popularny w świecie hellenistycznym koncept *Logos*, by łagodnie odwieść nieuprawnionych czytelników od penetrowania jego inicjacyjnej treści w kierunku intelektualnej aktywności na temat jego rzekomej wieloznaczności, w ten sposób manipulując nimi. Podczas gdy adept przebija się bez trudu poprzez warstwę niejasności słowa *Logos* do jego znaczenia zamierzonego przez autora Ewangelii – to „intruz” grzęźnie w rozwodzeniu się nad wieloznacznością Logosu w świecie starożytnym. Przecież język religijny nie może być wieloznacznym skoro komunikuje nam świętą, czyli jednoznaczną prawdę. Nadmieniam, że *Logos* zastosowano tu w znaczeniu metaforycznym, a metafora w konkretnym miejscu jest metaforą czegoś jednego, a nie prawie wszystkiego¹⁵.

C. Bariera trzecia jest bardziej wyrafinowana. To jest niejasność wyższego rzędu, niejasność do kwadratu. Ta strategia podwójnie ochrania przed nieuprawnionymi

¹³ *Synodi et collectiones legum, vol. II: Constitutiones Apostolorum*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007, s. 67/67*-69/69*.

¹⁴ Paweł powie, że Słowo Boga jest tajemnicą zakrytą od wieków i pokoleń a objawioną teraz uprawnionym, a konkretnie: świętym Jego, Kol 1,26.

¹⁵ B. Górka, *En arche en ho logos* (J 1,1a) – próba przełamania interpretacyjnych „dogmatów”. Referat wygłoszony na Uniwersytecie Opolskim 10 V 2016 (w druku).

przede wszystkim węzłowe progi inicjacji, które są tajemnicami (mysteria) w sensie ścisłym. Weźmy pod rozwagę kompozycję synoptyczną, którą otwiera przypowieść o posianym ziarnie. Kompozycja składa się z *przypowieści*, *łącznika* i *alegorii* (np. Mt 13,3-23). Cała kompozycja dowodzi ponad wszelką wątpliwość, że chrześcijaństwo w epoce NT było religią misteryjną.

W łączniku znajduje się interesujące stwierdzenie: *wam dane jest poznać tajemnice Królestwa Niebios, tamtym zaś nie jest dane* (Mt 13,11). Nieuprawniony czytelnik pozostaje jedynie na poziomie, który reprezentuje przypowieść o ziarnie, bowiem „intruzowi” nie wydaje się tajemnicy. Dla niego, jak dopowiada Marek: *wszystko dzieje się w przypowieściach* (Mk 4,11). A więc wszystko to, co dotyczy inicjacji w misteria, dzieje się w świecie przedstawionym, w świecie wirtualnym, a nie w jego własnej egzystencji. Manipulacja nieuprawnionym czytelnikiem osiąga swoje apogeum w tym, że on wkraczając w tę wirtualną interakcję jest przekonany, że dociera do serca tajemnicy, gdy tymczasem dotyka powierzchni fenomenów. Gdyby „intruz” usiłował na własną rękę realizować inicjację, to wpadnie w sidła symulacji, której inne imię to gnoza. Adeptci zaś są prowadzeni do serca tajemnicy przez dwie bramy. Dla nich ziarno (brama pierwsza) jest następnie identyfikowane jako metafora *Słowa o Królestwie* (brama druga). A czym jest wyrażenie: *Słowo o Królestwie*? Też jest wyrażeniem metaforycznym. Czyli ziarno jest hipermetaforą tego, czego metaforą jest *Słowo o Królestwie*. Ale metaforą czego jest *Słowo o Królestwie*?

Ta piętrowa konstrukcja ochronna przywodzi mi na myśl strukturę orzecha włoskiego: zielona skórka, twarda łupina oraz miąższ. Za miękką „skórką przypowieści” (*ziarno*) znajduje się twarda „łupina alegorii” (*Słowo o Królestwie*), która bezpośrednio osłania serce misterium (miąższ) przed nieuprawnionymi. Serce misterium jest więc podwójnie zabezpieczone przed „intruzami”¹⁶. O ile można się przebić przez „miękką skórkę” ziarna z przypowieści przy pomocy alegoryzacji, o tyle nie da się sforsować w żaden sposób „twardej łupiny” *Słowa o Królestwie* z alegorii. By przebić tę twardą łupinę alegorii, należy znajdować się w inicjacyjnej relacji z Jezusem, który stopniowo odsłania tajemnice inicjacji osobiście lub za pośrednictwem mistagogów. W tym miejscu mowa jest o tajemnicy Jezusa jako Mesjasza. To *Słowo o Królestwie*, czyli o tajemnicy Jezusa jako Mesjasza, jest posiewane (przepowiadane w kerygmacie) w pewnym momencie wtajemniczenia wśród uprawnionych a przeznaczone zostaje do wykonania. Istotą procedury inicjacji jest

¹⁶ B. Górka, *Strategia wtajemniczenia w Kościele pierwotnym na przykładzie Mt 13,3-23*, s. 9-26, w: *Disciplina arcani w chrześcijaństwie*, red. W. Gajewski, B. Górka, Kraków 2015.

przekazywanie *Słów Boga* do wykonania. Tak więc odsłanianie adeptom poszczególnych tajemnic inicjacji nie prowadzi w sposób automatyczny do ich realizacji. Oni muszą się zmagać w życiu z konkretną tajemnicą wydaną im w rytuale. Tę okoliczność plastycznie ilustruje alegoria komentująca przypowieść odnośnie do czterech kategorii słuchaczy *Słowa o Królestwie*.

3. Wnioski

Patrząc przez pryzmat modelu orzecha włoskiego na konstrukcję ochraniającą tajemnice inicjacji w kontekście metodologii, pragnę zauważyć, że powierzchnię „skórki orzecha” badamy przy pomocy np. metod humanistycznych. Np. Fenomen siebie kompetentnie spenetrujemy podejściem historycznokulturowym. Przez „skórkę” do „łupiny orzecha” przebijamy się za pośrednictwem metod teologicznych. Poziom reprezentowany przez *Słowo o Królestwie* przybliżyć możemy przy pomocy np. wglądu historycznoreligijnego czy podejścia judaistycznego. Natomiast warstwę łupiny forsuje jedynie podejście inicjacyjne z zakresu hermeneutyki religijnej.

Adept na każdym poziomie tej trzypiętrowej konstrukcji misterium osiągnęło jego jednoznacznie zamierzonej treści, natomiast nieuprawniony na każdym poziomie ugrzęźnie w wieloznaczności. „Intruz” z tej swoistej sieci wieloznaczności stworzy sobie rezerwar wiedzy wirtualnej – z którym będzie czuł się bardzo dobrze, nawet nie podejrzewając, że jego wiedza dotyka jedynie pierwszej czy drugiej osłony misterium. Wskutek tego serce tajemnicy zostaje przed nieuprawnionym zasłonięte w taki sposób, że on nasycony wirtualnością wychodzi z np. lektury kompozycji nt. *Słowa o Królestwie* bez przygnębienia; ba, nawet jest usatysfakcjonowany, gdyż pozostaje z wrażeniem posiadania prawdziwej wiedzy. Tymczasem jest on zaopatrzony w wiedzę powierzchniową na poziomie świata przedstawionego (przypowieść) czy nawet na poziomie świata zinterpretowanego (quasimądroscią [alegoria]). Autorom tekstów świętych zależy na tym, żeby ta niejasność nie zniechęciła „intruza” do praktykowania cnoty i religijności. Praktykując je, może w przyszłości otrzymać łaskę przebudzenia, która wprowadzi go na drogę inicjacji czyli wydawania mu tajemnic.

Tę zamierzoną niejasność słów i wyrażeń, która stanowi zaporę dla nieuprawnionych, może wobec adeptów usunąć osobiście Jezus lub mistagog – w trakcie rytuału wydania tajemnicy. Poza rytuałem mistagoga obowiązuje sekret milczenia. Z kolei hermeneuta inicjacji nie może w twórczości ujawniać serca tajemnic, gdyż to, co wydrukowane, może stać się własnością zarówno uprawnionych, jak i nieuprawnionych. Hermeneuta ini-

cji naśladuje w tym zwyczaj autorów Nowego Testamentu. Czy autor Ewangelii Mateusza ujawnił inicjacyjną treść wyrażenia: *Słowo o Królestwie*? Nie ujawnił! Ale autor w narracji całej kompozycji zawarł pewne prześwity na serce tajemnicy Jezusa jako Mesjasza. Hermeneuta inicjacji może jedynie wskazywać na te prześwity – konstruując horyzont właściwego rozumienia dla adepta, który dla „intruza” będzie horyzontem jedynie rozbudowanej intrygi.

Literatura

Biblia Tysiąclecia, Poznań – Warszawa ³1980.

Gerleman G., *Das übervolle Mass. Ein Versuch mit haesod [probatik]*], „Vetus Testamentum” 28 (1978).

Górka B., *En arche en ho logos (J 1,1a) – próba przełamania interpretacyjnych „dogmatów”*. Referat wygłoszony na Uniwersytecie Opolskim 10 V 2016 (w druku).

Górka B., *Inicjacja w życie wieczne w Ewangelii św. Jana. Struktura inicjacji w świetle J 1,10-12; 3,1-21; 5,147; 20,30-31*, Gdańsk 2005.

Górka B., *Podejście inicjacyjne do Ewangelii Jana*, w: Tenże, *Hermeneutyka inicjacji wczesnochrześcijańskiej*, Kraków 2007.

Górka B., *Strategia wtajemniczenia w Kościele pierwotnym na przykładzie Mt 13,3-23, s. 9-26*, w: *Disciplina arcani w chrześcijaństwie*, red. W. Gajewski, B. Górka, Kraków 2015.

Górka B., *Wybrane katolickie modele religijności w świetle religijności epoki apostołskiej*, s. 135-174, w: Tenże, *Kerygma i Ekklesia w kontekście inicjacji*, Kraków 2016.

Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999.

Jeremias J., *The Rediscovery of Bethesda. John 5,2*, Louisville 1966.

Meeks W. A., „Equal to God”, s. 309-321, w: *The Conversation Continues. Studies in Paul and John. In Honor of J. Louis Martyn*, red. R.T. Fortna, B.R. Gaventa, Nashville 1990.

Moreton M. J., *Feast, Sign and Discourse in John 5*, s. 209-213, w: „Studia Evangelica”, t. 4, Berlin 1968.

Synodi et collectiones legum, vol. II: Constitutiones Apostolorum, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007.

Wieand D. J., *John V. 2 and the Pool of Bethesda*, „New Testament Studies” 12 (1965-1966).

Wierciński A., *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Kraków 1995.

Ilona Błocian

Uniwersytet Wrocławski

KONCEPCJE NIEŚWIADOMOŚCI JAKO PODŁOŻE PSYCHOLOGII RELIGII CARLA G. JUNGA

Jung był w szczególny sposób zainteresowany symboliką religijną, religijnością i religią. Ich istotą miało być wedle niego żywe doświadczenie nieświadomości jako podłoża zarówno aktywności psychiki, jak i procesów rozwoju rzeczywistości. Doświadczenie to charakteryzował jako numinotyczne i sądził, że im dalej życie religijne od niego odchodzi, tym bardziej zamiera. Nieświadomość natomiast jest dla niego ukrytą sferą aktywności psychiki jednostki, działa ona zarówno automatycznie, poza kontrolą świadomego „ja” człowieka, ale ma również funkcje mitopoetyckie i aspekty psychoidalne. Dotyczy więc psychiki jednostki, ale także psychiki gatunku, a w końcu w dojrzałej i późnej koncepcji psychoidalnego uniwersum – również rzeczywistości poza-psychicznej. Staje się ukrytym podłożem procesów rozwoju rzeczywistości i w tej postaci często występuje w pismach Junga poświęconych problemowi religii.

Conceptions of unconscious as the basis of C. G. Jung's psychology religion.

Jung was particularly interested in religious symbols, religiosity and religion. Their essence seemed to be the living experience of unconsciousness as the basis of both the activity of the psyche and the processes of the development of reality. This experience was characterized as numinous and he thought that the further religious life he was from it, the weaker it would be. The unconscious, however, is a hidden sphere of the psychic activity of the individual. It operates automatically, apart from the control of the ego-consciousness, but also has mitopoetic functions and psychoid aspects. This applies to the psyche of the individual, but also to the psyche of the species, and finally, in Jung's mature and late conceptions of the psychoid' universe - also to the beyond-mental reality. It becomes a hidden substratum of the processes of reality development and in this form it can often be found in Jung's writings devoted to the problem of religion.

Jung rozumiał religię jako „szczególną postawę ludzkiego umysłu, którą [...] można określić jako troskliwe uwzględnianie i baczenie na pewne dynamiczne czynniki pojmowane jako „moce”, tj. duchy, demony, bogowie”¹. Religia, religijność, doświadczenie religijne, mit, problem wiary były dla Junga zjawiskami i problemami, nad którymi koncentrował się przez cały okres rozwoju swojej koncepcji. Wypowiedzi Junga z różnych okresów rozwoju jego koncepcji zawierają niezwykle konsekwentny rys najwyższej istotności problemu religii. Wystarczy nawet dość przypadkowe zerknięcie np. do tomu grupującego jego wywiady i zapisy tekstów rozmów, żeby to potwierdzić: jeśli spojrzeć na problemy świata współczesnego (przed, w trakcie i po II wojnie światowej), to uwidocznia się cały zbiór negatywnych skutków utraty przez religię rządu nad duszą współczesną. Najdobitniej i wprost wyraża to w wypowiedzi – religia to poczucie sens, bez niej świat staje się bez mała czymś w rodzaju domu chorych psychicznie² lub, odnośnie rosnącej orientacji ku posiadaniu i standardom przedmiotowym – „głodnych dusz nie nakarmią przedmioty”³. Jung pisze na poły humorystycznie, że ponieważ nie odnaleziono „tronu Boga” pośród galaktyk, to i powzięto decyzję, że on nie istnieje⁴, a odnosząc się do kwestii nietzscheańskiej idei „śmierci Boga”, stwierdzał, że ten, dla którego idea ta staje się rzeczywistością, ulega inflacji psychicznej⁵.

W silnym oddziaływaniu religii sfera archetypowa wyraża się poprzez symbole religijne, porządkuje i strukturyzuje przebieg procesu nieświadomego; kiedy traci swoje znaczenie, a jej symbole stają się martwe, narusza się jej równowaga. Rytuał wyraża i porządkuje nieświadomość, a wręcz chroni nawet przed jej inwazyjnością w codziennym życiu. Rytuał jest dla niego „bezpiecznym sposobem obchodzenia się z nieobliczalnymi siłami nieświadomości”⁶. Prosty przegląd jego tekstów może uzmysłwić, jak wielką ich część zajmują problemy religii, często też odnosi się do nich w tekstach poświęconych innym problemom; jest to więc w jego twórczości rozległa i podejmowana wciąż problematyka. Dotyczy wielu aspektów refleksji nad religią i religijnością : archetypu Boga, doświadczenia religijnego, numinotyczności, numinosum, gnostyckich podstaw jego postawy religijnej, politeizmu, monoteizmu, symboliki religijnej, chrześcijaństwa, protestantyzmu, katolicyzmu, wiary i wiedzy, religijnych aspektów alchemii, gnozy i gnostycyzmu,

¹ C. G. Jung, *Archetypy i symbole*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1993, s. 100. Dalej – „AIS”.

² Idem, *Rozmowy, wywiady, spotkania*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1999, s. 82. Dalej – „RWS”.

³ Ibidem, s. 83.

⁴ C. G. Jung, *Psychologia religii*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1970, s. 173. Dalej – „PR”.

⁵ Ibidem, s. 174.

⁶ Ibid., s. 139.

misyjnej aktywności Kościoła, jego miejsca w państwie współczesnym, krytyki religijności w jej redukcji do konwencji.

Problem psychologii religii.

Refleksja Junga nad religią jest bardzo wielotorowa i w dużej mierze ma charakter psychologiczny – na pewno w tym sensie, że uprzywilejowuje jako swój punkt wyjścia dziedzinę doświadczeń ludzkich, przeżyć, a podstawowe narzędzia psychoanalizy ich struktur i dynamiki czerpie z obserwacji i teorii charakterze psychologicznym. Jednostka „ma zawsze charakter historyczny”⁷; jest nośnikiem żywej, „prawdziwej historii ducha”⁸, a sama nieświadomość „nie jest tylko moją psychiką [umysłem – I. B.]”⁹. Punkt wyjścia w obserwacji żywego procesu psychicznego na pewno jednak pozostaje pod wieloma względami jednym z filarów jego podejścia badawczego; często opuszcza ten obszar, ale wiele innych rezultatów analiz, interpretacji i rozważań konfrontuje z wiedzą na temat jednostkowego procesu psychicznego. Bardzo istotnym rozstrzygnięciem jest uznanie szczególnego statusu tzw. prawd psychologicznych: „Prawdy psychologiczne bynajmniej nie są wglądami metafizycznymi – stanowią raczej strukturalne *modi* myślenia, czucia i działania, które dzięki doświadczeniu okazały się celowe i pożyteczne”¹⁰.

Nie są one zatem po prostu subiektywnym postrzeganiem, deformacjami poznawczym czy iluzjami. Jung myśli o ich jako o pewnej określoności antropologicznych struktur, w które wlewa się doświadczenie świata lub samego siebie. W obrębie gatunku mają charakter konieczny, ale też nie stanowią wcale zniekształcającej „kapsuły” uniemożliwiającej dostęp do procesów rzeczywistości. Są więc specyficznym ludzkim dostępem : ani absolutnie doskonałym, ani też absolutnie zniekształcającym. Działanie nieświadomości ma taki sam charakter; jest ona nie tylko psychicznością, ale tworzy podłoże psychiczności i procesów poza-psychicznych.

Koncepcje nieświadomości.

Koncepcja Junga w tym względzie wykracza daleko poza psychologię, „choć Jung ogranicza się do analizy religii jako faktu psychicznego, to jego interpretacja wykazuje założenia filozoficzne i ma filozoficzne konsekwencje”¹¹. Na ogół jednak te założenia i te konsekwencje umykają uwadze badaczy, ponieważ stereotypowo interpretują

⁷ Ibid., s. 177.

⁸ Ibid., s. 128.

⁹ Ibid., s. 131.

¹⁰ C. G. Jung, *Aion. Przyczyńki do symboliki jaźni*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1997, s. 39. Dalej o tej pracy – „A”.

¹¹ Z. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1994, s. 219.

nieświadomość jako sferę życia psychicznego, domenę zainteresowań psychiatrycznych i psychologicznych Junga jako wyznaczającą oraz ograniczającą zarazem horyzont jego badań, metod, sposobów myślenia. Pojęcie nieświadomości w pismach z dojrzałego i późnego etapu jego badań jest pojęciem filozoficznym i wychodzi już daleko swoim zakresem definicyjnym poza sferę psychiczności zarówno ludzkiej, jak i zwierzęcej. Wykracza ono poza ten zakres, mimo że w pismach z wcześniejszych etapów mamy do czynienia z odmiennymi deklaracjami Junga. We wcześniejszych pracach pisał o nieświadomości: „Pojęcie nieświadomości – deklaruje wtedy – jest dla mnie pojęciem w y ł ą c z n i e psychologicznym. Nie ma dla mnie charakteru metafizycznego, ponieważ psychologia nie może uprawiać refleksji metafizycznej”¹². To ważny aspekt wczesnego samo rozumienia Junga – sama w sobie deklaracja odsyła do złożonych zagadnień: 1. Do scjentyistycznego rozumienia nauki, jej języka, ograniczeń, jakie na siebie nakłada i dyscypliny wywodu. Jung wyjaśnia to prostymi słowy w swoich WSM – „byłem lekarzem i chciałem być rozumiany przez lekarzy”¹³. Niewątpliwie wypowiedzi te określają horyzont samo rozumienia i porozumienia wewnątrz wspólnoty naukowej („jestem przede wszystkim empirykiem i jako empiryk przyjmuje fenomenologiczny punkt widzenia”¹⁴; „do faktów psychologicznych podchodzę z punktu widzenia nauk przyrodniczych, nie zaś filozoficznych”¹⁵ – deklaracje te jednak same w sobie wchodzą w dość problematyczny spłot, biorąc pod uwagę, że fenomenologiczny punkt widzenia niewątpliwie wiąże się z fenomenologią jako nurtem filozoficznym); 2. do w części bardzo ważnego i rzeczywiście zachodzącego starania Junga, ażeby przedstawiać problem manifestacji nieświadomości poprzez to, co uchwytne – poprzez obserwację rzeczywiście zachodzącego procesu psychicznego i ustanowienie stabilnego obszaru wyjściowego o charakterze empirycznym¹⁶; 3. do w części zawsze jednak obecnego u niego szerszego, filozoficznego rozumienia nieświadomości, które wynikało z historii filozoficznej refleksji nad pojęciem, m.in. A. Schopenhauera w postaci noumenalnego charakteru nieświadomej woli będącej podłożem świata fenomenalnego. Ten trzeci wymiar deklaracji Junga może sprawiać wielką trudność w interpretacjach jego koncepcji i w badaniach nad nią. Taki filozoficzny, szeroki sposób rozumienia nieświadomości

¹² C. G. Jung, *Typy psychologiczne*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1997.

¹³ Idem, *Wspomnienia, sny, myśli. Spisane i podane do druku przez Anielę Jaffe*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1993.

¹⁴ AIS, s. 97.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Pisze więc: „Ja sam dałem tylko empiryczną podstawę teorii tego, co uprzednio nazywano ideami pierwotnymi lub elementarnymi, *catégories* lub *habitudes directrices de la conscience* [kategoriami lub przyzwyczajeniami kierunkującymi – I. B.]” – PR, s. 143.

mości towarzyszył mu jednak *in nuce* w całej twórczości, ponieważ wynikał z pierwszych jej ujęć, z jakimi się zapoznał w trakcie studiów. Stopniowo przechodził dzięki Freudowi ku psychoanalitycznym i psychologicznym sposobom jej ujmowania w powiązaniu z obserwacyjnymi zjawiskami życia psychicznego (marzeniami sennymi, neurozami, pół-automatycznym charakterem procesów (hipnoza, somnambulizm), obsesjami, mityzacją, kompulsywnością itd.) Jung uznał te zjawiska za potwierdzenie hipotez funkcjonowania nieświadomości¹⁷ na poziomie dla psychologii uchwytym, ale u podłoża ujęcia psychologicznego leżało szersze, spekulatywnego charakteru ujęcie filozoficzne – nieświadomości będącej sferą noumenalną, istotową rzeczywistości, jej podłożem, procesem matrycowym o nieznanym charakterze tworzącym zjawiska świata materialnego, organicznego, psychicznego i duchowego. To ujęcie nieświadomości nie ogranicza jej do sfery życia psychicznego, ale również poza-psychicznego, mówi więc o dynamicznym procesie podłoża rzeczywistości. Jeśli ten sposób rozumienia uwzględniać to nie sposób stawiać tu zarzutu o redukcjonizm psychologizacyjny, ponieważ Jung w istocie opuszcza właściwe terytorium psychologii i jej samo-ograniczeń w uchwytowaniu i wyjaśnianiu zjawisk, bo od czasów młodzieńczych inspiracji to właśnie filozofia nieświadomości ogniskowała jego uwagę.

Jakie to ma znaczenie dla ujmowania religii, religijności, wiary, faktów religijnych? Ma to znaczenie fundamentalne : nieświadomość, o której pisze Jung nie jest tylko psychiczności, jest podłożem procesów rzeczywistości przenikającym ją, a przejawiającym się m.in. w zjawiskach życia psychicznego człowieka i dla człowieka przez to uchwytanych, determinujących go oraz rozwijających go. W tej szerokiej pod względem zakresu definicji nieświadomości Jung nawiązuje do idei C. G. Carusa, A. Schopenhauera, E. von Hartmanna, a pośrednio również do Schellinga¹⁸, którego wiele motywów, rozwiązań i perspektyw myślenia o procesie rozwoju rzeczywistości i stawania się „zasady świadomości”. To właśnie więc matrycowe nieświadome podłoże procesów rozwoju Jung wskazuje w swoich ujęciach archetypu Boga. Czy więc można dokonać w ramach jego ujęć zastawienia: „nieświadomość to Bóg” lub też „proces rozwoju nieświadomości nakierowany na spełnienie to Bóg”, czy inaczej, „samowiednia pełnia zaktualizowanych wszystkich potencji to Bóg”? A choć są to na pewno różne twierdzenia, to czy nie można

¹⁷ Był świadomy hipotetyczności funkcjonowania nieświadomości, co czasem wyrażał *expressis verbis* – „w gruncie rzeczy pojęcie nieświadomości jest tylko hipotezą przyjętą dla wygody” – PR, s. 131-132.

¹⁸ Szerzej piszę o tym w artykule – *Philosophical and Psychological Aspects of the Conception of Myth. The Schellingian Influence*, „Studia Religiosa” 48 (3), 2015.

myśleć, że w ujęciu Junga są pewien sposób łączne albo, że zarówno ich różność, jak i związek może nie zostały przez niego jasno rozstrzygnięte?

Pewien wgląd w wahania, sprzeczności i rozstrzygnięcia daje korespondencja Junga. Na przykład, w jednym z listów do doktora Alberta Oeri pisze: „W tej mierze, w jakiej uchwyciłem naturę nieświadomego zbiorowego, wydało mi się wszechobecnym continuum, wszechobecnością nierozwiniętą. Coś w rodzaju : jeśli tutaj, w punkcie A, tworzy się pewne zjawisko, które dotyka nieświadomego zbiorowego lub powoduje w nim pewne uszkodzenia, to dzieje się to wszędzie”¹⁹. Zawsze też ujmuje nieświadomość jako podłoże, matrycę, nurt nie tylko jednak umysłu, psychiki, ale i zjawisk świata poza-psychicznego – ją samą natomiast jako przenikającą zjawiska materialne w wymiarze proto-psychicznym. Już w 1909 pisze więc : „nieświadomość czyni to i nic się nie poradzi, to podziemny nurt, który jest pod spodem wszystkich aktywności”²⁰. Ma ona „inny rytm” i „inne cele”²¹ niż świadomość, która przede wszystkim przystosowuje do życia w otoczeniu społecznym, „dla innych”. Nieświadomość ukierunkowana jest procesami autonomicznymi, własnymi, jest życiem wewnętrznym człowieka, ale nie ogranicza się do tego: „Nic nie byłoby bardziej sterylne – pisze Jung na przekór późniejszym zarzutom o psychologizm – niż wpisywanie wszechświata w perspektywę psychologiczną”²².

Wypowiedzi te pochodzą z innych etapów formowania się jego koncepcji; wiele z dookreśleń, przekształceń, uwydatnień bierze się z badań nad odmiennymi obszarami: polemikami z Freudem, domenami psychiatrycznymi, interpretacjami zjawisk kultury, nawet parapsychologią oraz wieloma innymi. Te dwa spojrzenia dają **obraz ukrytego podłoża rzeczywistości, wszechobecnego, lecz o charakterze potencjalnym** („nieświadomość w ogóle nie istnieje”²³). Rozwój jest przez niego rozumiany zawsze jako aktualizacja potencji, dlatego też jednostronności rozwoju niektórych aspektów powodują niejako automatyczne rozchwiecie równowagi i zaburzenia tych aspektów, które nie są aktualizowane. Zofia Rosińska zwraca uwagę na inne funkcjonujące u Junga jej określenia : „nieświadomość to „rzeczywistość ponadnaturalna, aczasowa, ahistoryczna, niedostępna poznaniu bezpośredniemu”²⁴.

¹⁹ C. G. Jung, *Correspondance (1906-1940)*, przeł. J. Rigal, F. Pèrignat, Paris 1992, s. 95. List z 4 stycznia 1929 r.

²⁰ Ibidem, s. 45. List do S. Ferencziego z 6 grudnia 1909 r.

²¹ Ibid., s. 124. List do hrabiego H. Keyserlinga z 30 sierpnia 1931 r.

²² Ibid., s. 159. List do J. Jacobi z 23 grudnia 1932 r.

²³ AIS, s. 396.

²⁴ Z. Rosińska, *Jung*, Warszawa 1982, s. 55.

Autonomiczność nieświadomości. Numinotyczność.

Cechą główną nieświadomości jest autonomia; jest ona w ujęciach psychoanalitycznych często podkreślana. Funkcjonuje poza wiedzą i świadomością „ja”; poza związkiem z biograficznie uchwytym jego kształtem, poza bezpośrednim związkiem z tą biografią, poza tym, co bezpośrednio znane w świecie zewnętrznym i wreszcie poza oddziaływaniem świadomej woli; nie jest więc podatna na jakiekolwiek wolicjonalne oddziaływanie, na tzw. „akrobatykę woli”²⁵. We wczesnych ujęciach Freuda uchwytowana była poprzez symptomatykę procesu psychicznego i określenia: „niedorzeczne”, „nie-miłe”, „niezniszczalne”, „niekorygowane”, „archaiczne”, „,dzikie”. Freud ujmował jej ewolucyjne pochodzenie, opór w próbach uświadomienia i trudność dostosowania się do złożonych wymogów socjalizacji. Jung określał ją „wspaniałym systemem przystosowawczym”²⁶, ale dostosowanie to odnosi się do świata przyrody i do życia wewnętrznego. Niemniej widział jej silne oddziaływanie i determinujący wpływ na proces życia jednostki. W ujęciu Junga więc jej autonomiczność jest jeszcze silniejsza. Nieświadome jest zatem sferą odrębną, rządzącą się własnymi prawami, procesy w niej zachodzące nie są porządkowane czasowo i przestrzennie²⁷ albo przestrzenność bywa silnie zaburzona, procesy są powiązane intensywnością i rodzajami znaczeniowo-afektywno-emocjonalnych połączeń (tworzy pewne zespoły, „zlepki”, „konglomeraty”²⁸, „kompleksy [zespoły – I. B.] autonomiczne”²⁹). Jest „w połowie transcendentna, w połowie immanentna”³⁰; jest też „prawie nieodkrytą dziedziną doświadczeń”³¹, w której procesy działają z żelazną nieuchronnością, niczym *acts of God*³². Stanowi też, mimo braku czasowego porządkowania, zarazem pewną kumulację „niepisanej historii człowieka”³³. Jung rozumie ją jako potężny proces. Poprzez pierwiastek twórczy „przemawia jakby tysiącem głosów”³⁴. Dzieło sztuki zresztą Jung pojmuje jako rodzaj „ceremonii rytualnej”³⁵, choć ma tu charakter zastępczy. Nie ma zatem w niej nic podobnego ani do świadomej psychiki i jej praw funkcjonowania, ani

²⁵ C. G. Jung, *O rozwoju osobowości*, [w:] idem, *Rebis, czyli kamień filozofów*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1989.

²⁶ RWS, s. 104. Z wypowiedzi *Stary człowiek, który liczy sobie dwa miliony lat* (1936).

²⁷ AIS, s. 161.

²⁸ Ibidem, s. 346.

²⁹ Ibid., s. 393.

³⁰ Ibid., s. 87.

³¹ Ibid., s. 106.

³² Ibid., s. 110.

³³ Ibid., s. 232.

³⁴ Ibid., s. 398.

³⁵ C. G. Jung, *Correspondance*, s. 128. List z 24 grudnia 1931 r. do hrabiego H. Keyserlinga.

z zewnętrznego świata i praw jego porządkowania. Jest autonomiczna, rządzi się własnymi prawami, ma charakter prącej ku bytowi potencji, jest podłożem zjawisk. Wgląd w numinotyczność doświadczenia religijnego upewnia Junga w formułowaniu wniosku, że jest ona w swojej przewadze, obcości, swoistości i autonomii matrycą i samego doświadczenia i obrazu Boga : „zdradza tożsamość Bóstwa z numinalnością *psyche* nieświadomej”³⁶. Sam obraz Boga – twierdzi Jung – „jest to p r z e z y c i e *sua sponte* przystępujące do człowieka”³⁷. Jest autonomiczne i to ono zmienia stan świadomości, a nie przeciwnie. Termin *numinosum* Jung zaczerpnął ze zbioru pojęć R. Otto³⁸. Rozumiał *numinosum* jako „dynamiczną egzystencję czy działanie będące wynikiem arbitralnego aktu woli”³⁹. Warunkuje ono podmiot niezależnie od jego woli.

Żywą podstawą religijności jest przeżycie, doświadczenie numinotyczne. Nie oznacza to dominacji perspektywy psychologicznej i redukcji religii do leżącej u podłoża aktywności ludzkiej nieświadomości; sama ona w ujęciu Junga wykracza poza horyzont człowieka i psychiczności jako takiej. Jest w tym najszerszym ujęciu Junga podłożem procesów rzeczywistości. Człowiek ma tylko pewien dostęp do nich poprzez sferę, która jest autonomiczną matrycą jego bytu. Jest ona poza-ludzka, bezosobowa: „nieosobowe siły zamieszkujące nieświadomość”⁴⁰. Odpowiednikami archetypów w dziedzinie religii są dogmaty – odzwierciedlają „spontaniczną i autonomiczną aktywność”⁴¹ nieświadomości, jej „żywe procesy [...] w formie dramatu, grzechu, pokuty, ofiary i zbawienia”⁴². Archetyp w pismach o religii przedstawiany jest przez Junga najczęściej jako odzwierciedlenie autonomicznej, żywej treści, która ma pewną specyficzną wymowę – jest sprzeczna z obrazami i sposobami rozumienia zjawisk zewnętrznego świata, ponieważ wskazuje na inną rzeczywistość rządzoną odmiennymi, autonomicznymi prawami. Już we wczesnej swojej pracy, *Symbolach przemiany* pisał, że dogmat musi wyrażać fizyczną niemożliwość czegoś, bo nie ma on nic do powiedzenia o zewnętrznym świecie⁴³; wskazuje na „inną” rzeczywistość.

Wiele jest pisma Junga poświęconych chrześcijaństwu, relacji gnozy, gnostycyzmu i chrześcijaństwa, relacji hermetyzmu i alchemii i chrześcijaństwa. „Autentyczna

³⁶ A, s. 222-223.

³⁷ Ibidem, s. 222.

³⁸ R. Otto, Świątość. Elementy racjonalne i irracjonalne w pojęciu bóstwa, Wrocław 1993.

³⁹ AIS, s. 98.

⁴⁰ PR, s. 107.

⁴¹ Ibidem, s. 138-139.

⁴² Ibid., s. 139.

⁴³ SP.

ewolucja etyczna nie może lekceważyć chrześcijaństwa, powinna przeciwnie, dokończyć swój hymn o miłości, cierpieniu i uniesieniu wobec, który umiera i zmartwychwstaje⁴⁴. Jego pisma o innej tematyce są również nasycone nawiązaniem do tej rozległej perspektywy. Są one też powiązane ze sobą – *Aion* zapowiada rozwiązania i konstrukcje z *Odpowiedzi Hiobowi*. Religia chrześcijańska oparta jest o trzy filary : 1. doświadczenia związane z rozwojem duchowym, doświadczenia numinotyczne jako żywe, bijące źródło religijności w ogóle, 2. ożywienie i wypełnienie nowymi treściami starych struktur archetypowych mitu oraz 3. stałą potrzebę religijności jako potrzebę doświadczenia samego siebie, pełni psychicznej i ukonstytuowania własnego miejsca w świecie (ma ona znaczenie zarówno w najwyższym stopniu duchowe, jak i zarazem psychoterapeutyczne w nie redukcyjnym i nie pejoratywnym znaczeniu tego terminu). W sposobie rozumienia tych trzech, wydaje się, głównych aspektów jego ujęcia, ponownie procesualność staje się główną ich perspektywą. Symbole religijne wyraża dynamikę zmian w procesie nieświadomym; główną siłą dynamizującą jest negatywność – to, co potencjalne, jeszcze nierozwinięte, a prące do zaistnienia. Symbolika chrześcijańska odzwierciedla tę logikę procesu w ciągu obrazów, które Jung interpretuje bardzo podobnie do Schellinga⁴⁵. W *Aionie* oraz *Odpowiedzi Hiobowi* kanwa pochodzenia myślowego Junga jest podobna, jeśli nie tożsama⁴⁶ : nieodróżnicowana moc Boga daje początkowy efekt jego obrazu jako czystego wyrazu nieświadomości, potężnej całości niewiadomych sobie potencji (obraz Jahwe); uosobieniem świadomości jest konfrontacja z żeńską zasadą, a scaleniem nieświadomości i świadomości staje się jaźń, syn Boga, Chrystus. Te relacje pomiędzy tymi postaciami staje się kluczowe, inne im towarzyszą, dopełniają ich obraz, zapowiadają je, przygotowują procesy przemian, jak np. wedle Junga sam Hiob wobec Chrystusa. Główna jednak jest w strukturach mitów relacja pomiędzy Bogiem, upostaciowieniem zasady żeńskiej (bogini) i ich synem. Obraz Boga rozszczepia się według Junga na dwie inne zasady upostaciowione przez Jezusa i Lewiatana⁴⁷. Tym samym zło pozostaje w tym horyzoncie odszczepione i ma to dalekosieżne skutki; odszczepienie to jest odcięciem „brzemienia nękającego go [Boga – I. B.] konfliktu”. Moc musi więc konfrontować się z tym, co ludzkie i człowiecze, które wnosi pytanie rodzącej się świadomości o intencje, motywy i przyczyny czynów. To główna myśl nośna interpretacji Junga postaci Hioba. Świadomość różnicująca wyraża się w pytaniu

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Szerzej na ten temat : I. Błocian, *The Philosophical and Psychological...*, op. cit.

⁴⁶ I. Błocian, *Psychoanalityczne wykładanie mitu. Freud. Jung. Fromm*, Warszawa 2010, s. 259.

⁴⁷ A, s. 135.

o przyczyny spotykających go nieszczęść. Moc tylko działa, a świadomość pyta się, dlaczego lub, z jakiej przyczyny działanie zostało podjęte. Interpretacja Junga nosi znamiona gnostycyckie: bóg mocy zmienia się za sprawą odniesienia do świadomości; uosobieniem tej zmiany, dopełnieniem procesu jest postać syna Bożego, Jezusa. Jest on chrześcijańskim obrazem najwyższej jaźni i wzorem chrześcijańskiej przemiany. *Imitatio Christi* jest tego wyrazem, ale w każdym *imitatio* zapomina się, że nie powinno być tylko naśladowaniem zewnętrznego wzoru, ale kanwą przeżycia własnego i dotyczącego indywidualnej psychiki. Współcześnie żywe doświadczenie zamienia się w pustą konwencję, a symbole religijne przestają wywierać istotny wpływ na psychikę. Przyczynia się to do wielkich dysfunkcji psyche. Religia mogłaby pomóc współczesnemu człowiekowi, ale ze względów na procesy petryfikacji i konwencjonalizacji nie czyni tego; jej oddziaływanie słabnie i zamiera, a jej rolę zajmuje państwo lub ściślej, religia Państwa (jest to „współczesna religia” „pusta” biorąca udział w zbiurokratyzowanym, mechanicznym zarządzaniu masami i „masowym człowiekiem”). Cierpienie współczesne jest zatem spowodowane między innymi niemożnością odnalezienia drogi do konstytuowania się jaźni jako pełni człowieczeństwa i doświadczenia religijnego, który dla Junga jest ważnym tego warunkiem.

Bibliografia

- Błocian I., *Zarys problematyki zła w ujęciu C. G. Junga*, „Przegląd Religioznawczy”, 1999, nr 3/4 (193/194);
- , *The Philosophical and Psychological Aspects of the Conception of Myth. The Schellingian Influence*, „Studia Religiológica” 48 (3), 2015.
- , eadem, *Archetyp potwora. Bestiarium psychoanalityczne. Jung, Baudouin, Campbell i inni*, [w:] K. Węglowska-Rzepa, *Myśl Carla Gustava Junga w badaniach teoretycznych, w praktyce i w badaniach empirycznych*, Wrocław 2006.
- , eadem, *Psychoanalityczne koncepcje zła. Freud*, [w:] *Psychoanalityczne ujęcie wartości, gustów i upodobań*, red. I. Błocian, R. Saciuk, Toruń 2008.
- , *Dobro i zło w analitycznej psychologii – C. G. Jung i problem zła*, [w:] *Rzecz piękna, dobra i mądra i wszystko, co takie...*, red. J. Zieliński, S. Barć, A. Lorczyk, Wrocław 2014
- , *Człowiek i destrukcyjność w ujęciu Ericha Fromma* – w druku.
- Durand G., *Wyobrażenia symboliczne*, Warszawa 1986.
- Freud S. *Totem i tabu. Kilka zgodności w życiu dzikich i neurotyków* (1912/1913), [w:] idem, *Pisma społeczne, Dzieła*, t. IV, *Pisma społeczne*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1998.

- , *Kultura jako źródło cierpień*, [w:] idem, *Pisma...*, op. cit.
- , *Przyszłość pewnego złudzenia*, [w:] idem, *Pisma...*, op. cit.
- , *Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna*, [w:] idem, *Pisma...*, op. cit.
- Fromm E., *Zdrowe społeczeństwo*,
- Jung C. G., *Archetypy i symbole*, Warszawa 1993.
- , *Psychologia a religia*, Warszawa 1970.
- , *Wprowadzenie do psychologiczno-religijnej problematyki alchemii*, [w:] idem, *Psychologia...*, op. cit.
- , *Odpowiedź Hiobowi*, [w:] idem, *Psychologia...*, op. cit.
- , *Correspondance (1906-1940)*, t. I, Paris 1992.
- , *O rozwoju osobowości*, [w:] idem, *Rebis, czyli kamień filozofów*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1989.
- , *Odpowiedź Hiobowi*, Warszawa 1995.
- , *Aion. Przyczynki do symboliki jaźni*, Warszawa 1997.
- , *Rozmowy, wywiady, spotkania*, Warszawa 1999.
- Maillard Ch., *Les Septes Sermons aux Morts de Carl Gustav Jung*, Nancy 1993.
- Murawski K., *Jaźń i sumienie. Filozoficzne zagadnienie rozwoju duchowego człowieka w pracach Carla Gustava Junga i Antoniego Kępińskiego*, Wrocław 1987.
- Otto R., *Świętość. Elementy racjonalne i irracjonalne w pojęciu bóstwa*, Wrocław
- Ricoeur P., *Zło. Wyzwanie rzucone filozofii i teologii*, Warszawa 1992.
- Schelling F. W. J., *Filozofia objawienia. Ujęcie pierwotne*, Warszawa 2002.
- , *Philosophie de Mythologie*, Grenoble 1984.
- Wells H. K., *Zmierzch psychoanalizy. Od Freuda do Fromma*, Warszawa 1968.
- Wulff D. M., *Psychologia religii. Klasyczna i współczesna*, Warszawa 1999.
- Zdybicka Z. J., *Człowiek i religia. Zarys dziejów religii*, Lublin 1984.
- Rosińska Z., *Jung*, Warszawa 1982.

Damian Dorocki

Uniwersytet Mikołaja Kopernika

RELACJA BOGA DO ŚWIATA W PERSPEKTYWIE TEIZMU OTWARTEGO

Celem artykułu jest prześledzenie głównych wątków teizmu otwartego by wskazać, w których miejscach odchodzi on od klasycznej teologii, proponując nowe rozwiązania w kwestii relacji Boga do świata. Jak się okazało, teizm otwarty dokonuje nieklasycznego rozróżnienia na niezmienną Bożą naturę i zmienne doświadczenie relacji ze światem. Ten zabieg skutkuje zanegowaniem niezłożoności, niecierpliwości, niezmienności i pozaczasowości. Bóg teizmu otwartego jest do tego stopnia zaangażowany w relację z człowiekiem, że zostaje włączony w czasowy bieg wydarzeń historycznych. Doświadcza wszystkiego „na bieżąco” i odpowiada w taki sam sposób na ludzkie decyzje. Z tego względu przyszłość pozostaje dla Niego otwarta. Bóg więc nie ma pełnej i skończonej wiedzy o przyszłych wolnych wyborach człowieka. Jest to opcja atrakcyjna, bowiem przedstawia Stwórcę jako kogoś bliskiego, miłego i ciepłego, co odpowiada oczekiwaniom współczesnego człowieka, skoncentrowanego na sobie.

The aim of this article is to examine main themes of open theism to indicate where it departs from classical theology, proposing new solutions on the issue of relation God to the world. As it turned out, open theism makes nonclassical distinction between immutable divine nature and God's mutable experience of relation with the world. This exertion results in negation of simplicity, impassibility, immutability and timelessness of God. God of Open Theism is so engaged in the relationship with man that He is included in the temporal course of historical events. He experience everything "as it occurs" and responds in the same manner to human decisions. For this reason, the future remains open to Him. So God has no exhaustive and finite knowledge of future free human choices. This is an attractive option because it represents the Creator as someone close, kind and warm, which corresponds to the expectations of a modern man, who is focused on himself.

Teizm otwarty jest dowodem na to, że po dwóch tysiącach lat istnienia chrześcijaństwa, można jeszcze w zakresie teologii – rozumianej jako nauka o naturze, życiu i atrybutach Boga – proponować „coś nowego”. Niezależnie od apologetycznych argumentów, którymi zwolennicy tego kierunku chcą wykazać, że ich idee pojawiały się w historii chrześcijaństwa od IV/V w. poczynając¹, należy uznać teizm otwarty za filozoficzno-teologiczne *novum*. Znaczenie jego prekursorów dla historii rozwoju myśli chrześcijańskiej jest nikle i niemal niezauważalne². Sprowokowana nowymi ideami kontrowersja, która po dziś dzień trwa, zaczęła się zasadniczo w latach osiemdziesiątych wieku XX., kiedy teizm otwarty zaczął formalnie istnieć. Po stronie filozoficznej „wprowadził go na salony” wywodzący się z tradycji analitycznej William Hasker, zaś wśród teologów jednym z pierwszych eksponentów teizmu otwartego był Richard Rice. Warto również wspomnieć o pracy zbiorowej *The Openness of God* wydanej w 1994 roku przez teologów i filozofów będących zwolennikami nowego nurtu myśli³.

Niniejszy artykuł nie stawia sobie za zadanie kompleksowej ekspozycji teizmu otwartego. Celem jest prześledzenie głównych wątków i wskazanie, w których miejscach odchodzi on od klasycznej teologii, proponując nowe rozwiązania w kwestii relacji Boga do świata. Aby zrealizować ten cel, zostaną poddane analizie teksty źródłowe oraz opracowania uczonych zajmujących się otwartym teizmem.

1. Boża natura i doświadczanie – fundamentalne założenie teizmu otwartego

Podstawowym rozróżnieniem stosowanym przez teistów otwartych jest podział na niezmienną Bożą naturę i zmienne doświadczanie relacji ze światem przez Boga. Byt Absolutny jest stały w kwestii swego istnienia. Biblia przedstawia Boga jako Stwórcę, od

¹ Pierwszym w historii chrześcijaństwa orędownikiem tych koncepcji (oczywiście nie w pełnej formie) był według teistów otwartych Calcidius (IV/V w.), tłumacz pierwszej części *Timaios*a Platona na język łaciński. Poza tym zwracają oni uwagę na XIX-wiecznych filozofów i teologów takich jak: Lorenzo McCabe, Billy Hibbard, Adam Clarke, Jules Lequier czy Otto Pfleiderer (por. G.A. Boyd, *God of the Possible. A Biblical Introduction to the Open View of God*, Grand Rapids 2000, s. 115).

² Oczywiście ktoś mógłby powiedzieć, że powstanie tego nurtu w wieku XX. jest owocem oddziaływań żyjących wcześniej myślicieli. W dużej mierze jest to prawdą, choć teiści otwarci będą przekonywać, że ich intencją było przywrócenie chrześcijaństwu „biblijnego obrazu Boga” zamazanego na skutek nieostrożnej recepcji filozofii greckiej. Jednak autor niniejszego artykułu patrzy na to zagadnienie w perspektywie całej historii chrześcijaństwa. Przed XIX w. otwarty teizm w mniejszym lub większym stopniu nie istniał, nie był w żaden sposób konkurencyjny dla teologii klasycznej, wewnątrz której toczyły się debaty i spory o kwestie znajdujące w kręgu zainteresowań teistów otwartych.

³ Zob. C.H. Pinnock, R. Rice, J. Sanders, W. Hasker, D. Basinger, *The Openness of God. A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*, Downers Grove 1994. O historii początków teizmu otwartego zob. też D. Dorocki, *Otwarty teizm – teologiczny ‘wymysł’ czy sensowna propozycja?*, „Scientia et Fides” 3 (2015) 2, s. 163-164.

którego każde życie pochodzi, a który sam swego życia nie zawdzięcza niczemu innemu niż On sam. Innymi słowy Bóg jest istnieniem samoistnym (*ipsum esse subsistens*), jak określa to klasyczna teologia. Niepodobna by Stwórca odszedł w niebyt, wszak Pismo Święte wyraźnie zaświadcza o Jego nieśmiertelności (1 Tm 6,16). Drugą „stałą” w bycie Bożym jest Jego charakter czy też natura, a więc to, jaki Bóg jest. Esencjalne atrybuty, które Biblia przypisuje Bogu nie mogą w Nim ulec zmianie. W przeciwnym razie Bóg nie byłby doskonały, ponieważ to, co doskonale nie potrzebuje zmian w zakresie swej natury. Mowa tu m.in. o wierności (1 Kor 1,9), sprawiedliwości (So 3,5) i miłosierdziu (Wj 34,6-7a). Natomiast otwartość na modyfikacje w Bogu wiąże się z jednym tylko aspektem jego bytowania. Chodzi o to, jak Bóg doświadcza swej relacji ze stworzeniem, szczególnie z ludźmi, którzy są na Jego obraz i podobieństwo. Ten pogląd stawia otwarty teizm na pozycji koncepcji nieklasycznej. Neguje on bowiem prawdę o Boskiej pozaczasowej percepcji całej rzeczywistości, którą charakteryzuje posiadanie relacji ze światem w „wiecznym Teraz”. Bóg w standardowym ujęciu nie doświadcza tego, co się dzieje w świecie tak, jak to następuje, ponieważ czasowe ograniczenia Go nie dotyczą. Jednakże otwarci teiści nie rozumieją wieczności na sposób nieczasowy i twierdzą, że Bóg posiada doświadczenie czasowej następowności. To jest właśnie pierwszy sens słowa „otwarty” znajdującego się w nazwie omawianej koncepcji teologicznej. Stwórca jest otwarty na to, co stworzenia czynią na sposób wolny. Bóg więc rzeczywiście odpowiada na podjęte przez człowieka decyzje do tego stopnia, że może zmienić zdanie (zob. np. biblijną księgę Jonasza). Czas jest czymś rzeczywistym dla Absolutu, gdyż jego relacja ze światem ma charakter progresywny⁴. Z tego wypływa drugi sens popularyzowanej przez przedstawicieli omawianego kierunku „otwartości”. Chodzi o otwartość przyszłości, która nie istnieje w sposób realny, co sprawia, że jest ona elastyczna i podatna na zmiany⁵.

Opisanie powyższych supozycji jest bardzo istotne ponieważ w mojej opinii to właśnie one są główną przyczyną odseparowania otwartego teizmu od konwencjonalnego modelu nauki o Bogu. Przypomina to w jakimś sensie Whiteheadowskie mówienie o pierwszej i drugiej naturze Boga. Jest więc prawdopodobne, że otwarty teizm czerpie z myśli Alfreda Whiteheada⁶.

⁴ W tym miejscu nasuwa się pytanie czy dla Boga klasycznej teologii czas nie jest czymś rzeczywistym? W końcu to On jest Jego Stwórcą.

⁵ Por. R. Rice, *God's Foreknowledge & Man's Free Will*, Eugene 2004, s. 25-27.

⁶ Tak twierdzi jeden z uczonych z kościelnego środowiska R. Rice'a (por. F.L. Canale, *Doctrine of God*, w: *Handbook of Seventh-day Adventist Theology*, (Commentary Reference Series, vol. 12), red. R. Dederen, Hagerstown 2000, s. 148). Znamienne, że Richard Rice swoją pracę doktorską poświę-

2. Bóg, czas i stworzenie

Po zarysowaniu podstawowego założenia otwartego teizmu należy przejść do nieco bardziej szczegółowej analizy tego, co ten kierunek proponuje jeśli chodzi o naturę Boga, stosunek Absolutu do czasu i jego relację do świata.

Z lektury pism otwartych teistów wynika, że chcą oni z klasycznej teologii „wyciąć” tylko to, co ich zdaniem nie idzie w parze z biblijnym Objawieniem. Co ciekawe, ich pogląd ma duże zakorzenienie w teologii trynitarniej⁷, którą charakteryzuje nie tyle spekulatywność ile postawienie akcentu na relacyjność i miłość osobową. Clark Pinnock przekonuje, że nie porzuca historycznej wiary Kościoła: „Utrzymuję, że Bóg i świat są ontologicznie odrębne, że Bóg współdziała ze światem, i że Bóg jest wszechmocny, wszechwiedzący oraz w pełni dobry. Jestem standardowym chrześcijańskim teistą ale sprzeciwiam się wersji podstawowego teizmu (*basic theism*), który wciela pewne greckie kategorie powodujące wypaczenia w doktrynie. Jestem przeciwny tendencjom uformowanym przez greckie założenia na temat boskości”⁸. Do tych „greckich tendencji” zaliczają się niezłożoność, niezmienność, niecierpliwość, pozaczasowość etc. Bóg, któremu przysługują takie atrybuty nie jest zdolny do miłosnej relacji ze swoim stworzeniem. Deklaracja Pinnocka przywodzi na myśl Johna Sandersa, który przeciwstawia, jak sam to nazywa, „absolutnego Boga” (*absolutistic God*), Bogu osobowemu (*personal God*). Owe-
mu personal God, który pojawia się na kartach Pisma Świętego, należy według Sandersa przypisać atrybuty wrażliwości⁹, dostępności oraz intymności. Osoba to ktoś, kto działa, chce, planuje, kocha, stwarza i ceni sobie interpersonalne relacje. Trójca Święta najlepiej wypełnia naszkicowany obraz Sandersa, bowiem jest ona komunią wzajemnie miłujących się Osób¹⁰. Pinnock zaznacza, że tak właśnie winno określać się Tróję Świętą – „komunia osób”, a nie „sposoby bycia” (*modes of being*), odnoszące się do spekulatywnego wyodrębniania poszczególnych Osób boskich. W doktrynie trynitarniej zawierają się dwie znamienne prawdy. Pierwsza z nich dotyczy Boga, jako samowystarczającej pełni, druga odnosi się do otwartości Absolutu na świat w ramach Jego „przelewającej się miłości”

cił wybitnemu przedstawicielowi filozofii procesu Charlesowi Hartshorne’owi, którego ideami mógł nasiąknąć.

⁷ Por. D. Łukasiewicz, *Opatrzność Boża, wolność, przypadek. Studium z analitycznej filozofii religii*, Kraków-Poznań 2014, s. 224.

⁸ C.H. Pinnock, *Most Moved Mover. A Theology of God’s Openness*, Grand Rapids 2001, s. 73.

⁹ Sanders używa tu specyficznego ang. słowa *vulnerability*, które wyraża ideę wrażliwości w sensie bycia podatnym na zranienie.

¹⁰ Por. J. Sanders, *God as Personal*, w: *The Grace of God and the Will of Man*, red. C.H. Pinnock, Minneapolis 1995, s. 165-175.

(*overflowing love*). Przyjęcie dogmatu trynitarnego i wiara w to, że akt stworzenia był suwerennym Bożym wyborem jest tym, co różni otwarty teizm od teologii procesu, której podwaliny położył Whitehead, a którą rozwinął Charles Hartshorne¹¹. Występuje tu zatem negacja panenteizmu (ontologiczna zależność Boga od świata) ale nie tylko. Przekonuje się także, że teiści otwarci w przeciwieństwie do teologów procesu nie nakładają na Boga żadnych metafizycznych ograniczeń¹². Mamy tu raczej do czynienia z redefinicją, która nie chce w jakikolwiek sposób „osłabić” Stwórcę. W mojej ocenie niezgoda na radykalnie rozumianą niezmiennność, niecierpliwość czy pozaczasowość bytu Bożego ma ścisły związek z postawieniem wyraźnego akcentu na osobową, relacyjną a nawet uczuciową naturę Boga. Skoro doświadcza On dziejących się w świecie wydarzeń „na bieżąco” może się zawieść, zasmucić, żałować ale również rozradować. Takie emocjonalne reakcje nie mogłyby w Bogu nastąpić, gdyby Jego percepcja rzeczywistości zakładała pełną wiedzę na temat przyszłości¹³.

Z tego lakonicznie przedstawionego obrazu Boga otwartych teistów można wnioskować, że jest On dla nich bytem w pełni suwerennym, wszechmocnym, doskonałym, jednak będącym przede wszystkim wszechogarniającą miłością, której wszelkie inne atrybuty są poddane.

Wspomniano już o tym, że Absolut według teizmu otwartego ma doznanie czasowej następowności. Powstaje więc pytanie o Jego stosunek do czasu? Pinnock tłumaczy to następująco: „Kiedy mówię, że Bóg jest wieczny, mam na myśli to, że Bóg przekracza nasze doświadczanie czasu, jest odporny na jego skutki, jest wolny od naszej niezdolności do [doskonałego – D.D.] zapamiętywania itd. Uznaję, że Bóg jest z nami w czasie, doznając wraz z nami następowności zdarzeń. Przeszłość, teraźniejszość i przyszłość są dla Boga realne (...) Boża wieczność obejmuje czas i włącza czasowe

¹¹ Por. C.H. Pinnock, *Systematic Theology*, w: C.H. Pinnock, R. Rice, J. Sanders, W. Hasker, D. Basinger, *The Openness of God...*, s. 108-109.

¹² Por. D. Dorocki, *Otwarty teizm...*, s. 165; W. Hasker, *A Philosophical Perspective*, w: C.H. Pinnock, R. Rice, J. Sanders, W. Hasker, D. Basinger, *The Openness of God...*, s. 138-140; tenże, *The Need for a Bigger God*, w: *God in an Open Universe. Science, Metaphysics, and Open Theism*, red. W. Hasker, T. Jay Oord, D. Zimmerman, Eugene 2011, s. 21, przyp. 8; P. Kaszkowiak, *Teizm otwarty. Poszukiwanie drogi środka w filozofii religii*, „Diametros” 18 (2008), s. 20; C.H. Pinnock, *Open Theism: 'What is this? A new teaching? – and with authority (Mk 1:27)*, „Ashland Theological Journal” 32 (2002), s. 40.

¹³ Por. P. Kaszkowiak, *Teizm otwarty...*, s. 24. Mówienie o uczuciach w Bogu jest jednak ryzykowne i czyni Boga podobnym do człowieka. Dlatego patrzę z dystansem na zapewnienia otwartych teistów, że nie czynią oni Boga ontologicznie ograniczonym. Nagminne jest ich zapominanie o Jego transcendencji.

wydarzenia do Bożego życia”¹⁴. Hasker precyzuje o jaki czas chodzi. Mianowicie można to pojęcie rozumieć, jako miarę istnienia zależną od istnienia bytów niebieskich, których ruch wyznacza pory roku, miesiące, dni czy lata. Istnieje też czas urzędowy, jako owoc pewnej umowy społecznej. Jednak gdy chodzi o czasowość Boga, otwarci teiści mają na myśli Jego zmienność „stanów mentalnych” (*mental states*) wiążącej się z progresywnym przeżywaniem relacji ze światem. Zamiast powiedzieć, że Absolut jest obecny w stałym „teraz wieczności”, przedstawiciele tego nurtu stoją na stanowisku, iż Boża obecność rozciąga się na „teraz” każdego czasu, co ich zdaniem dodaje pewnej dynamiki życiu Bożemu¹⁵. Pinnock tłumaczy, że klasyczna teologia mówi o Bogu „pozasobowo wiecznym” (*timelessly eternal*) natomiast ich pogląd lepiej wyraża termin „czasowo wiekuisty” (*temporally everlasting*), który zawiera w sobie ideę nieustanności istnienia bytu boskiego. Bóg będąc stwórcą czasu ma możliwość wejścia w czas i doświadczania go w sposób doskonalszy niż ludzie. Otwarty teizm nie chce powiedzieć, że Absolut jest całkowicie czy kompletnie w czasie, jakby nim pochłonięty. Stwórca transcenduje rzeczywistość, którą sam powołał do istnienia. Mimo bycia w czasie, które jest konieczne by Bóg był zdolny do uczestniczenia w osobowej relacji z człowiekiem, nie wpływa to na Stwórcę w kwestii Jego istnienia (nie starzeje się) czy esencjalnych atrybutów, które pozostają takie same. Niemniej, ten wpływ ma miejsce jeśli chodzi o to, jak Bóg doświadcza związku z człowiekiem. W tym zawiera się owa realność czasu w odniesieniu do Boga. Ma to ogromne znaczenie jeśli chodzi o przeszłość, na którą Stwórca jest otwarty, ponieważ jest ona jakby czystą potencjalnością, a nie z góry napisanym scenariuszem¹⁶.

Wszystko, co zostało do tej pory napisane rzutuje na szereg różnych aspektów teologii, w tym na relację Boga do świata. Teizm otwarty proponuje swoje specyficzne ujęcie tego zagadnienia. Akt stwórczy w rozumieniu jego zwolenników jest łaską. Wolnym wyborem ze strony Stwórcy¹⁷. Zatem to, jaką naturę ma świat oraz istoty w nim żyjące zostało podyktowane suwerenną decyzją Tego, od którego wszystko pochodzi. Biblijna narracja dostarcza też informacji, jaki rodzaj stworzeń Bóg pragnął powołać do bytu i – co bardzo istotne – w jaki typ relacji chciał z nimi wejść. Otóż Bóg powołał do istnienia

¹⁴ C.H. Pinnock, *Systematic Theology*..., s. 120-121.

¹⁵ Por. W. Hasker, *A Philosophical Perspective*..., s. 128-129; szerzej zob. tenże, *God, Time, and Knowledge*, Ithaca 1989, s. 144-185.

¹⁶ Por. C.H. Pinnock, *From Augustine to Arminius. A Pilgrimage in Theology*, w: *The Grace of God*..., s. 24-25; tenże, *Systematic Theology*..., s. 119-121. Zob. też D. Łukasiewicz, *Opatrzność Boża*..., s. 229-233.

¹⁷ Por. J. Sanders, *The God Who Risks. A Theology of Providence*, Downers Grove 1998, s. 41.

„świat otwarty”. Otwartość tego świata zasadza się na wolności i moralnej odpowiedzialności człowieka, stworzonego na obraz Boży. W kontekście stworzenia, teologia *imago Dei* jest rozumiana nie tyle ontologicznie ile funkcjonalnie. Otóż słowa z Rdz 1,26 odnoszą się do ludzkiej suwerenności nad Bożym stworzeniem. Stwórca zaprasza ludzi do partycypowania w jego dziele. Opis z Rdz 1 przedstawia Boga, który daje istnienie światu posiadającemu zdolność do twórczych zmian¹⁸. Podczas gdy Rice skupia się głównie na działalności człowieka, Hasker poszerza ten wątek odwołując się do ewolucjonistycznej kosmologii. Jego zdaniem również świat przyrody jest beneficjentem daru samo-stworczości (*self-creativity*). Ma o tym świadczyć proces ewolucji, po przez który wszechświat się przeobraża¹⁹. Nie znaczy to, że stworzenie nosi w sobie skazę niedoskonałości. Dzieło to zostało ukończone ale sama stwórcza aktywność nie dobiegła końca. Można by powiedzieć, że wszystko, co jest potrzebne do zrealizowania Bożego planu dla świata było już przy stworzeniu przygotowane. Rdz 2,1 mówi o zakończeniu jednej fazy stworzenia, natomiast dalsza narracja biblijna otwiera drugą fazę tego procesu. Ten drugi etap nazwałbym historycznym albo dziejowym, związanym szczególnie z działalnością człowieka w świecie oraz z relacją Bóg-ludzkość. Potwierdzają to fragmenty Rdz mówiące o zdolności do reprodukcji (1,28) oraz nadawaniu zwierzętom imion (2,19-20). Stwórca obdarzył w jakimś sensie człowieka prawem do decydowania o tym, jak dzieło stworzenia ma zostać dokończone. Boży zakaz jedzenia owocu drzewa poznania dobra i zła (2,16-17) świadczy o otwartości Boga na decyzje jego stworzeń. Zakaz ten ma sens tylko wtedy, gdy człowiek jest moralnie odpowiedzialną jednostką. Muszą się z nim wiązać dwie podstawowe alternatywy – posłuszeństwo bądź nieposłuszeństwo względem Bożego przykazania. Rice podkreśla, że decyzje, jakie podejmuje człowiek mają charakter nieokreślony dopóki nie zostaną ostatecznie podjęte. Inaczej wolność jest jedynie fikcją, a przyszłość to z góry napisany scenariusz. Bóg i człowiek współtworzą historię świata. W przeciwnym razie ludzie byłiby tylko marionetkami w rękach swego Stwórcy²⁰. Wolność ludzka nie jest oczywiście pozbawiona granic. Stwórca określił pewną ograniczoną autonomię człowieka. Jednak istota ludzka otrzymała na tyle wolności, żeby można było mówić o ryzyku ze strony Boga, który dał życie stworzeniom mogącym się od Niego odwrócić²¹. W tym kontekście teiści otwarci mówią o samo-ograniczeniu się Boga w zakresie wszechmocy i wszech-

¹⁸ Por. R. Rice, *God's Foreknowledge...*, s. 35-37.

¹⁹ Por. W. Hasker, *The Need...*, s. 22-24. Dla Haskera efektem ewolucji jest również ludzka dusza, w czym odbiega on od klasycznej chrześcijańskiej antropologii (s. 24-28).

²⁰ Por. R. Rice, *God's Foreknowledge...*, s. 37-39.

²¹ Por. J. Sanders, *The God...*, s. 45-49.

wiedzy. Nie oznacza to oczywiście, że Absolut utracił lub pomniejszył doskonałość swoich atrybutów. Chodzi raczej o to, że stwarzając istoty prawdziwie wolne, chcąc wejścia z nimi w interpersonalną, miłosną relację, Bóg nie korzysta w sposób absolutny ze swej wszechmocy. Jest to podyktowane charakterem tej relacji. Stwórca nie może np. wymusić czegoś na człowieku ponieważ zaprzeczyłby sam sobie. On raczej prowadzi z ludźmi dialog, pozwalając im na swobodne w nim uczestniczenie. Jest to dwukierunkowy, responsywny związek, gdzie Stwórca i stworzenie wzajemnie odpowiadają na swoje akty. Nie ma więc mowy (przynajmniej zdaniem zwolenników teizmu otwartego) o metafizycznych limitacjach Absolutu, wręcz przeciwnie, mimo ich braku Bóg zdecydował się na radykalny krok powołania do istnienia świata, w ramach którego będzie szanował podarowaną przez siebie wolność wyboru ludziom²². Dobrze tę ideę wyrażają słowa Davida Basingera: „Bóg zdecydował się stworzyć nas z inkompatybilistyczną (libertariańską) wolnością – wolnością nad którą nie może przejawiać totalnej kontroli. Bóg tak ceni sobie wolność – moralną integralność wolnych stworzeń i świat, w którym ta integralność jest możliwa – że normalnie nie może podeptać takiej wolności, nawet jeśli widzi, że przynosi ona niepożądane rezultaty. Bóg chce naszego najwyższego dobra, zarówno w sensie indywidualnym, jak i zbiorowym, i tym samym jest przejęty tym, co dzieje się w naszym życiu”²³.

3. Boża wszechwiedza

Ostatnim zagadnieniem, któremu chciałbym poświęcić miejsca, a który wiąże się z tematem niniejszego artykułu jest zagadnienie Bożej wszechwiedzy. Choć teizm otwarty proponuje nieklasyczną koncepcję *omniscientia Dei* uzasadnia ją w sposób właściwy klasycznej teologii. Otóż zwolennicy tego nurtu zauważają, że wszechmoc Boga nie jest rozumiana jako zdolność uczynienia dosłownie wszystkiego. Tomasz z Akwinu twierdzi, że Bóg może uczynić wszystko z wyjątkiem tego, co logicznie sprzeczne dlatego, że to, co sprzeczne nie może zostać urzeczywistnione²⁴. Obok praw logiki, jako „ogranicznik” wymienia się także Bożą naturę, albo mówiąc językiem teistów otwartych „doskonałą Bożą dobroć”²⁵. Tę metodę Hasker, Sanders i inni autorzy rozciągają na wszechwiedzę. Wszechwiedza też ma pewne logiczne ograniczenia. Myślę, że w tym miejscu warto przywołać definicję Haskera: „Powiedzieć, że Bóg jest wszechwiedzący oznacza, że w każdym

²² Por. tamże, s. 224-228.

²³ D. Basinger, *Practical Implications*, w: C.H. Pinnock, R. Rice, J. Sanders, W. Hasker, D. Basinger, *The Openness of God...*, s. 156.

²⁴ Por. ST, I, q. 25, a. 3, resp. Zob. też R. Kleszcz, *Logika, wszechmoc, Bóg, „Filo-Sofija”* 19 (2012) 4, s. 37-52.

²⁵ Por. P. Kaszkowiak, *Teizm otwarty...*, s. 24.

czasie Bóg zna wszystkie rzeczy, w taki sposób, że poznanie ich przez Boga w tym czasie jest logicznie możliwe²⁶. To zdanie przypomina nam stosunek Boga do czasu, Jego doświadczanie czasowej następowalności. Stwórca jest niejako „wplątany” w potok czasu, „płynie z jego nurtem”. Istnieje zatem taka ewentualność, aby Absolut mógł w danym czasie czegoś nie wiedzieć, ponieważ nie jest to logicznie możliwe. Rice powie, że Bóg wie o wszystkim, co poznawalne²⁷. Wiedza ta przekracza nasze ludzkie poznanie chociażby z powodu doskonałej pamięci Stwórcy oraz Jego daleko lepszej percepcji teraźniejszości, która ogarnia On swoim poznanie²⁸. Naturalnie pojawia się pytanie, czego Bóg nie może wiedzieć? Odpowiedź teizmu otwartego jest konkretna – przyszłych wolnych wyborów. Przypomnijmy, teizm otwarty popiera libertariańską koncepcję wolności. Do istoty tego poglądu należy przekonanie, że wolny akt ma miejsce wtedy, gdy nie istnieją względem niego uprzednie warunki bądź przyczyny, które czynią ten akt koniecznym czy też nieodzownym. Zwolennicy libertarianizmu bronią swego stanowiska z kilku powodów. Po pierwsze nasze ludzkie doświadczenie dyktuje nam, że wybory, których dokonujemy nie są z góry przesądzone, bądź zdeterminowane. Wszak ważymy nie tylko czynniki wiążące się z naszymi wyborami, ale również same wybory. Konkretnie okoliczności i czynniki są różnie oceniane przez podmiot, podlegając weryfikacji wskutek wewnętrznej deliberacji osoby podejmującej decyzję. To jak człowiek wybierze, zależy naprawdę od niego. Po drugie – jest to wręcz intuicyjne i wyraźne – że człowiek postawiony przed wyborem ma przed sobą dwie lub więcej opcji, tzw. alternatywnych możliwości. Niekiedy są to opcje kontrfaktyczne (np. popełnić grzech lub go nie popełnić)²⁹. Rice twierdzi, że przyjęcie tej koncepcji ma swoje konsekwencje. Wolny wybór nie istnieje dopóki podmiot czyniący go nie podejmie. Zatem przyszłość wydarza się na bieżąco, staje się teraźniejszością dopiero kiedy dana decyzja zapadnie³⁰. To oznacza, że Bóg nie widzi odwiecznie przyszłości, tak jakby na jego oczach przyszłe wydarzenia rozgrywały się obecnie. A to dlatego, że przyszłość jest pewną niezrealizowaną potencjalnością, mówiąc krótko, nie ma jej, zarówno dla nas i dla Boga, dopóki nie stanie się ona teraźniejszością³¹. Jaką zatem Bóg

²⁶ W. Hasker, *A Philosophical Perspective...*, s. 136.

²⁷ Por. R. Rice, *God's Foreknowledge...*, s. 54.

²⁸ Por. tamże, s. 30-31.

²⁹ Por. W. Hasker, *A Philosophical Perspective...*, s. 136-137; J.L. Walls, J.R. Dongell, *Why I am not a Calvinist*, Downers Grove 2004, s. 103-107.

³⁰ Por. R. Rice, *God's Foreknowledge...*, s. 20-21.

³¹ Tu śpieszę z wyjaśnieniem by nie zostać źle zrozumianym. Otóż nie chodzi o otwartym teistom o to, że przyszłość nie jest z góry określona w każdym aspekcie. Pewne jej aspekty są już przesądzone ponieważ niektóre wydarzenia mogą być nieuchronną konsekwencją przeszłych i teraźniejszych czyn-

może mieć wiedzę o przyszłości? Otwarty teizm mówi w tym miejscu o wiedzy probabilistycznej. Stwórca przewiduje, co może się stać mając doskonałe poznanie przeszłości i teraźniejszości. Przyszłe wybory zależą często od pewnych czynników, które nie muszą nieuchronnie ich determinować, ale są ich racjonalną przyczyną. Takim czynnikiem mogą być cechy charakteru, wewnętrzne predyspozycje jednostki, pragnienia itp. Skoro Bóg zna każdego człowieka w sposób najlepszy z możliwych, może niemal ze stu procentową pewnością przewidzieć jego czyny³². Ma to w teizmie otwartym ogromne znaczenie, ponieważ podtrzymuje to ich zdaniem biblijną perspektywę dynamicznej interpersonalnej relacji między Bogiem i ludźmi. Stwórca jawi się jako „osobowy ktoś” – byt relacyjny, który w rzeczywisty sposób odpowiada na ludzkie działania, do którego życia związek z człowiekiem stale coś nowego wnosi. Rice posuwa się tak daleko w swojej refleksji, że przypisuje Absolutowi wolność w sensie libertariańskim. Twierdzi on, że absolutna wiedza odwieczna o przyszłych wolnych wyborach implikuje też absolutną wiedzę Boga o Jego własnych decyzjach. Wiedzieć z góry jak się odpowie na dane wydarzenie, oznacza dokonanie wyboru z wyprzedzeniem. Zdaniem Rice’a nie ma zatem miejsca na wolność ze strony Boga ponieważ nie podejmuje On żadnej decyzji *post factum*, a więc przestaje być w relacji do człowieka responsywny³³. Wiedzę pewną, w klasycznym sensie, miałby Bóg, gdyby o przyszłości deterministycznie przesądził. Jednak biblijna narracja tego nie potwierdza, przedstawiając to, co ma nadejść jako rzeczywistość stale się dokonującą³⁴. Zatem jeśli chce się przyjąć naukę o Bogu, który powołał człowieka do miłosnej komunii z samym sobą, należy według teistów otwartych zredefiniować nasze dotychczasowe rozumienie Bożej wszechwiedzy.

Zakończenie

Powyższa syntetyczna analiza poglądów teistów otwartych ukazała ich modyfikację esencjalnych wątków z zakresu nauki o Bogu. Fundamentalne założenie mówiące o rozróżnieniu na niezmiennie istnienie i naturę Boga oraz zmienne doświadczanie relacji z temporalnym światem stworzonym, zaowocowało innym rozumieniem stosunku Boga do czasu, i w konsekwencji odmienną koncepcją relacji Bóg-człowiek. Otwarci teiści akcentują mocno osobową naturę Trójcy Świętej, za którą kryje się Bóg zdolny do życia

ników. Otwartość przyszłości wiąże się z tym, co jeszcze nie zostało zdeterminowane przez ludzkie decyzje i Bożą odpowiedź na nie. (por. tamże, s. 58).

³² Por. tamże, s. 54-58.

³³ Por. R. Rice, *Divine Foreknowledge and Free-Will Theism*, w: *The Grace of God...*, s. 126.

³⁴ Por. C.H. Pinnock, *Open Theism. An Answer to My Critics*, „Dialog: A Journal of Theology” 44 (2005) 3, s. 238.

w miłosnym związku, zasadzającym się na wolności, intymności i chęci dobra dla osoby kochanej. Ta chęć dobra realizuje się również w relacji Boga z człowiekiem. Bóg cieszy się z faktu istnienia ludzi, troszczy się o nich, zabiega o to by możliwie jak najwięcej ludzi na sposób wolny uczestniczyło w zbawczej unii z Nim. Dlatego właśnie włącza się w historię świata i doświadcza jej dokładnie tak, jak ona się wydarza. Bardzo istotną kategorią w ramach wybranego tematu jest kategoria samo-ograniczenia, odnosząca się do Absolutu. Stwórca poświęca się dla osobowej relacji z człowiekiem do tego stopnia, że nie przejawia nad nim kontroli. Nawet jego wszechwiedza o tym, co istota ludzka zrobi jest ograniczona. Teizm otwarty buduje nowy obraz Boga, który dla współczesnego człowieka jest dość atrakcyjny. Można go bowiem zrozumieć nawet bez wiedzy filozoficznej czego nie sposób powiedzieć o modelu klasycznym, co może odrzucać wielu obecnie żyjących ludzi. Mocnym argumentem jest też dehellenizacja chrześcijańskiej doktryny, która musi być kusząca dla konserwatywnych ewangelikalnych protestantów, uznających tylko „czyste biblijne nauczanie”, pozbawione domieszki pogańskiej filozofii. Dodatkowo Bóg teistów ortodoksyjnych bywa uważany za odległego i chłodnego, gdzie w teizmie otwartym jest On przedstawiany jako ciepły i bliski. Bardziej więc odpowiada oczekiwaniom ponowoczesnego „konsumenta idei religijnych”. Jest to więc koncepcja niezwykle atrakcyjna, mająca szansę się ostać w teologii na dłużej. Niemniej, pozwolę sobie wysunąć jedno poważne zastrzeżenie. Otwarci teiści „szyją Boga na miarę człowieka”. Mój zarzut adekwatnie oddają słowa Davida Wellsa, którymi pozwolę sobie zakończyć niniejsze opracowanie: „Wzdłuż [pewnego] szwu ma zastosowanie nacisk, który często okazywał się słabością w życiu Kościoła. Chodzi o szew oddzielający Bożą transcendencję od immanencji, Jego inność od podobieństwa, tak że jesteśmy skłonni mieć jeden zbiór prawd, a nie drugi. Nasze doświadczenie we współczesnym, postmodernistycznym świecie popycha nas do przechylenia się na jedną stronę, ignorując drugą. Wsadziliśmy nasze jajka, że tak powiem, do koszyka Bożej bliskości, podobieństwa i straciliśmy wszystko, co odnosi się do Jego odmienności i transcendencji. To przyniosło Boga, który jest zażyły, nie czyniący krzywdy i uprzejmy, ale także, który jest bardzo mały”³⁵.

Bibliografia

Basinger D., *Practical Implications*, w: C.H. Pinnock, R. Rice, J. Sanders, W. Hasker, D. Basinger, *The Openness of God. A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*, Downers Grove 1994, s. 155-176;

³⁵ David F. Wells, *The Courage to be Protestant*, Grand Rapids 2008, s. 119-120.

- Boyd G.A., *God of the Possible. A Biblical Introduction to the Open View of God*, Grand Rapids 2000;
- Canale F.L., *Doctrine of God*, w: *Handbook of Seventh-day Adventist Theology*, (Commentary Reference Series, vol. 12), red. R. Dederen, Hagerstown 2000, s. 105-159;
- Dorocki D., *Otwarty teizm – teologiczny ‘wymysł’ czy sensowna propozycja?*, „Scientia et Fides” 3 (2015) 2, s. 161-180;
- Hasker W., *God, Time, and Knowledge*, Ithaca 1989;
- Hasker W., *A Philosophical Perspective*, w: C.H. Pinnock, R. Rice, J. Sanders, W. Hasker, D. Basinger, *The Openness of God. A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*, Downers Grove 1994, s. 126-154;
- Hasker W., *The Need for a Bigger God*, w: *God in an Open Universe. Science, Metaphysics, and Open Theism*, red. W. Hasker, T. Jay Oord, D. Zimmerman, Eugene 2011, s. 15-29;
- Kaskzowski P., *Teizm otwarty. Poszukiwanie drogi środka w filozofii religii*, „Diametros” 18 (2008), s. 18-40;
- Kleszcz R., *Logika, wszechmoc, Bóg*, „Filo-Sofija” 19 (2012) 4, s. 37-52;
- Łukasiewicz D., *Opatrzność Boża, wolność, przypadek. Studium z analitycznej filozofii religii*, Kraków-Poznań 2014;
- Pinnock C.H., *Systematic Theology*, w: C.H. Pinnock, R. Rice, J. Sanders, W. Hasker, D. Basinger, *The Openness of God. A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*, Downers Grove 1994, s. 101-125;
- Pinnock C.H., *From Augustine to Arminius. A Pilgrimage in Theology*, w: *The Grace of God and the Will of Man*, red. C.H. Pinnock, Minneapolis 1995, s. 15-30;
- Pinnock C.H., *Most Moved Mover. A Theology of God’s Openness*, Grand Rapids 2001;
- Pinnock C.H., *Open Theism: ‘What is this? A new teaching? – and with authority (Mk 1:27)’*, „Ashland Theological Journal” 32 (2002), s. 39-53;
- Pinnock C.H., *Open Theism. An Answer to My Critics*, „Dialog: A Journal of Theology” 44 (2005) 3, s. 237-245;
- Rice R., *Divine Foreknowledge and Free-Will Theism*, w: *The Grace of God and the Will of Man*, red. C.H. Pinnock, Minneapolis 1995, s. 121-139;
- Rice R., *God’s Foreknowledge & Man’s Free Will*, Eugene 2004;
- Sanders J., *God as Personal*, w: *The Grace of God and the Will of Man*, red. C.H. Pinnock, Minneapolis 1995, s. 165-180;
- Sanders J., *The God Who Risks. A Theology of Providence*, Downers Grove 1998;
- Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, <http://www.corpusthomicum.org/sth1015.html> (19.10.2017);
- Wells David F., *The Courage to be Protestant*, Grand Rapids 2008.

Część III

Współczesne badania religii

Józef Baniak

Uniwersytet Adama Mickiewicza

POSTAWY BYŁYCH ALUMNÓW DIECEZJALNYCH I ZAKONNYCH WOBEĆ OBOWIĄZKOWEGO CELIBATU I CZYSTOŚCI SEKSUALNEJ KSIĘŻY W KOŚCIELE RZYMSKOKATOLICKIM

W artykule tym ukazuję wyobrażenia i oceny byłych alumnów diecezjalnych i zakonnych w Polsce dotyczące obowiązkowego celibatu i czystości seksualnej księży rzymskokatolickich. Podstawę dla tych analiz stanowią wyniki badań socjologicznych, które zrealizowałem wśród 148 byłych alumnów w dwóch terminach: w latach 1991 – 1992 i w 2008 – 2010 z pomocą kwestionariusza wywiadu pogłębionego. Badania wykazały, że dominująca większość byłych alumnów kontestuje konieczność i powszechność celibatu księży. Jedynie jedna czwarta ich część opowiada się za celibatem fakultatywnym, czyli wybieranym dobrowolnie przez księży, którzy dostrzegają w sobie zdolność do życia w bezżenności i samotności. Księża nie odczuwający takich uzdolnień powinni mieć możliwość łączenia powołania kapłańskiego z powołaniem do życia małżeńsko-rodzinnego. Większość tych respondentów sprzeciwia się także obowiązkowej abstynencji seksualnej księży parafialnych. W ocenie tego odsetka alumnów celibat obowiązkowy księży zniechęca religijnych maturzystów do podejmowania studiów w seminariach duchownych, a kleryków do kontynuowania formacji kapłańskiej. Z powodu celibatu obowiązkowego wielu księży rezygnuje z kapłaństwa i powraca do życia świeckiego w małżeństwie i rodzinie. W ocenie większości byłych alumnów przyjaźń alumnów z kobietami często powoduje rewizję ich powołania kapłańskiego i odejście z seminarium duchownego. Wielu spośród tych alumnów miało podczas studiów w seminarium duchownym własne przyjaciółki, dla których, jak stwierdzali, zrezygnowali z planów życiowych związanych z kapłaństwem i utrwaliли wzajemne związki, w tym małżeńskie. Nastawienie byłych alumnów do obligatoryjnego celibatu kapłańskiego jest zdecydowanie krytyczne.

Wstęp. Założenia metodologiczne badań

Problem główny tego artykułu mieści się w ramach paradygmatu zatytułowanego „założenia i rzeczywistość”. Założenia oznaczają teologiczną i prawno-kanoniczną definicję i interpretację celibatu kapłańskiego, obowiązującą w Kościele rzymskokatolickim. Rzeczywistość zaś to zakres akceptacji i problem odrzucenia obowiązkowego celibatu przez byłych alumnów. W teologicznej doktrynie Kościoła rzymskokatolickiego kapłaństwo instytucjonalne jest związane ściśle z bezżennością i z całkowitą rezygnacją księży z seksualności, z wyrzeczeniem się miłości do kobiety, małżeństwa i rodziny, własnego naturalnego ojcostwa. Szeroko rozumiany celibat domaga się od księdza pełnego i niepodzielnego oddania siebie i własnej miłości Bogu i Kościołowi. Założenia teoretyczne celibatu kapłańskiego prezentuję niżej, koncentrując się na jego wymiarze teologicznym i prawno-kanonicznym. Z kolei praktyczną stronę celibatu i seksualności księży, ujętą tu jako jego rzeczywisty wymiar, zaprezentuję w kolejnych częściach empirycznych artykułu, ukazując wyobrażenia i oceny byłych alumnów diecezjalnych i zakonnych jego dotyczące, wykorzystując w tym celu wyniki własnych badań socjologicznych, wykonanych na początku obecnego XXI wieku.

Problem główny ujmuje następujące pytanie ogólne: jak byli alumni diecezjalni i zakonnicy, uczestniczący w badaniach, postrzegają i oceniają celibat kapłański i czystość seksualną księży we własnych wspomnieniach wyniesionych z okresu formacji seminarystycznej? Z tym pytaniem łączą się pytania szczegółowe, tworzące problematykę badań. Pytania te będą ukazane w kolejnych częściach artykułu. Przedmiotem artykułu jest obligatoryjny celibat kapłański tkwiący w świadomości byłych alumnów. Celem jego zaś jest odtworzenie z ich wspomnień i ukazanie w wielu aspektach celibatu księży oraz jego roli w kapłaństwie i życiu księdza. Ważne są też osobiste deklaracje respondentów związane z abstynencją seksualną i akceptacją konieczności celibatu. Ilu spośród nich odeszło z seminarium duchownego i zrezygnowało z kapłaństwa przez obowiązek celibatu? Biorąc pod uwagę duże ogólnie znane wskaźniki rezygnacji alumnów z formacji seminarystycznej w Polsce z powodu rygoru celibatu kapłańskiego, można przyjąć hipotetycznie, że także większy odsetek moich respondentów, byłych alumnów, przerwał własną formację seminarystyczną ze względu na czekający ich celibat w życiu kapłańskim. Zasadność tej hipotezy ukażę w analizie tej zależności. Bezpośrednie wypowiedzi respondentów, oparte na ich osobistych wspomnieniach z okresu studiów i formacji seminarystycznej, zapewne pomogą w weryfikacji lub falsyfikacji tego przypuszczenia, a także w wyjaśnieniu problemu głów-

nego. Zapewne czas pobytu każdego byłego alumna w diecezjalnym lub zakonnym seminarium duchownym, doświadczenia tam zdobyte osobiście w tym zakresie, są ważnym czynnikiem mającym związek z ich oceną roli celibatu w życiu kapłanów, jak i w ich własnym życiu, mimo, iż sami zrezygnowali z kapłaństwa.

1. Celibat duchownych – jego istota i związek z kapłaństwem instytucjonalnym

Polski wyraz „celibat” pochodzi z łacińskiego pojęcia „caelebs” i oznacza w swej istocie: beżenność, beżeństwo, samotność, rezygnację z małżeństwa zarówno mężczyzny, jak i kobiety. Rezygnacja z małżeństwa, a jednocześnie wybór przez mężczyznę i kobietę stanu beżennego dla różnych ideałów i celów, może być dobrowolna, z własnej woli, albo nakazowa, wynikająca z woli lub doktryny czy ideologii władzy zewnętrznej, na przykład kościelnej, religijnej. Zatem rezygnacja z małżeństwa – swobodna lub narzucona instytucjonalnie – i wybór beżenności oznacza właściwy sens i cel celibatu. Takie pojmowanie celibatu można przypisać zarówno osobom świeckim, które z różnych przyczyn, powodów i motywacji nie chcą i nie zamierzają wstępować w związek małżeński trwale (dozgonnie) lub przez jakiś czas, a także osobom duchownym, które wybierając stan kapłański i zakonny, decydują się dobrowolnie na beżenność i na samotność, czyli na życie bez partnera płci przeciwnej. Autentyczna dobrowolność wyboru celibatu jako beżenności wyklucza instytucjonalne nakazanie jej przez Kościół wszystkim księżom i diakonom, uzasadniane względami religijnymi i celami praktycznymi. W ich założeniu małżeństwo i rodzina utrudniałyby księdzu wykonywanie zadań duszpasterskich w parafii dla wiernych, a także ograniczałyby jego miłość do Boga i do Kościoła. Z kolei szersze pojmowanie celibatu, zwłaszcza odnoszące się do osób duchownych, rozszerza jego zakres czy naturę poza sferę beżenności i samotności i dołącza nakaz trwałej abstynencji seksualnej, czy też zakaz współżycia seksualnego księdza z własną partnerką życiową – żoną lub konkubiną, jak i w związkach homoseksualnych z mężczyzną. Zakaz seksu wśród księży jest motywowany względami religijnymi i celami praktycznymi Kościoła. Ta koncepcja – teologiczno-kanoniczna – celibatu stanowi istotny warunek uzyskania święceń kapłańskich przez alumna i trwałości księdza w kapłaństwie.

Definicję szeroko pojętego celibatu duchownych znajdujemy w Encyklopedii Katolickiej (EK): „Celibat (łacińskie <caelebs> – beżenny, samotny), to beżeństwo, rezygnacja z małżeństwa; w wielu religiach uważany za ideał życia religijnego i wymagany od duchownych; w chrześcijaństwie – stan beżeństwa obierany w duchu wiary zwyczaj jako zobowiązanie, związane ze ślubem czystości lub ze święceniami wyższymi (diakonat,

kapłaństwo) usankcjonowany prawnie w Kościele rzymskokatolickim, a częściowo także w kościołach wschodnich” (zob. EK, 1989: 1394-1395).

Henryk Stawniak, komentując to ujęcie celibatu duchownych, zaznacza, że „To encyklopedyczne wyjaśnienie łączy z celibatem bezżenność, ideał życia według rad ewangelicznych, ślub czystości (dziewictwo) oraz święcenia. Zatem, wraz z celibatem pojawiają się święcenia, a małżeństwo jest w opozycji do bezżenności oraz do ślubu czystości. Celibat w istocie oznacza bezżenstwo, ale ma on związek ze święceniami i ślubem czystości” (Stawniak, 2011: 50). Powołując się na innych badaczy problematyki celibatu, autor ten dalej stwierdza, że „(...) rys historyczny problematyki dotyczącej celibatu pokazał, iż był on związany ze święceniami subdiakonów, diakonów, przebiterów i biskupów, ale także z czystością lub wstrzemięźliwością seksualną w małżeństwie i poza nim. Należy przy tym zauważyć, że celibat i wstrzemięźliwość, które mają wartość samą w sobie, połączone razem, stanowią ślub czystości” (Stawniak, 2011: 50; zob. też: Barszcz, 2001: 51; Saj, 2010: 474).

Z czego wynikał obowiązek celibatu duchownych – pyta dalej Stawniak. W odpowiedzi na to pytanie stwierdza, że badacze tej kwestii wyjaśniali dotąd ów obowiązek przy pomocy trzech teorii: „(...) Jedna zwana <theoria voti> sugerowała, że obowiązek celibatu wynika ze ślubu czystości, druga, zwana <theoria legis>, suponowała, że wynika on z prawa kościelnego. Teoria prawna miała jednak więcej zwolenników i zdają się to potwierdzać zarówno dokumenty soborowe, jak i posoborowe. Niektórzy uczeni do wymienionych teorii dodawali trzecią – <mieszaną>, czyli twierdzili, że obowiązek celibatu wynika z prawa kościelnego i ślubu. Przywołane teorie zawierają elementy, które dotyczą kwestii celibatu. Wydaje się, że teoria mieszana wyjaśnia dobrze, z czego wynika celibat i pozwala na rozwiązanie niektórych wątpliwości. Trudność zaś polega na tym, że prawo zobowiązuje nie tylko do celibatu, ale także do życia w doskonałej czystości, która wprost jest nakazana ślubem (votum) składanym milcząco. Ponieważ ze święceniami Kościół od wieków łączy zobowiązanie do życia w doskonałej czystości, nikt nie może otrzymać święceń, jeśli nie przyjmie na siebie takiego zobowiązania. Kandydat przynajmniej milcząco składa ślub życia w czystości. I to ten ślub wiąże bardziej niż celibat, bo go się uznaje za ślub uroczysty. Nikt z tego ślubu nie może zwolnić i czyni ślubującego niezdatnym do zawarcia małżeństwa” (Stawniak, 2011: 51; zob. też: Pastuszko, 2008: 401-402). Celibat, z jednej strony, ma u swych podstaw prawo kościelne (zob. Grochowina, 2012: 11-24), z drugiej strony, stanowi rodzaj „ofiary publicznej” księdza, adresowanej do jego

wiernych (zob. Graczyk, 2009: 89-104). Z tego tytułu Kościół może wymagać od adeptów kapłaństwa bezżenności i rezygnacji z seksu, ponieważ zakłada, że dar charyzmatu mogą oni wypraszać sami, jak i z pomocą Kościoła (zob. Stawniak, 2011; Król 2009: 181-185; Mojek, 1996: 483-492).

Jednak trzeba jasno zaznaczyć, że celibat nie należy do istoty święceń kapłańskich, aczkolwiek utożsamia się go ze ślubem czystości. Waldemar Barszcz wyjaśnia, że celibat i wstrzemięźliwość, połączone z sobą, stanowią ślub czystości (Barszcz, 2001: 51, zob. Baniak, 2002: 75-88). Celibat duchownych w Kościele rzymskokatolickim wzbudzał od zawsze bardzo silne kontrowersje, zwłaszcza jego obligatoryjność, zarówno wśród dorosłych i młodych katolików świeckich, jak również wśród znacznego odsetka alumnów i księży, którzy kontestują obowiązek bezżenności, a także rezygnację z seksualności, jakiej domaga się od nich Kościół instytucjonalny. Krytykę celibatu wąsko i szeroko pojętego widzimy w obu środowiskach społecznych w całym Kościele – świeckim i duchownym – w tym także w Polsce.

2. Badania dotyczące celibatu księży w środowisku byłych alumnów diecezjalnych i zakonnych.

W analizie nastawienia osób duchownych do celibatu i czystości seksualnej ważny jest też punkt widzenia byłych alumnów diecezjalnych i zakonnych, którzy przygotowywali się w swoich seminariach duchownych do kapłaństwa (zob. Cekiera, 2008: 109-120). Rezygnując ze studiów seminaryjnych, przygotowujących ich do święceń kapłańskich, alumni ci powracali do życia świeckiego w różnych środowiskach społecznych i na nowo organizowali sobie życie osobiste i społeczne, na nowo wchodzili w interakcje z innymi osobami, podejmowali studia świeckie lub pracę zawodową i zarobkową. Takich właśnie byłych alumnów postanowiłem odszukać i pozyskać ich jako respondentów do udziału w tych badaniach, uznając ich głos na temat celibatu i czystości seksualnej księży za ważny i cenny. Odnalezienie i pozyskanie ich do badań w rozlicznej ich populacji w kraju okazało się również trudne i skomplikowane, jak pozyskanie byłych księży, a niekiedy jeszcze trudniejsze, na granicy beznadziei. Nikt nie orientuje się, poza władzami seminaryjnymi, jaka jest globalna liczba alumnów, którzy opuścili seminaria diecezjalne i zakonne z własnej woli, albo na wyraźne życzenie swoich przełożonych w seminarium. Jedno jest tu pewne, że do święceń kapłańskich dochodziło w różnych okresach od 48% do 54% z ogółu alumnów studiujących w obu typach seminariów duchownych, a pozostałe ich odsetki (od 52% do 46%) rezygnowały z planów związanych z kapłań-

stwem. W liczbach rzeczywistych mogły to być setki lub tysiące takich alumnów, którzy w okresie tych 25 lat odeszli z seminariów duchownych i nie zostali kapłanami, zwłaszcza w poszczególnych diecezjach (zob. Baniak, 1997: 50-52; 2012: 123-148; Janikula, 2008: 55-76; Soiński, 2008: 245-266; Zarzycka, Masłowski, 2008: 135-174). W tej sytuacji techniką ułatwiającą pozyskanie tych respondentów był prosty dobór losowy (zob. Białock, 1977: 441 – 444). Wielkość próby pozyskanej do badań nie upoważnia do eskalowania wniosków na trudną do ustalenia statystycznego populację byłych alumnów diecezjalnych i zakonnych.

Trudności początkowe w dotarciu do byłych alumnów nie zraziły mnie na tyle, aby odstąpić od pozyskiwania ich do badań socjologicznych na podjęty temat. Problem tkwił w znalezieniu źródeł informacji o istnieniu byłych alumnów. Źródła takie udało mi się odnaleźć i z ich pomocą nawiązywałem kontakt z takimi alumnami, którzy w różnym czasie opuścili seminaria diecezjalne i zakonne. Jakie są te źródła – byli księża, księża czynni zawodowo w parafiach i zakonach, moi studenci jako byli klerycy, katolicy świeccy znający takich alumnów, klerycy znający dawnych swoich kolegów seminaryjnych, sami byli alumni, którzy wcześniej zgodzili się na udział w badaniach. Łącznie tą „techniką związaną” lub tym sposobem „ogniów połączonych” udało mi się dotrzeć i nawiązać kontakt z określonymi liczbami byłych alumnów w dwóch terminach badań, wcześniej przyjętych w odniesieniu do byłych księży diecezjalnych i zakonnych. Pierwszy termin to lata 1991-1992, w którym nawiązałem kontakt z 76 byłymi alumnami, wśród których było 48 alumnów diecezjalnych i 28 zakonnych. W drugim terminie badań, czyli w latach 2008-2010, nawiązałem kontakt z 83 byłymi alumnami, w tym z 52 diecezjalnymi i 31 zakonnymi. Łącznie w obu terminach badań kontakt nawiązałem ze 159 byłymi alumnami, wśród których było 100 diecezjalnych i 59 zakonnych. Z udziału w badaniach wycofało się po pewnym czasie 11 alumnów, 6 diecezjalnych i 5 zakonnych, czyli w badaniach uczestniczyło ogółem 148 byłych alumnów (93,1%), w tym 94 diecezjalnych (94%) i 54 zakonnych (91,5%). Alumni uczestniczący w badaniach w obu terminach pochodzili z 13 diecezji i z 11 zakonów i zgromadzeń. Seminarium opuścili na różnych latach studiów: I – 17, II – 35, III – 42, IV – 28, V – 26, czyli w odsetkach: 11,5%; 23,6%; 28,4%; 18,9%; 17,6%. Największy odsetek alumnów zrezygnował z formacji kapłańskiej w seminarium duchownym na trzecim roku studiów (28,4%), a drugim miejscu są alumni z drugiego roku studiów (23,6%). Łącząc wskaźniki wystąpienia kleryków z II i III roku z seminarium, otrzymamy maksymalny ich odsetek w skali całego toku studiów wynoszący 52,0% ogółu badanych. Alumni z czwartego roku studiów (18,9%) i z roku piątego (17,6%)

rezygnujący samodzielnie (a tak jest w większości przypadków) lub na życzenie władz kościelnych, to osoby bardziej zapoznane z warunkami uzyskania święceń kapłańskich i lepiej zorientowane w możliwościach osobistego im sprostania. Pod wpływem tych przemyśleń lub wymagań władz kościelnych, podejmują decyzję o rezygnacji z kapłaństwa i o powrocie do życia świeckiego. Stąd na kolejnych latach studiów seminaryjnych odsetek alumnów rezygnujących z formacji kapłańskiej jest tak duży, a w tym przypadku wynosi on 36,5% ogółu badanych alumnów. Najmniejszy odsetek alumnów opuszcza seminarium duchowne na pierwszym roku studiów, kiedy już zdoła się zorientować, że wybór tych studiów i zawodu księdza z nimi związanego, prowadzących do jego zdobycia po kilku latach, był podjęty niefrasobliwie i nieroztropnie, bez głębszego przemyślenia, często w oparciu o nieadekwatne motywy i powody. Te wskaźniki rezygnacji alumnów z kapłaństwa są w dużej mierze zbliżone do wskaźników realizacji i wskaźników rezygnacji z powołania kapłańskiego przez alumnów, jakie ukazują władze seminaryjne w swoich statystykach i socjologowie religii badający to zagadnienie, niezależnie od tego, że dobór moich respondentów do próby badawczej nie jest reprezentatywny w relacji do wskaźników globalnych rezygnacji alumnów z formacji seminaryjnej i z kapłaństwa w Kościele w Polsce (zob. Baniak, 1997: 155-172).

Alumni, którzy zrezygnowali z studiów seminaryjnych, uczestniczący w tych badaniach, należeli do różnych kategorii wiekowych podczas tych studiów, a można ująć ich w pięciu kategoriach: a) mający 25-30 lat życia (22,3%); b) mający 31-39 lat (29,8%); c) mający 40-49 lat (18,9%); d) mający 50-59 lat (16,2%); e) mający 60-65 lat (12,8%). W całej badanej zbiorowości dominują byli alumni stosunkowo młodzi, liczący od 25 do 39 lat (52,1%) nad alumnami będącym w średnim wieku (18,9%). Na kolejnym miejscu są respondenci liczący powyżej 50 lat (16,2%), a po nich są alumni w wieku przedemerytalnym (12,8%). Jeśli połączymy te dwie ostatnie kategorie wiekowe, otrzymamy kategorię łączną w wieku 50-65 lat, w której znajduje się 29,0% byłych alumnów. Oni wszyscy, bez względu na swój wiek, jak sami zaznaczali podczas badań, nie zapomnieli o tym okresie własnego życia, który spędzili w diecezjalnym lub w zakonnym seminarium duchownym, jak również o tym, że wówczas myśleli, żeby zostać księdzem parafialnym lub zakonnym. Pamięć o tym epizodzie życia była trwalsza i dokładniejsza w zależności od ilości czasu przeżytego w seminarium duchownym.

Alumni, którzy opuścili seminarium na starszych latach studiów (czwarty i piąty), pamiętali swój pobyt tam bardzo szczegółowo, chociaż wspominali także złe i niekorzystne dla siebie, jego momenty. Wszyscy, a zwłaszcza ci z dłuższym pobytem w semi-

narium, zaznaczali wyraźnie, że seminarium i formacja kapłańska w nim przebiegająca, styl i tryb codziennego życia w tej instytucji kościelnej, metody wychowania i formacji osobowościowej stosowane przez przełożonych i ojców duchownych, wiedza teologiczna i filozoficzna oraz przygotowywanie do życia w celibacie, bez kobiety i seksu, bez emocji i własnych uczuć do kobiety, a adresowanych do Boga i do Kościoła, pozostawiły trwałe ślady w ich świadomości, osobowości, hierarchii wartości i znaczeń egzystencjalnych. Jednak najkrytyczniej odnieśli się do postaw wychowawców seminaryjnych i wykładowców wobec seksualności i kobiet, które oni ukazywali im w negatywnym świetle, jednocześnie preferując wartość celibatu i czystości seksualnej, jakich wymaga służba Bogu w Kościele rzymskokatolickim. To podejście do kapłaństwa, małżeństwa, rodziny, kobiety i seksualności wzbudzało w nich, jak zaznaczali, lęk i obawę, czy nadają się do zawodu księdza katolickiego i do życia w dożgonnej samotności, czy też lepiej będzie, jak porzucą myśli o kapłaństwie. Niemal wszyscy mówili też o „podwójnej” moralności i hipokryzji księży w parafiach i w zakonach, zwłaszcza ci, którzy studiowali na starszych rocznikach i mieli styczności z praktyczną stroną życia kleru i Kościoła. Jednocześnie nie zapominali też o pijaństwie księży czy o pedofilii w ich szeregach. Kilkunastu byłych alumnów miało pretensje do władz seminaryjnych za złe podejście do ich powołania, pod wpływem których musieli opuścić seminarium, chociaż sami uważali, że powinni zostać księżmi lub zakonnikami. Myśl ta ciągle tkwi w ich religijnej świadomości i utrudnia im pełną adaptację do świeckiej rzeczywistości, nawet wtedy, kiedy odnieśli sukcesy zawodowe i żyją w szczęśliwych małżeństwach i rodzinach.

Wśród badanych alumnów nie było takich, którzy studiowaliby na szóstym roku i mających już święcenia diakonatu. Wiadomo, że i tacy alumni, chociaż w niewielkim odsetku swojej populacji, niekiedy też rezygnują z kapłaństwa lub są relegowani przez władze kościelne i przechodzą do stanu świeckiego z powodu bardzo ważnych przeszkód. Kościół zwalnia ich wtedy w celibatu. Respondenci moi twierdzili, że znają takie przypadki rezygnacji diakonów, którzy odchodzili ze stanu duchownego z różnych powodów i przyczyn, chociaż dwie z nich były najczęstsze: kłopoty ich z wiarą religijną i z samotnością oraz rola kobiety w ich życiu osobistym i wizja wspólnego życia z nią w małżeństwie i rodzinie. Zdarzały się sytuacje, że alumn diakon dowiadywał się tuż przed święcenia kapłańskimi, że został ojcem dziecka dziewczyny, z którą łączyła go więź emocjonalna i seksualna.

Wśród 148 byłych alumnów uczestniczących w badaniach socjologicznych 127 było żonatych i miało własne rodziny (85,8%), które założyli w okresie 5 - 8 lat po opuszczeniu seminarium diecezjalnego lub seminarium zakonnego. Pozostali (21) albo nie założyli swojej rodziny (9), albo żyli z kobietą w konkubinacie (7), czy też byli już wdowcami (5). W stanie kawalerskim byli najliczniej młodzi alumni, w wieku 25 – 30 lat (7) oraz dwóch w wieku 37 lat. W konkubinacie żyli też w większości młodzi alumni (5) i dwóch w wieku średnim. Kawalerowie mieli trudności, jak sami zaznaczali, ze znalezieniem kobiety „nadającej się” do małżeństwa i do życia rodzinnego, więc pozostawali często w związkach „przelotnych” z kobietami lub zmieniali swoje partnerki seksualne. Natomiast żyjący w trwałych konkubinatach z kobietami nie zamierzali formalizować tego związku jako małżeństwa świeckiego. Czterech spośród nich miało potomstwo. Z kolei żyjący już w małżeństwach sakramentalnych (97) i cywilnych (30), mieli dzieci w różnym wieku, od jednego do czworga. Natomiast ci w starszym wieku byli już dziadkami i mieli wnuczeta. Większość ukończyła studia wyższe na różnych kierunkach świeckich (np. inżynierskie, nauczycielskie, medyczne, ekonomiczne, prawnicze) i odnieśli sukcesy zawodowe, a czterech pracowało naukowo. Kilku było już po rozwodach w związkach cywilnych (7) i mieli kolejne żony i dzieci z nimi.

Pobyty w seminarium duchownym i w zakonie pozostawił też trwałe ślady pozytywne w religijności tych alumnów. Większość spośród nich (93) to mężczyźni głęboko wierzące (42) i wierzący w Boga (51) i spełniający regularnie praktyki religijne i sakramentalne (58) czy nieregularnie (13) i okazjonalnie (22). Większość z nich ukazała krytyczne nastawienie do celibatu obowiązkowego i do nakazu czystości seksualnej księży.

2.1. Abstynencja seksualna – jej związek z kapłaństwem księży oraz z powołaniem i formacją kapłańską alumnów.

Trwała abstynencja seksualna księży, a ślub czystości seksualnej w życiu osób zakonnych, według teologów duchowości, oznacza wybór drogi miłości, która spełnia podstawową potrzebę człowieka, by miłować i być miłowanym. To nie jest tylko cnota, która jedynie ma czuwać nad pożądliwością czy popędem seksualnym, ale ma czuwać w ścisłym związku z miłością ewangeliczną, jest radosnym wyborem skarbu, którym jest Chrystus. Konsekwencja ślubu czystości – dziewictwo – jest niezwykłym darem łaski, ale pociąga za sobą jednocześnie dobrowolne wyrzeczenie się tego, co jest uważane za jedno z praw człowieka: prawo do założenia własnej rodziny; pociąga za sobą również wyrzeczenie się potrójnej naturalnej funkcji: życia seksualnego, miłości małżeńskiej i ojcostwa naturalnego (zob. Gogola, 1997:55).

Podczas badań socjologicznych zapytałem byłych alumnów diecezjalnych i zakonnych, czy trwała abstynencja seksualna, czy też ewangeliczna idea czystości seksualnej, stanowi zalecenie dla wszystkich księży diecezjalnych a obowiązek dla księży zakonnych i jest też częścią ich celibatu? Czy sami, jako byli alumni obu typów seminariów duchownych, dostrzegają związek tej czystości z życiem zakonnym, a abstynencji seksualnej z kapłaństwem księży oraz z powołaniem i formacją kapłańską alumnów? Czy sami jako byli alumni widzą sens i cel zachowywania abstynencji seksualnej księży i ślubu czystości seksualnej osób zakonnych w dzisiejszych czasach? Czy oni, będąc w przeszłości alumnami w seminariach duchownych, jak i inni alumni a ich koledzy, mieli więzi intymne z kobietami, chociaż przygotowywali się do kapłaństwa, z którym czystość seksualna jest związana?

Analizując wskaźniki liczbowe zamieszczone w tabeli 1, łatwo można zauważyć, że zaledwie co trzeci były alumn uważa, że ślub czystości powinien obowiązywać wszystkich kapłanów zakonnych, a księży diecezjalnych dotyczy trwała abstynencja seksualna, oczekiwana od nich przez Kościół. Postawa ta obejmuje też alumnów seminariów duchownych, którzy muszą zrozumieć znaczenie rezygnacji z seksu w okresie swojej formacji kapłańskiej, aby później nie mieć trudności z własną seksualnością w życiu kapłańskim zarówno w parafii, jak i we wspólnocie zakonnej. Opinię tę podzielają liczniej byli alumni zakonni niż alumni diecezjalni. Podobny ich liczba dostrzegała ścisły związek abstynencji seksualnej z obowiązkowym celibatem księży parafialnych, a niektórzy widzieli w niej integralny składnik w kościelnej definicji celibatu obowiązkowego. Opinię tę także liczniej podzielają byli alumni zakonni niż diecezjalni. Nieco mniejsza ich liczba zaznacza bez żadnej wątpliwości, że czystość seksualna w kapłaństwie nic nie straciła na swej wartości i znaczeniu, dlatego także w dzisiejszych czasach ma głęboki sens i podstawowy cel do spełnienia.

Niektórzy alumni uważają, że księża łamiący tę zasadę, ukazują kapłaństwo negatywnie, niemal profanując je przez styczności seksualne z kobietami lub homoseksualnie z gejami. Pogląd ten liczniej podzielają byli alumni zakonni niż diecezjalni. Jednak w przyjętym okresie 20 lat zwiększyła się liczba byłych alumnów ukazujących takich kapłanów. Zmniejszyła się też liczba alumnów postrzegających czystość seksualną jako obowiązującą bezwzględnie wszystkich kapłanów. To samo dotyczy łączenia czystości seksualnej z celibatem obowiązkowym oraz dostrzegania sensu i wartości czystości seksualnej w dzisiejszych czasach. Związek ten liczniej kwestionują byli alumni diecezjalni niż zakonni.

Tabela 1. Postawy byłych alumnów wobec ślubu czystości seksualnej księży i alumnów zakonnych oraz do abstynencji seksualnej księży i alumnów diecezjalnych.

Respondenci wobec czystości	Alumni – badania I		Alumni – badania II		Alumni – badania łącznie		
	diecezjalni	zakonni	diecezjalni	zakonni	diecezjalni	zakonni	wszyscy
Abstynencja i czystość seksualna jako obowiązkowa dla księży							
Dla wszystkich	15	11	13	9	28	20	48
Dobrowolna	5	3	5	5	10	8	18
Zbędna całkiem	24	11	25	10	49	21	70
Trudno ocenić	4	3	3	2	7	5	12
Związek abstynencji i czystości seksualnej z beżzennością księży							
Ścisły i pełny	14	11	11	9	25	20	45
Brak związku	28	14	30	15	58	29	87
Trudno ocenić	6	3	5	2	11	5	16
Sens i celi abstynencji i czystości seksualnej księży w obecnych czasach							
Konieczny	15	10	11	9	26	19	45
Brak pełny	21	11	23	10	44	21	65
Tylko celibat	8	6	8	5	16	11	27
Trudno ocenić	4	1	4	2	8	3	11
Zachowywanie abstynencji i czystości seksualnej przez alumnów							
Zachowują wszyscy	23	15	19	13	42	28	70
Zachowują niektórzy	5	4	7	3	12	7	19
Łamię niektórzy	16	7	16	9	32	16	48
Nie pamiętam	4	2	4	1	8	3	11
Przestrzeganie abstynencji i czystości seksualnej przez badanych byłych alumnów							
Zachowywali	28	20	24	16	52	36	88
Łamali zasadę	10	4	13	6	23	10	33
Brak wskazania	7	3	6	3	13	6	19
Brak danych	3	1	3	1	6	2	8
Ogółem	48	28	46	26	94	54	148

Źródło: badania własne

Jednocześnie najwięcej respondentów twierdzi, że czystość i abstynencja seksualna w życiu księży żyjących w beżzenności jest całkiem zbędna, praktycznie niewykonalna i bezzasadna. Jeszcze większa ich liczba nie dostrzega żadnego związku czystości seksualnej z celibatem, ponieważ „Beżzenność nie musi oznaczać, że ksiądz powinien

koniecznie zrezygnować z własnego życia seksualnego i z więzi emocjonalnej z kobietą lub z mężczyzną, jeśli sam jest gejem. Życie seksualne z księdza z wybraną kobietą w trwałym związku konkubenckim nie musi stanowić przeszkody w wykonywaniu przez niego obowiązków zawodowych. A gdy współżycie uzna się za grzech, to ksiądz może wypowiadać się z niego u innego kapłana. Takie postępowanie księży nie stanowi od zawsze żadnej tajemnicy. Ludzie świeccy dobrze wiedzą, że księża żyją intymnie z kobietami, bo są zwykłymi mężczyznami” – stwierdził były alumn zakonny (29 lat). Opinię tę podzielają liczniej byli alumni diecezjalni niż zakonnici

Wielu respondentów twierdziło, że w obecnych laickich czasach czystość i abstynencja seksualna księży nie ma większego sensu, że utraciła swój dawny cel, a jedynie oznacza „(...) nie tylko zmuszanie księży do życia w celibacie, czyli bez żony i dzieci, ale dodatkowo zabranianie im seksu i miłości kobiety w wolnym związku. Ksiądz, jeśli chce żyć w zgodzie z Kościołem, to musi żyć w celibacie. Kościół zaś nie powinien zabraniać mu życia seksualnego i przyjaźni z kobietą w związku nieformalnym, czy w więziach okazjonalnych. Alumni wiedzą, że niektórzy księża w parafiach i zakonach mają swoje partnerki seksualne, a nawet są ojcami swoich dzieci – jednych to nie dziwi, a inni są zgorzeleni, ale takie jest po prostu życie księży bezzennych” – stwierdził były alumn diecezjalny (32 lata).

Ponadto co szósty respondent miał trudności z zajęciem stanowiska w tej kwestii: „Dziś trudno jest mi przypomnieć sobie, co myślałem 25 lat temu, kiedy byłem klerykiem u franciszkanów, o zakazie seksu jak też o tym, czy zakaz ten ma sens w każdym czasie. Ale te badania wywołały u mnie wspomnienie tamtych czasów, które nie są one zbyt miłe pod tym względem. Często żałuję, że w ogóle tam trafiłem i dziwię się, że potrafiłem wytrwać tam kilka lat” – powiedział były alumn zakonny (42 lata). Z kolei były alumn diecezjalny powiedział, że „Nie pamiętam teraz dokładnie w jaki sposób wychowawcy i rektorzy seminarium zachęcali kleryków do celibatu i do unikania kobiet. Ale jednego nie zapomniałem, że w większości byli oni facetami zakłamanymi i zdziwaczalnymi, nienawidzili kobiet i chcieli za wszelką cenę tę nienawiść wpoić nam klerykom. Wielu dawnych moich kolegów, także z mojego rocznika, odeszło z seminarium z tego powodu. Każdy z nas miał matkę i siostry, a one też były kobietami. Takie podejście naszych wychowawców do kobiet było nie do przyjęcia. Był też jeden wykładowca w seminarium, który nie cierpiał zakonnic i mówił nam, że zakonnica to żadna kobieta, bo prawdziwa kobieta powinna rodzić dzieci swojemu mężczyźnie. Dziś cieszę się, że nie zostałem księdzem i że jestem normalnym facetem. Ale czteroletni pobyt w seminarium odcisnął swoje złe piętno na mojej męskiej świadomości” (były alumn, 53 lata).

Dwa kolejne pytania, dotyczące nastawienia byłych alumnów do abstynencji i czystości seksualnej, miały na względzie jej stronę praktyczną. Pierwsze pytanie obejmowało kwestię zachowywania lub łamania zasady abstynencji seksualnej przez ówczesnych alumnów w seminariach diecezjalnych i zakonnych. Drugie pytanie dotyczyło działań seksualnych lub ich braku wśród badanych byłych alumnów. Czy alumni ci mieli swoje kochanki i współżyli z nimi seksualnie? Pytania te były trudne, dotyczyły „delikatnej materii” i stwarzały obawę, czy respondenci zechcą udzielić odpowiedzi na te pytania. Obawy te okazały się zbędne, ponieważ wszyscy respondenci udzielili na nie wyczerpujących i przekonujących wypowiedzi.

Na pytanie, czy wszyscy klerycy wówczas zachowywali abstynencję seksualną, respondenci w obu terminach badań odpowiedzieli następująco: a) tak, zawsze przestrzegali czystości seksualnej i nie uprawiali seksu z dziewczynami i kobietami, ani nie flirtowali z nimi – co drugi, w tym taką deklarację złożyli liczniej byli alumni zakonni niż diecezjalni; b) nieco mniejsza liczba respondentów twierdziła, że niektórzy klerycy nie przestrzegali tej zasady i współżyli seksualnie ze swoimi kochankami, często z dawnymi swoimi znajomymi lub z kobietami zapoznanymi podczas studiów seminaryjnych w różnych okolicznościach. W grupie tej dominowali ci respondenci, którzy znali dawnych swoich kolegów z seminarium mających stałe intymne więzi z kobietami nad tymi, według których jedynie niektórzy alumni nie współżyli seksualnie z kobietami i byli wierni swojemu powołaniu kapłańskiemu, związanemu z czystością seksualną. W drugim terminie badań, w ocenie tych respondentów, wzrósł odsetek alumnów, którzy trwale lub okazjonalnie nie przestrzegali tej zasady i współżyli seksualnie z kobietami i dziewczynami. Wśród tych alumnów więcej było ze starszych roczników studiów seminaryjnych niż z roczników młodszych. W drugim terminie badań wzrosła liczba kleryków z młodszych roczników studiów (I – III), a zmniejszyła się ze starszych roczników (IV – V), którzy łamali zasadę abstynencji seksualnej. Respondenci dodawali często informację, iż większość tych alumnów albo odchodziła samodzielnie, albo na wyraźne życzenie przełożonych, z seminarium do życia świeckiego, jako nie spełniający wymagań niezbędnych do bycia księdzem diecezjalnym lub zakonnym.

Zapytałem również byłych alumnów diecezjalnych i zakonnych, czy będąc w seminarium duchownym, sami osobiście zachowywali abstynencję seksualną i nie mieli intymnych więzi z dziewczynami i kobietami? Obawiałem się, czy wszyscy respondenci odniosą się pozytywnie do tego pytania, trudnego dla każdego, i czy zechcą udzielić od-

powiedzi według głosu swojego sumienia? Odpowiedzi na to pytanie nie udzieliło jedynie kilku respondentów, a pozostali udzielili odpowiedzi twierdzącej lub przeczącej. Respondenci, którzy odmówili odpowiedzi na to „trudne” dla nich pytanie, decyzję swoją uzasadniali różnymi powodami i argumentami, chociaż najliczniej twierdzili, że „to moja własna sprawa i nikomu jej nie zdradzę” czy też „nie zamierzam spowiadać się teraz ze swojej nieudanej przeszłości kościelnej”, albo „nie chcę teraz mówić o takich sprawach, nawet dla celów naukowych”. Natomiast co trzeci przyznał, że w okresie kleryckim zawsze zachowywał się moralnie i przestrzegał zasady czystości seksualnej, nie uwodził dziewczyn i kobiet dla współżycia seksualnego. Decyzję tę uzasadniali najczęściej wiernością własnemu powołaniu kapłańskiemu i zakonnemu, wiernością Kościołowi. Inni jeszcze dodawali, że pobyt w seminarium duchownym traktowali poważnie i jako swoiście pojętą „szkołę” czystości seksualnej, w której przyzwyczajali się do późniejszego życia w celibacie i bez seksu z kobietą. W czystości seksualnej trwała do czasu odejścia z seminarium większość byłych alumnów diecezjalnych i zakonnych. Jednakże liczba tych alumnów zmniejszyła się w drugim terminie badań w obu grupach.

Z kolei co piąty był alumn przyznał się do współżycia seksualnego z dziewczyną lub kobietą w okresie studiów seminaryjnych, liczniej alumni diecezjalni niż alumni zakonnici. Liczba takich alumnów wzrosła w drugim terminie badań w obu grupach. Dla kilkunastu byłych alumnów diecezjalnych i zakonnych czystość seksualna stanowiła realny problem, więc nie zachowywali jej i współżyli seksualnie z własnymi partnerkami. Współżycie seksualne, jak sami twierdzili, w okresie studiów w seminarium duchownym nie było obojętne dla ich formacji kapłańskiej, gdyż po jakimś czasie czuli się związani emocjonalnie i intymnie z tymi kobietami. One najczęściej przyśpieszały decyzję tych alumnów o wystąpieniu z seminarium i dążyły do utrwaleniu wspólnego związku.

2.2. Trwała abstynencja seksualna jako integralny składnik bezżenności księdza.

Celibat księży w toku swoich dziejów był rozumiany dwojako: 1) jako wstrzeżność seksualna, a później jako trwała abstynencja seksualna księdza; 2) jako dozwolona bezżenność księdza, oznaczająca niemożliwość zawarcia przez niego małżeństwa i założenia własnej rodziny z powodów religijnych („dla królestwa bożego”). W początkowych okresach dziejów Kościoła katolickiego nie łączono z sobą tych dwóch zakresów celibatu. Jednak wówczas nie był on obowiązkiem dla wszystkich duchownych, ani nie miał powszechny. Stąd wielu biskupów i księży miało żony i dzieci, czyli nie tkwili oni w stanie bezżennym, lecz jedynie obowiązywała ich okresowa wstrzeżność we

współżyciu seksualnym ze swoimi żonami, a nieżonatych ze swoimi konkubinami, partnerkami życiowymi. Po wprowadzeniu obowiązku bezżenności dla wszystkich księży, sytuacja ta stopniowo zmieniła się, jednak liczni księża ciągle żyli z kobietami i zawierali z nimi małżeństwa, a jeszcze większy ich odsetek nie rezygnował ze współżycia seksualnego ze swoimi stałymi lub okazjonalnymi partnerkami.

Kościół katolicki, chcąc zmienić tę sytuację moralną księży, nie tylko nakazał im wszystkim obowiązkową bezżenność, widząc w niej istotny warunek uzyskania święceń kapłańskich, a także rzadziej wyświęcał żonatych mężczyzn, lecz zarazem zakazał im współżycia seksualnego z kobietami, zobowiązując każdego do czystości seksualnej. To ujęcie oznacza szerokie definiowanie celibatu, czyli postrzeganie go jako obligatoryjnej bezżenności połączonej z trwałą abstynencją seksualną księdza w relacjach kobiet lub z mężczyzną gejem. To szerokie ujęcie celibatu obowiązuje do dziś wszystkich księży rzymskokatolickich – nie tylko nie mogą się oni żenić z kobietami i zakładać wspólnie z nim własnych rodzin, ale także muszą wyrzec się współżycia seksualnego w jakiegokolwiek sytuacji i okoliczności życiowej. Klerycy muszą zgodzić się na obowiązkową bezżenność, jeśli chcą być kapłanami w tym Kościele. Jednakże wielu księży nie akceptuje zakazu współżycia seksualnego z kobietami, dlatego mają swoje konkubiny lub kochanki, z którymi łączą ich więzi intymne i emocjonalne. Podobne podejście do tej kwestii można dostrzec też u niektórych alumnów diecezjalnych i zakonnych, którzy podejmując studia w seminariach duchownych z postanowieniem uzyskania święceń kapłańskich, nie zrywają całkowicie znajomości z dawnymi koleżankami i przyjaciółkami, a inni nawiązują takie znajomości z kobietami podczas tych studiów. Oni wyraźnie oddzielają obowiązkowy celibat od nakazanej abstynencji seksualnej, której też nie akceptują.

W związku z tą sytuacją zapytałem byłych alumnów diecezjalnych i zakonnych, czy w ich ocenie zachodzi potrzeba łączenia obowiązkowej bezżenności księży z trwałą abstynencją seksualną, jakiej wymaga od nich Kościół rzymskokatolicki? Czy ich zdaniem abstynencja seksualna jest integralnym składnikiem celibatu kapłańskiego? Czy sami jako klerycy, znali księży żyjących w celibacie, którzy jednocześnie utrzymywali trwałe lub okresowe więzi emocjonalne i intymne z kobietami? Czy takie postępowanie księży było dla nich jako alumnów gorszące?

Okazuje się, że byli alumni diecezjalni i zakonni mają sprecyzowane podejście do obowiązkowego celibatu i do czystości seksualnej księży, potrafią odróżnić ich istotę i cel podstawowy, właściwie zdefiniować oba zjawiska. Z tego powodu co drugi twier-

Tabela 2. Trwała abstynencja seksualna jako integralny składnik obowiązkowego celibatu księży w ocenie byłych alumnów diecezjalnych i zakonnych.

Celibat księży a czystość seksualna	Alumni – badania I		Alumni – badania II		Alumni – badania łączone		
	Diecezjalni	zakonni	diecezjalni	zakonni	diecezjalni	zakonni	wszyscy
Łączenie czystości seksualnej z celibatem obowiązkowym księży							
Konieczne wszędzie	4	3	4	3	8	6	14
Tylko w zakonach	10	11	7	9	17	21	42
Zbędne całkiem	31	12	32	12	64	25	83
Trudno ocenić	2	1	2	1	3	2	5
Brak danych	1	1	1	1	2	1	4
Czystość seksualna jako integralny składnik obowiązkowego celibatu księży							
Tak, powinna być	5	3	4	2	8	6	14
Tylko w zakonach	10	12	10	10	20	23	47
Nie powinna być	30	11	30	12	61	22	79
Trudno ocenić	2	1	1	1	3	2	4
Brak danych	1	1	1	1	2	1	4
Ogółem	48	28	46	26	94	54	148

Źródło: badania własne

dził, że łączenie celibatu z czystością seksualną jest całkiem zbędne, a opinię taką liczniej ujawnili byli uczniowie diecezjalni niż zakonni. Odmienny pogląd w tej kwestii, czyli przyjmujący, że można łączyć celibat z czystością seksualną księży, miał co trzeci alumn, przy czym większość tej grupy zaznacza, że łączenie to dotyczy tylko sytuacji księży zakonnych, a tylko kilku chciało, żeby obejmowało ono wszystkich kapłanów, czyli włącznie z diecezjalnymi. Pogląd ten ujawnia co czwarty byłych alumnów diecezjalnych i co drugi zakonnych. Pozostali respondenci nie zajęli stanowiska w tej kwestii.

Alumni sprzeciwiający się łączeniu czystości seksualnej z celibatem, uzasadniali swój pogląd różnymi argumentami, jak na przykład: „Przecież ksiądz parafialny nie musi żyć bez seksu z kobietą. Wystarczy już to, że został obarczony przez papieża obowiązkowym celibatem i nie może mieć legalnej żony i rodziny. A zakazywanie mu jeszcze seksu z kobietą uważam za kompletną bzdurę, za działanie nienaturalne” (al., l. 41); „Według mojej oceny, czystość seksualna, czyli zakaz dostępu do kobiet i seksu z nimi, powinna obowiązywać wyłącznie zakonników, ale nie księży diecezjalnych. O ile mi wiadomo, to niektórzy księża zakonni też mają swoje kochanki i seks nie jest im obcy” (al., l. 38);

„Ksiądz to zwykły facet i jak lubi kobiety, to czy pracuje w parafii czy w zakonie, wcześniej lub później, i tak znajdzie sobie partnerkę do wspólnego życia. Z czasów kleryckich i z obecnych znam wielu takich księży, którzy nie chcieli się żenić i zakładać swoich rodzin, ale potrzebowali kobiety, żeby mieć z nią życie seksualne. Niektórzy utrzymywali więzi intymne z kilkoma dziewczynami i kobietami. Jeśli Kościół nie usunie obowiązku celibatu, to tacy księża zawsze będą się pojawiać” (al. I. 35).

Czy czystość seksualna jest integralnym składnikiem obowiązkowego celibatu, jak ukazuje to Kościół, czy też nie jest i nie powinna być takim składnikiem? W odpowiedzi na to pytanie co drugi były alumn uważa, że nie ma potrzeby łączenia czystości seksualnej z beżzennością obowiązkową. „Każdy wie, że już beżzenność jest wystarczającym ograniczeniem wolności osobistej i autonomii każdego księdza. Celibat ma inne przeznaczenie, a inne ma czystość czy abstynencja seksualna. Dlatego nie należy łączyć ich z sobą, jak robi to Kościół” (al., I. 33);. Inny alumn tak uzasadnia swój sprzeciw w tej kwestii: „Księża nie mogą się ożenić, ale to ograniczenie jest nienaturalne. Dlatego nie można zakazywać im seksu z kobietą, jeśli mają swoje konkubiny czy kochanki i chcą wzajemnie kochać się w ten sposób. Kiedy byłem klerykiem w seminarium diecezjalnym, to widziałem, że niektórzy moi koledzy, a także księża w parafiach, nie ukrywali, że żyją ze swoimi kobietami, a nawet chwalili się z tego powodu. Ja nie widzę niczego złego w takiej sytuacji życia księdza. Nie trzeba łączyć seksu z celibatem księży” (al., I. 29). Takie podejście do tej kwestii widzimy u większości byłych alumnów diecezjalnych oraz u byłych alumnów zakonnych.

Jednocześnie w przekonaniu 14 byłych alumnów, w tym 8 diecezjalnych oraz 6 zakonnych, czystość seksualna jest integralnym składnikiem celibatu obowiązkowego wszystkich księży, ponieważ „Beżzenność nie może ograniczać się tylko do braku żony i dzieci u księdza. To byłoby za małe poświęcenie się księdza dla Boga. Dlatego ksiądz musi oddać Bogu całego siebie, wraz ze swoją seksualnością i miłością. Jeśli odda swoją pełną miłość swojej żonie i własnym dzieciom, to dla Boga nie zostałoby prawie nic, albo same resztki. A tak nie wolno księdzu dzielić się swoją miłością. Musi oddać wszystko Bogu. W tym celu powinien zrezygnować i seksu w ogóle, a nie tylko z seksu małżeńskiego, oraz z miłości do kobiety z małżeństwem. W celibacie kapłańskim, według mnie, chodzi więc o rezygnację z tych dwóch części. Ja uważam, że one obie łączą się w beżzenności kapłana, a w kapłaństwie zakonnym w szczególności” – tak ukazał ten związek czystości z celibatem były alumn zakonny (lat 36). W życiu kapłanów zakonnych

integracja ta jest konieczna w ocenie 47 byłych alumnów, w tym opowiada się za nią 20 alumnów diecezjalnych i 23 zakonnych.

2.3. Przyjaźń alumnów z dziewczynami i kobietami a trwałość ich powołania kapłańskiego.

Andrzej Postawa zaznacza, że „(...) Wychowawcami w seminarium są coraz częściej nie tylko mężczyźni, ale również kobiety. Alumni podczas swojej formacji seminaryjnej mają również utrzymywać więzi z rodziną, przyjaciółmi lub znajomymi. Sytuacja ta dotyka delikatnego problemu przyjaźni między nimi a osobami płci przeciwnej. Niektórzy autorzy piszący o tego typu przyjaźni w życiu konsekrowanym, uważają je za coś nie do pogodzenia z powołaniem i oceniają jako niebezpieczne z uwagi na nieuniknione zaangażowanie popędu seksualnego. Inni, natomiast, uznając delikatność sytuacji, utrzymują, że przyjaźń w przypadku osób dojrzałych psychicznie i duchowo jest do pogodzenia z wyborem życia zakonnego i kapłańskiego, i okazuje się dobroczynna dla równowagi wewnętrznej” (Postawa, 2005: 282).

Autor ten zapytał alumnów salezjańskich, czy kontakty z kobietami pomagają im w formacji własnego powołania? Respondenci odpowiedzieli na to pytanie następująco, wskazując na ocenę tych kontaktów: odpowiednia – 80%; nieodpowiednia – 3,7%, dostateczna – 27,3%; dobra – 52,6%; bardzo dobra – 8,4%. Zatem ponad trzy piąte alumnów salezjańskich utrzymuje, że kontakty z kobietami pomagają we wzroście ich powołania zakonnego i kapłańskiego, aczkolwiek tylko 8,4% oceniło ten wpływ jako „bardzo dobry”, co czwarty ocenia go na średnim poziomie, a pozostali postrzegają ów wpływ jako odpowiedni, albo jako nieodpowiedni – łącznie 11,7% (zob. Postawa, 2005: 283).

Biorąc pod uwagę deklaracje alumnów salezjańskich w tej kwestii, zapytałem byłych alumnów zakonnych i diecezjalnych, czy w ich ocenie przyjaźń alumnów z dziewczynami i kobietami może spowodować rewizję zasadności i autentyczności ich powołania kapłańskiego, a w efekcie zmobilizować ich do wystąpienia z seminarium duchownego i do rezygnacji z kapłaństwa? Z kolei w drugim pytaniu dotyczącym tej kwestii poprosiłem ich o wskazanie, czy sami przyjaźnili się podczas studiów w seminarium duchownym z dziewczynami i kobietami? Czy przyjaźń ta zdopingowała ich do negatywnej oceny swego powołania kapłańskiego i do swojej przydatności do kapłaństwa? Czy sami też zdecydowali się na odejście z seminarium z tego powodu i dla zaprzyjaźnionej dziewczyny? Czy przyjaźń ta przerodziła się z biegiem czasu w miłość do dziewczyny i chęć związania się z nią w trwały sposób po opuszczeniu seminarium? Czy otrzymali wzajemność uczucia od tej dziewczyny?

Tabela 3. Przyjaźń alumna z dziewczyną lub kobietą a trwałość jego powołania kapłańskiego w ocenie byłych alumnów diecezjalnych i zakonnych.

Przyjaźń alumna z dziewczyną	Alumni – badania I		Alumni – Badania II		Alumni – badania łączone		
	diecezjalni	zakonni	diecezjalni	zakonni	diecezjalni	zakonni	wszyscy
Powoduje rewizję autentyczności powołania kapłańskiego i rezygnację alumna z kapłaństwa							
Powoduje zawsze	20	10	22	10	42	20	60
Powoduje czasem	10	5	7	5	17	10	27
Nie powoduje	16	11	14	10	30	22	55
Trudno ocenić	1	1	2	1	3	1	4
Brak danych	1	1	1	0,0	2	1	2
Osobista przyjaźń byłych alumnów z dziewczynami i wpływ jej na los ich powołania							
Wpływ całkowity	15	6	18	7	33	12	43
Wpływ częściowy	6	4	7	6	13	10	24
Nie wpłynęła	5	3	5	3	9	6	15
Brak przyjaźni	21	14	15	10	37	25	63
Brak danych	1	1	1	0,0	2	1	3
Zmiana przyjaźni alumna w miłość do dziewczyny i chęć związku trwałego z nią							
Możliwa zawsze	15	8	19	8	34	16	48
Możliwa czasem	12	10	9	9	21	19	44
Nie jest możliwa	18	8	15	8	33	15	48
Trudno ocenić	2	1	2	1	4	2	6
Brak danych	1	1	1	0,0	2	1	2
Zmiana przyjaźni byłych alumnów w miłość do dziewczyny w ich osobistej sytuacji							
Nastąpiła	21	11	23	10	45	20	63
Nie nastąpiła	13	14	16	12	35	26	64
Nie pamiętam	6	2	6	4	12	7	18
Brak danych	8	1	1	0,0	2	1	3
Ogółem	48	28	46	26	94	54	148

Źródło: badania własne

Przyjaźń alumnów z dziewczynami i kobietami jest faktem nie do ukrycia. Dla wielu alumnów przyjaźń ta stanowił ważny problem i dylemat moralny, trudny zazwyczaj do rozwiązania. Problem komplikował się wtedy, kiedy przyjaźń alumna z dziewczyną lub kobietą trwała dłuższy czas i wywoływała u niego zauroczenie jej urodą i osobowością, a w końcu stawała się wzajemną miłością. Taką sytuację potwierdzają wyniki tych badań ukazujące bezpośrednie opisy jej przez byłych alumnów. O rzeczywistej przyjaźni alumnów z dziewczynami i kobietami mówiło 60 byłych alumnów, w tym 42 diecezjalnych i 20 zakonnych, którzy twierdzili, że przyjaźń ta sprzyja rewizji ich powołania kapłańskiego: „Miłość oparta na głębokiej przyjaźni, łącząca alumna z dziewczyną i ją z nim, zwłaszcza

trwająca dłużej, staje się silniejszym bodźcem do jego rezygnacji z kapłaństwa. Wtedy idealna miłość do Boga słabiej skłania alumna do pozostania w zgodzie ze swoim powołaniem i do kontynuacji przygotowania do święceń kapłańskich w seminarium duchownym” – powiedział były alumn diecezjalny, l. 35.

Przyjaźń alumna z dziewczyną lub kobietą często przechodzi w stadium miłości wzajemnej. O takiej zmianie przyjaźni w miłość wzajemną alumna i jego kochanki mówiło łącznie 98 byłych alumnów, w tym 54 diecezjalnych i 35 zakonnych. Natomiast odmienny pogląd w tej kwestii miało 48 respondentów, w 33 diecezjalnych i 15 zakonnych, którzy byli przekonani, że: „Przyjaźń jest całkiem innym uczuciem i działaniem między ludźmi niż miłość między kobietą i mężczyzną, bo inne warunki znajdują się u ich podłoża, powodując ich zaistnienie i rozwój. W sytuacji alumnów, oddzielonych od kobiet murami seminarium lub zakonu, marzenie o więzi intymnej z kobietą jest zjawiskiem częstym i niebezpiecznym dla nich. Może ono wywołać zauroczenie kobietą bez wzajemności i depresję z tego powodu. Ja znam takie przypadki. Lepiej będzie dla alumnów, jeśli unikną głębokiej przyjaźni z kobietą, nie mówiąc nawet o niespełnionej miłości z nią we wzajemności” – taki pogląd w tej kwestii wypowiedział były alumn zakonnny (l. 42).

Na pytanie, czy byli alumni sami przyjaźnili się w czasie studiów seminaryjnych z dziewczynami lub z kobietami i traktowali je wyjątkowo z tego powodu, 67 stwierdziło, że wówczas znali wiele dziewczyn i kobiet, jednak znajomość ta nie przerodziła się we wzajemną lub jednostronną przyjaźń. Obawiali się, że przyjaźń taka może przyczynić się do zmiany ich planów związanych z kapłaństwem, a oni nie chcieli takiej zmiany. Taką relację widzimy u 46 alumnów diecezjalnych i u 22 zakonnych. Natomiast 63 byłych alumnów, w tym 37 diecezjalnych i 25 zakonnych, nie przyjaźniło się z dziewczynami i kobietami w okresie kleryckim w seminarium. Klerycy mający przyjaciółki w większości stwierdzili, że przyjaźń ta wpłynęła na rewizję ich powołania kapłańskiego i na myśl o wystąpieniu z seminarium. Z kolei 15 mówiło, że przyjaźń z dziewczyną nie miała istotnego wpływu na negatywny los ich powołania kapłańskiego. Wręcz przeciwnie, przyjaźń ta upewniła ich, że kapłaństwo jest ich przeznaczeniem. Stąd nie zrezygnowaliby z niego dla dziewczyny czy kobiety, z którą się przyjaźnili, ponieważ nie łączyła ich miłość z taką dziewczyną, a sami rozróżniali te dwa zjawiska: „Moja przyjaźń z dziewczyną, którą poznałem podczas pielgrzymki na Jasną Górę do Częstochowy, była szlachetna, uważna i mądrze sterowana przeze mnie, bez podtekstów erotycznych. Przez tę przyjaźń chciałem potem sprawdzić, czy ta dziewczyna zdoła wyciągnąć mnie z seminarium, jak przydarzyło

się to mojemu koledze dwa lata wcześniej? Czy też oprę się jej urokowi, emocjonalnym i seksualnym zamiarom wobec mnie i nie pogłębię tej przyjaźni, lecz wybiorę powołanie i kapłaństwo, mimo iż będzie bez kobiety i bez jej miłości. Niestety, dziewczyna była uparta i silniejsza psychicznie niż ja, i spowodowała, że zakochałem się w niej bardzo silnie. Każdy dzień w seminarium stawał się coraz trudniejszy do wytrzymania bez niej. Po zakończeniu trzeciego roku studiów zdecydowałem się na opuszczenie seminarium i na stały związek z tą dziewczyną. Do tej pory przeżyliśmy razem już 21 lat z dwójką dzieci. Jesteśmy szczęśliwą rodziną” – tak były alumn diecezjalny opisał swoją przyjaźń z dziewczyną i jej konsekwencje życiowe (l. 45).

Wśród tych alumnów są też tacy, którzy ciągle tęsknią za kapłaństwem i mówili, że nadal odczuwają w sobie powołanie kapłańskie. W takim położeniu znalazło się 32 badanych alumnów, którzy przez obowiązkowy celibat nie mogli zostać kapłanami, a wśród nich jest 23 diecezjalnych i 9 zakonnych. Czy sprawdziliby się jednocześnie w kapłaństwie i małżeństwie? Oni są przekonani, że potrafiliby wywiązać się z obowiązków wynikających z obu tych powołań życiowych, jeśli otrzymaliby taką szansę od Kościoła rzymskokatolickiego.

Zapytałem też byłych alumnów, czy sami znają księży parafialnych i zakonnych mających swoje przyjaciółki, z którymi łączy ich miłość i seks?

Tabela 4. Przyjaźń i więź emocjonalno-seksualna księży z kobietami w ocenie byłych alumnów diecezjalnych i zakonnych.

Deklaracje respondentów	Alumni – badania I		Alumni – badania II		Alumni – badania łącznie		
	diecezjalni	zakonni	diecezjalni	zakonni	diecezjalni	zakonni	wszyscy
Znam takich księży	23	10	24	12	47	22	68
Nie znam takich księży	18	14	16	11	34	25	61
Nie pamiętam	5	3	4	2	9	6	15
Brak danych	2	1	2	1	4	1	4
Ogółem	48	28	46	26	94	54	148

Źródło: badania własne

Wskaźniki ujęte w tabeli 4 ukazują, że 68 byłych alumnów znało księży diecezjalnych i zakonnych, którzy jawnie, bez skrupowania, albo z pewną dozą ukrycia, z obawy przed ujawnieniem swoich działań, miało przyjaciółki i kochanki, z którymi żyli w luźnych lub trwałych związkach konkubenckich. Księża zaprzyjaźnionych i żyjących

z kobietami znało 47 byłych alumnów diecezjalnych i 22 zakonnych. Alumni znający księży mających własne kobiety i partnerki seksualne opisywali ich historie następująco: „Księża w parafii to też zwyczajni faceci reagujący na kobiety, na ich urodę i odmienność rodzajową, zwłaszcza ci młodzi. Znam takich wielu, w tym dwóch to moi koledzy z seminarium. Pierwszy zakochał się w młodej mężatce, szybko zrobił jej dziecko i zabrał ją mężowi, żeby mogli żyć razem w konkubinacie. Gdy mówiłem mu jako alumn, że tak nie wolno księdzu postępować i rozbijać cudze małżeństwo, to śmiał się ze mnie i powiedział, że takie młode mężatki są najlepsze na podryw przez kleryków i księży jako słabo doświadczonych seksualnie. Dlatego chętnie skorzystał z takiej okazji. Według niego miłość do kobiety nie zna granic, zaś celibat to zwykłe wynaturzenie. Drugi kolega wołał laski młode i niedoświadczone w seksie. Początkowo związał się z jedną dla seksu, a później utrwalił swój związek. Wtedy jeszcze nie wiedziałem, że i ja znajdę się w podobnej sytuacji i dla kochanej kobiety zostawię kapłaństwo” (al., l. 36).

Jednocześnie 61 byłych alumnów, w tym 34 diecezjalnych i 25 zakonnych, nie znało osobiście księży zaprzyjaźnionych i żyjących z kobietami, różnie to uzasadniając: „Tak się zdarzyło, że jako kleryk zakonny, miałem możliwość spotkać księży porządných moralnie i broniących własnego powołania kapłańskiego przed napastliwymi kobietami. Oni znali granice kontaktów z kobietami, gdyż poważnie traktowali swój celibat. Dlatego unikali dwuznacznych sytuacji i nie spoufalali się do kobiet. U ludzi mieli wielki autorytet moralny i religijny. Teraz żałuję, że sam nie byłem taki porządny i że nie wzorowałem się na ich przykładzie. W efekcie odszedłem z seminarium dla dziewczyny na piątym roku studiów” (al., l. 38).

2.4. Konieczność czy dobrowolność celibatu kapłańskiego w ujęciu byłych alumnów.

W Kościele rzymskokatolickim celibat rozumiany jako bezżenność obowiązuje wszystkich księży – diecezjalnych i zakonnych. Z tak rozumianym celibatem łączy się ściśle samotność i czystość seksualna księdza. Kapłan żyjący w celibacie dla Boga wyrzeka się seksu, miłości, małżeństwa i rodziny. Miłość Boga jest podstawowym celem każdego kapłana, którego wybór musi on ciągle odnawiać. Jaki jest stosunek byłych alumnów do celibatu kapłańskiego: czy opowiadają się oni za jego obowiązkiem i powszechnością, czy też za jego wolnym wyborem przez samych księży?

W odpowiedzi na pytanie, czy celibat kapłański ma być obligatoryjny i powszechny, 92 alumnów, w tym 62 diecezjalnych i 32 zakonnych, zakwestionowało jego konieczność i powszechność. Za zbędnością obowiązku celibatu w przyszłości opowiada

Tabela 5. Obowiązek lub dobrowolność wyboru celibatu kapłańskiego w ujęciu byłych alumnów diecezjalnych i zakonnych.

Problem z celibatem księży	Alumni – badania I		Alumni – badania II		Alumni – badania łącznie		
	diecezjalni	zakonni	diecezjalni	zakonni	diecezjalni	zakonni	wszyscy
Celibat kapłański jako obowiązkowy i powszechny							
Tak	6	5	5	5	11	10	23
Nie	31	15	31	16	62	32	92
Trudno ocenić	10	7	9	4	19	11	30
Brak danych	1	1	1	1	2	1	3
Perspektywiczna forma celibatu kapłańskiego							
Obowiązkowy	5	5	5	4	10	9	20
Dobrowolny	9	6	6	14	16	10	26
Zbędny całkiem	29	15	30	5	60	31	90
Trudno ocenić	4	1	3	2	7	3	9
Brak danych	1	1	2	1	1	1	3
Ogółem	48	28	46	26	94	54	148

Źródło: badania własne

się 90 byłych alumnów, w tym 60 diecezjalnych i 31 zakonnych. Na pytanie o perspektywiczną formę celibatu księży, 20 alumnów chce, żeby celibat był nadal obowiązkowy dla wszystkich księży, a 26 uważa, że powinni dobrowolnie wybierać go sami księża. Pozostali respondenci nie potrafili odnieść się do tej kwestii. Różnica między liczbą alumnów kwestionujących celibat w przyszłości w obu terminach badań jest inna w zależności od ich formacji duchownej: jeśli wśród diecezjalnych widzimy znikomy wzrost tej liczby (29 wobec 30), to wśród zakonnych nastąpił trzykrotny jej spadek (15 wobec 5). Alumni zakonni liczniej niż diecezjalni są przeciwni zbędności obowiązkowi celibatu księży w przeszłości.

2.5. Czas i przyczyny osobistej rezygnacji byłych alumnów z formacji seminaryjnej i z kapłaństwa.

Zapytałem byłych alumnów diecezjalnych podczas obu badań, czy sami przeżywali w seminarium duchownym kryzys własnego powołania kapłańskiego i kapłaństwa, w wyniku którego rozważali możliwość lub podjęli decyzję o przerwaniu studiów i formacji kapłańskiej? Na którym roku studiów i w jakich okolicznościach decyzja ta nastąpiła i jakie czynniki ją wywołały? Czy wśród tych czynników znajdował się także obowiązkowy celibat i czystość seksualna, które obowiązywałyby ich w przyszłym życiu kapłańskim?

Tabela 6. Okoliczności myśli i decyzji dotyczące wystąpienia z seminarium duchownego i rezygnacji z kapłaństwa przez byłych alumnów diecezjalnych i zakonnych.

Deklaracje respondentów	Alumni – badania I		Alumni – badania II		Alumni – badania łącznie		
	diecezjalni	zakonni	diecezjalni	zakonni	diecezjalni	zakonni	wszyscy
Czas pojawienia się myśli i decyzji o wystąpieniu z seminarium i rezygnacji z kapłaństwa							
Rok I i II	9	7	10	4	19	11	30
Rok III	15	8	15	9	30	17	47
Rok IV	11	4	8	5	19	9	28
Rok V	8	6	7	6	15	12	27
Urlop dziekański	5	3	6	2	11	5	16
Przyczyny wystąpienia z seminarium i rezygnacji z kapłaństwa							
Czystość seksualna	23	11	26	13	49	24	73
Obowiązek celibatu	31	15	38	15	69	30	99
Trudność studiów	16	7	14	8	30	15	45
Księża niemoralni	29	16	31	18	60	34	94
Zakochanie i miłość	28	10	29	13	57	23	80
Świecka kariera	12	9	14	10	26	19	45
Stan swego zdrowia	9	5	8	6	17	11	28
Kryzys wiary religijnej	11	6	13	8	24	14	38
Inne powody	7	3	9	5	16	8	24
Brak danych	4	2	4	3	16	5	13
Respondenci	48	28	46	26	94	54	148

Źródło: badania własne

Byli alumni zaznaczają, że kryzys swojego powołania kapłańskiego przeżywali na każdym roku studiów seminaryjnych, który skłaniał ich często do myśli lub decyzji o rezygnacji z dalszej formacji kapłańskiej i do wystąpienia z seminarium. W rangowym ujęciu odsetki respondentów podejmujących takie myśli i działania kształtują się następująco: pierwsze (1) miejsce – na trzecim roku studiów – 47 (w tym 30 alumni diecezjalni i 17 alumni zakonni; 2 – na pierwszym lub drugim roku studiów – 30 (w tym 19 i 11); 3 – na czwartym roku – 28 (w tym 19 i 9); 4 – na piątym roku – 27 (w tym 15 i 12). Po-

nadto 16 byłych alumnów (w tym 11 diecezjalnych i 5 zakonnych) odeszło z seminarium podczas odbywania urlopu dziekańskiego czy odbywania tzw. weryfikacyjnej praktyki w parafii, studiując na czwartym lub na piątym roku. Pobyt na tej praktyce lub na urlopie dziekańskim wykorzystali na upewnienie się, czy ich powołanie jest autentyczne i czy spełniają wszystkie warunki wymagane do wykonywania zawodu katolickiego księdza diecezjalnego lub zakonnego. Po tym okresie sprawdzającym już nie wrócili do seminarium duchownego, aby kontynuować formację kapłańską. Niektórzy (8) zaznaczali, że głównym powodem ich decyzji był właśnie celibat. Sytuację tę oddaje następująca wypowiedź alumna: „Najbardziej przeraża mnie to, jak księża w parafii męczą się i dręczą celibatem, brakiem więzi emocjonalnej i intymnej z kobietą, czy też z kryzysem swego ojcostwa. Z tego powodu nie chciałem znaleźć się jako przyszły ksiądz w podobnej sytuacji. Dlatego wolałem odejść z seminarium i połączyć się trwale z moją przyjaciółką. Miłość wzajemna była wtedy silniejsza niż bycie księdzem w celibacie. Na praktyce zauważyłem, że nie potrafiłbym żyć w samotności i bez seksu przez całe życie. A życie w podwójnej moralności, jak widziałem to u księży, nie interesowało mnie, bo nie chciałem go sobie i dziewczynie komplikować. Najlepszym wyjściem była rezygnacja z kapłaństwa i z celibatu” (al. diecezjalny, l. 35). W całym okresie 20 – letnim wzrosły nieznacznie odsetki alumnów rezygnujących z kapłaństwa na roku pierwszym, drugim i trzecim, a zmniejszyły się odsetki rezygnujących na roku czwartym i piątym. Wśród badanych alumnów żaden nie był diakonem i nie studiował na szóstym roku.

Z badań wynika, że alumni ci odchodzili z seminariów duchownych i rezygnowali z kapłaństwa z wielu różnych powodów i przyczyn, a często każdy wskazywał kilka takich czynników, które w efekcie wyprowadziły go z seminarium. W układzie rangowym czynniki te lokują się na następujących miejscach: 1 – lęk przed obowiązkowym celibatem – 99; 2 – niemoralne życie znanych księży diecezjalnych i zakonnych – 94; 3 – zakochanie i miłość do dziewczyny lub kobiety – 80; 4 – trudności z abstynencją seksualną – 73; 5 – trudność studiów i świecka kariera – 45; 6 – kryzys wiary religijnej – 38; 7 – stan własnego zdrowia – 28; 8 - inne przyczyny – 24. Ważne jest to, że 24 i 14 alumnów w obu grupach wskazało kryzys swojej wiary religijnej jako przyczynę rezygnacji z kapłaństwa, widząc w tej przyczynie też kłopoty z osobistą modlitwą i pobożnością, czy z brakiem refleksji religijno-duchowej.

Istotne zaś jest tu to, jak wielu byłych alumnów za główny powód swojej rezygnacji z kapłaństwa i odejścia z seminarium wskazało obowiązkowy celibat (69 i 30)

i nakazaną czystość seksualną (49 i 24). Liczby alumnów wskazujących te dwa powody rosły systematycznie w całym okresie 20 – letnim. Trudności te liczniej odczuwali alumni diecezjalni niż zakonni. Respondenci w obu grupach wskazywali na wzrost liczby księży parafialnych i zakonnych, którzy prowadzili „podwójne” życie moralne i świadomie łamali zasadę czystości seksualnej, zniechęcając tym samym ówczesnych alumnów do kontynuowania własnej formacji kapłańskiej. Takich księży byli alumni nazywali „antyzworamii” moralnymi, odciągającymi alumnów od kapłaństwa. Pod wpływem ich postępowania wielu odeszło z seminarium duchownego i zrezygnowało z kapłaństwa.

2.6. Wpływ obowiązkowego celibatu księży na wybór kapłaństwa przez maturzystów i na systematyczny spadek liczby powołań kapłańskich.

Wśród licznych czynników spadku liczby powołań kapłańskich w Polsce katolicy dorośli i młodzież gimnazjalna, licealna i akademicka wskazują także obowiązkową bezżenność czystość seksualną księży. Z ich powodu maleje liczba maturzystów podejmujących studia w seminariach duchownych. W tym kontekście zapytałem byłych alumnów: czy w ich rozeznaniu celibat obowiązkowy i nakaz czystości seksualnej księży faktycznie zniechęcają religijnych maturzystów do wstępowania do seminariów duchownych i do wyboru kapłaństwa, czyli wpływają na spadek liczebności nowych powołań kapłańskich?

Tabela 7. Wpływ obowiązkowego celibatu księży na wybór kapłaństwa przez maturzystów i na spadek liczby powołań kapłańskich w ocenie byłych alumnów diecezjalnych i zakonnych.

Wpływ celibatu na liczebność powołań	Alumni – badania I		Alumni – badania II		Alumni – badania łącznie		
	diecezjalni	zakonni	diecezjalni	zakonni	Diecezjalni	zakonni	wszyscy
Celibat księży zniechęca maturzystów do podejmowania studiów i formacji kapłańskiej w seminarium duchownym							
Tak, zniechęca	26	16	27	16	53	32	85
Obojętny dla nich	8	4	6	3	14	7	21
Nie zniechęca	9	6	8	5	17	11	28
Trudno ocenić	5	2	5	2	10	4	14
Celibat księży wpływa na stały spadek liczby powołań kapłańskich w Polsce							
Tak, wpływa	28	16	28	17	56	33	89
Nie ma związku	7	5	7	3	14	8	22
Nie wpływa	9	5	8	4	17	9	26
Trudno ocenić	4	2	3	2	7	4	11
Ogółem	48	28	46	26	94	54	148

Źródło: badania własne

Badania wykazały, że większość byłych alumnów twierdzi, iż obowiązkowy celibat księży przyczynia się realnie do systematycznego zmniejszania się liczby powołań kapłańskich w diecezjach i we wspólnotach zakonnych. Wśród 148 respondentów taką opinię ujawniło 89, a w tym jest 56 alumnów diecezjalnych i 33 alumnów zakonnych. Z kolei 85 alumnów (53 diecezjalnych i 32 zakonnych) twierdzi, że celibat obowiązkowy zniechęca maturzystów odczuwających w sobie powołanie religijne do wyboru kapłaństwa, ponieważ „nie wyobrażają sobie oni życia w dozgonnej beżenności i samotności, natomiast mogliby służyć wiernym w Kościele jako kapłani zonaci i mający własne rodziny”. Natomiast 26 alumnów (17 diecezjalnych i 9 zakonnych) twierdzi, że obowiązkowy celibat księży nie ma większego związku z liczebnością powołań kapłańskich, a 28 dodaje, że nie zniechęca maturzystów do studiów i formacji kapłańskiej w seminarium duchownym (14 diecezjalnych i 7 zakonnych).

Wielu spośród tych alumnów jest przekonanych, że brak obowiązku celibatu, albo jedynie celibat dobrowolnie wybierany przez księży, bardziej sprzyjałby procesowi naboru kandydatów do seminariów duchownych i do wyboru kapłaństwa. W ich ocenie, małżeństwo i rodzina księdza nie utrudniałaby tego procesu. Wręcz przeciwnie, byłyby one czynnikami powodującymi nasilenie zainteresowania kapłaństwem wśród religijnych maturzystów, jednocześnie osłabiłyby odpływ alumnów z seminariów duchownych i księży z kapłaństwa.

Zakończenie

W podsumowaniu analiz dokonanych w tym artykule, należy zaznaczyć, że dominująca większość byłych alumnów diecezjalnych i zakonnych uczestniczących w obu badaniach ujawniła bardzo krytyczne lub krytyczne stanowisko wobec obowiązkowego celibatu księży, domagając się jednocześnie usunięcia tego obowiązku i pozwolenia na wybór stylu życia kapłańskiego samym księżom, jeśli oni tego zapragną. Byli alumni obowiązkową beżenność księży oceniają jako ingerencję w wolność osobistą i autonomię decyzji księży. Ci z nich, którzy akceptują celibat księży, to wyjątkowo jako samodzielnie i dobrowolnie wybrany przez księży z pobudek religijnych, a nie z nakazu Kościoła. Natomiast księża nie akceptujący celibatu powinni, w ich ocenie, mieć możliwość wstępowania w sakramentalny związek małżeński i założenia własnej rodziny, posiadania własnych dzieci w legalny sposób. Powody stojące za obowiązkiem celibatu księży wysuwane przez Kościół rzymskokatolicki nie przekonują dominującej większości byłych alumnów. Oni sami, jak zaznaczali w wypowiedziach, też w powodu celibatu najliczniej wystąpili

z seminarium duchownego i zrezygnowali z kapłaństwa opartego na obowiązkowej bez-
żenności. Znaczny ich odsetek stwierdził, że byliby księżmi żonatymi i z własnymi rodzi-
nami, jeśli Kościół dałby im taką szansę, wzorując się na Kościołach chrześcijańskich.
Większość spośród nich nie akceptuje też nakazanej przez Kościół trwałej abstynencji
seksualnej. Niektórzy przyznali, że sami utrzymywali intymne stosunki z dziewczynami
i kobietami jako alumnii w seminariach diecezjalnych i zakonnych. Analogiczną sytuację
tzw. „podwójnej” moralności seksualnej dostrzegali sami u licznych księży w parafiach
i wspólnotach zakonnych. W ocenie większości tych alumnów obowiązek celibatu księży
negatywnie oddziałuje na nabór kandydatów do seminariów duchownych, przyczynia się
od odpływu alumnów z seminariów i do rezygnacji księży z kapłaństwa. Zjawisko to nasi-
liło się, w ich ocenie, w obecnym wieku.

Bibliografia

- Abbott Elizabeth, 2003, *Historia celibatu*, tłum. Palewicz Mariola, Wrocław: Wydawnictwo Dolno-
śląskie.
- Adamczyk Jerzy, 2006, *Celibat duchownych w dyspozycjach Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983
roku*, „Roczniki Nauk Prawnych”, t. 16, s. 333 – 350.
- Augustyn Józef, 2000, *Wychowanie do czystości i do celibatu kapłańskiego*, Kraków-Ząbki: Wydaw-
nictwo M i Apostolicum.
- Augustyn Józef, 2002, *Celibat. Aspekty pedagogiczne i duchowe*, Kraków: Wydawnictwo Apostol-
stwa Modlitwy.
- Baniak Józef, 1992, *Celibat księży w świadomości młodzieży licealnej i akademickiej w Polsce*, „W dro-
dze” nr 3 (223), s. 81 – 94.
- Baniak Józef, 1997, *Dynamika powołań kapłańskich i zakonnych w Kościele rzymskokatolickim
w Polsce w latach 1900 – 1994. Studium socjograficzne*, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Baniak Józef, 2002, *Celibat ewangeliczny – jego istota, cel, sens, realizacja*, „Przegląd Religioznaw-
czy” nr 2 (204), s. 75 – 88.
- Barszcz Waldemar, 2001, *Prawny wymiar ślubów*, „Vita Consacrata” nr 1, s. 48 – 54.
- Blałock Hubert M., 1977, *Statystyka dla socjologów*, tłum. Tabin Marek (i inni), Warszawa: Państwo-
we Wydawnictwo Naukowe.
- Błaż Marek, 2001, *Kapłaństwo a celibat*, „Przegląd Powszechny” nr 5, s. 142 – 157.
- Bujak Janusz, 2012, *Historyczne i duchowe aspekty celibatu w Kościele*, „Tarnowskie Studia Teolo-
giczne” t. 31, nr 2, s. 27 – 38.

- Cis Bogdan, 1960, *Spoleczna rola celibatu*, „Ateneum Kapłańskie” nr 3, s. 313 – 327.
- Encyklopedia Katolicka*, 1989, red. naukowa Gryglewicz Feliks, Łukaszyk Romuald, Sułowski Zygmunt, Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, s. 1394 – 1395.
- Gogola Jerzy Wiesław, 1997, *Ogólne wprowadzenie do formacji zakonnej*, t. 1, Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych.
- Graczyk Marian, 2009, *Ofiarniczy wymiar życia celibatycznego*, (w:) Werbiński Ireneusz (red.), *Celibat znakiem płodności duchowej w Chrystusie: w 40 – lecie encykliki „Sacerdotalis Caelibatus”*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, s. 89 – 104.
- Grochowina Michał, 2012, *Zobowiązanie duchownych do celibatu według Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku*, „Kościół i Prawo” nr 1 (14), s. 11 – 24.
- Heid Stefan, 2000, *Celibat w Kościele pierwotnym. Początki obowiązku wstrzemięźliwości dla duchownych na Wschodzie i na Zachodzie*, tłum. Stańczyk Stanisław, Tuchów: Wydawnictwo Ojców Redemptorystów.
- Janikula Gabriela, 2008, *Troska o powołania kapłańskie w wybranych programach katechetycznych*, „Edukacja. Teologia i Dialog”, t. 5, s. 55 – 76.
- Jasiński Wojciech, 1972, *O uczciwość w dyskusji nad celibatem*, „Homo Dei” nr 148, s. 98 – 112.
- Kożuch Mieczysław, 1995, *Wychowanie do dojrzałego przeżywania celibatu*, „Życie Duchowe” nr 2, s. 13 – 23.
- Król Lech, 2009, *Celibat w Kościele katolickim, w Kościołach protestanckich i w Kościele prawosławnym*, (w:) Werbiński Ireneusz (red.), *Celibat znakiem płodności duchowej w Chrystusie w 40 – lecie encykliki „Sacerdotalis Caelibatus”*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, s. 123 – 134.
- Mojek Stanisław, 1996, *Jaki jest sens celibatu kapłańskiego?*, (w:) Rusecki Marian (red.), *Problemy współczesnego Kościoła*, Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, s. 483 – 492.
- Pastuszko Marian, 2008, *Sakramenty święte*, Kielce: Wydawnictwo Diecezjalne Jedność.
- Postawa Andrzej, 2005, *Powołania kapłańskie w Towarzystwie Salezjańskim w Polsce. Studium socjologiczno-pastoralne*, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Rondet Michel, 1995, *Celibat ewangeliczny we współczesnym świecie*, tłum. Kuryś Agnieszka, Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów.
- Ryś Grzegorz, 2000, *Celibat*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Rzeszowski Wojciech, 1999, *Celibat – dar i zadanie*, „Pastores” nr 2, s. 272 – 280.

- Saj Marek, 2010, *Świadełwo życia i wiary osoby konsekrowanej*, (w:) Wroceński Józef, Pietrzak Helena (red.), *Ars boni et aequi. Księga Pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Remigiuszowi Sobańskiemu z okazji osiemdziesiątej rocznicy urodzeń*, Warszawa: Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej, s. 467 – 482.
- Sikorski Tadeusz, 1989, *Szkic do teologii celibatu*, „Biuletyn Wychowania Seminaryjnego” t. 22, nr 32, s. 3 – 11.
- Soiński Borys Jacek, 2008, *Kryzysy doświadczane przez alumnów seminariów duchownych*, „Edukacja. Teologia i Dialog”, t. 5, s. 245 – 265.
- Sosnowski Piotr, 1997, *Wokół ofiarniczego charakteru życia w celibacie kapłańskim*, „Seminare” t. 13, s. 121 – 133.
- Stawniak Henryk, 2011, *Celibat diakonów i prezbiterów w dyscyplinie Kościoła łacińskiego*, „Seminare” t. 29, s. 47 – 59.
- Strojnowski Jerzy, 1972, *Celibat w aspekcie psychologicznym*, „Więź” nr 11, s. 87 – 96.
- Zarzycka Beata, Masłowski Andrzej, 2008, *Postawa wobec badania a wyniki w kwestionariuszach psychologicznych u alumnów Wyższych Seminariów Duchownych*, „Edukacja. Teologia i Dialog”, T. 5, s. 135 – 154.

Jerzy Kojkoł

Akademia Marynarki Wojennej

POLSKIE RELIGIOZNAWSTWO U PROGU SWEGO ISTNIENIA

W artykule zostaje zweryfikowana teza, że oblicze współczesnego religioznawstwa polskie kształtowało się głównie w ostatnich dziesięcioleciach wieku XIX w intelektualnej atmosferze pozytywizmu oraz następującej po nim epoce neoromantyzmu. Pierwsze inspiracje prowadziły do zainteresowania problematyką historii religii w tym jej genezy, ewolucji i przyszłości. Takie scjentystyczne podejście do problematyki religii dostarczało interesujących interpretacji fenomenu religii. Przybliżono szczegółowe badania nad wyobrażeniami i uczuciami religijnymi, zajęto się różnymi stronami religii w tym takich zjawisk jak animizm, mit, mistyka, kładziono nacisk na kwestie pochodzenia religii oraz jej form pierwotnych, określano etapy rozwoju religii, rozkwitało „ludoznawstwo” i etnografia. W tym kontekście autor dokonuje interpretacji twórczości Jana Aleksandra Karłowicza, który dość powszechnie uważany jest za jednego z głównych inicjatorów badań nad religią w Polsce. Traktował on religię jako filozofię pierwotną, która w miarę rozwoju ustępuje miejsca filozofii naukowej. Stąd miłe „złego” początki.

Polish religious studies at its beginnings

The article verifies a statement that contemporary Polish religious studies formed mainly in the last decades of nineteenth century in the intellectual atmosphere of positivism, followed by neo-romanticism. The first inspirations led to the interest in the topics of history of religion, its genesis, evolution and future. The scientific approach to the religious matters brought many interesting interpretations of phenomenon of religion. The research focused on matters like religious ideas and emotions, religion disciplines and various phenomena as animism, myth and mysticism. The question of religion's origin and its primeval forms were stressed, defining the stages of its development. Ethnography flourished. In this context the author interprets works of Jan Aleksander Karłowicz, commonly considered one of the main originators of religious studies in Poland. He treated religion as a primeval philosophy which developing, gives place to scientific philosophy. Hence „what starts with laughter, ends in tears”.

Oblicze współczesnego religioznawstwa polskie kształtowało się głównie w ostatnich dziesięcioleciach wieku XIX w intelektualnej atmosferze pozytywizmu oraz następującej po nim epoce neoromantyzmu. Pierwsze inspiracje prowadziły do zainteresowania problematyką historii religii w tym jej genezy, ewolucji i przyszłości. Sądono, że nauka powinna być jedynym filarem wiedzy o religii i każdego działania. Odrzucano tym samym wszelkie rozstrzygnięcia metafizyczne. Odkrywaniu i opisywaniu faktów nadawano status jedynej prawomocności w tworzeniu systemu wiedzy. Domagano się wyeliminowania sądów wartościujących w tym dotyczących religii z dyskursu naukowego. Poglębiano zainteresowanie kulturami pierwotnymi w kontekście poszukiwania coraz to nowych form świadomości społecznej. Interesowano się – jak pisze H. Floryńska „przedmiotowym, intersubiektywnym funkcjonowaniem religii i jej ról społecznych(...)”¹.

Drugie zwracały uwagę na filozoficzno-teoretyczne aspekty religioznawstwa. Analizowano różnorodne strony religii, w tym psychologiczną, socjologiczną czy filozoficzną. Pojawiały się rozważania metafizyczne, spirytualistyczne dotyczące szeroko rozumianej duchowości. W poznaniu religii zaczęto przypisywać dużą rolę intuicji, krytykowano skrajny determinizm, poszukiwano rozwiązań dla problemu wolności woli.

Jak słusznie zauważał M. Nowaczyk w początkowej fazie rozwoju religioznawstwa w Polsce to „atmosfera ideologiczna pozytywizmu stwarzała warunki sprzyjające rozwojowi badań porównawczo-historycznych nad religią. Pozytywistyczny ideał nauki, modelowany według wzoru nauk przyrodniczych, cechowała niechęć do systemów spekulatywnych i apriorystycznych, którym przeciwstawiano eksperyment i doświadczenie jako wzór nowoczesnej postawy badawczej(...). Ideałem pracy badawczej było gromadzenie nowych faktów, klasyfikacja i opis prowadzący do twierdzeń uogólniających”². W takim duchu tłumaczono dzieła Johna Lubbocka, Lewisa Morgana, Friedricha Maxa Müllera czy Edwarda Tyłora.

Takie scjentystyczne podejście do problematyki religii, prowadziło w tym czasie do interesujących interpretacji fenomenu religii. Przybliżono szczegółowe badania nad wyobrażeniami i uczuciami religijnymi, zajęto się różnymi stronami religii w tym takich zjawisk jak animizm, mit, mistyka, kładziono nacisk na kwestie pochodzenia religii oraz jej form pierwotnych, określano etapy rozwoju religii, rozkwitało „ludoznawstwo” i etno-

¹ H. Floryńska, *Filozoficzna refleksja nad religią*, (w:) *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815-1918*, red. nauk. A. Walicki, Warszawa 1983, s. 287.

² M. Nowaczyk, *Jan Aleksander Karłowicz (1836-1903) inicjator badań religioznawczych w Polsce*, „Euhemer”, 1963, nr 4, s. 23.

grafia. Zgodnie z pozytywistycznym paradygmatem nauki opisywano religię jako zjawisko występujące w różnych warunkach i czasie, dokonywano porównań w celu wykrycia podobieństw między różnymi religiami. W tym duchu zdaniem Z. J. Zdybickiej omawiano, systematyzowano i uogólniano fakty tworzące historię religii, budowano hipotezy, a nawet teorie interpretujące pochodzenie i rozwój religii³.

Polscy badacze w latach 80. XIX wieku nawiązywali do tradycji badań religijnych obejmującej trzy tendencje: pierwsza dążyła do upowszechnienia empirycznego badania konkretnych religii, druga propagowała stosowanie metody porównawczej w badaniu różnych religii, trzecia zachęcała do budowania własnych koncepcji rozwoju religii. Słusznie zauważa A. Bronk, że „pod koniec stulecia religioznawstwo porównawcze, jako naturalna historia religii, traktowana jako jedyny naukowy sposób badania religii, zastąpiło powszechnie teologię naturalną”⁴.

Dość powszechnie uważa się, że jednym z głównych inicjatorów badań nad religią był w Polsce Jan Aleksandrowicz Karłowicz⁵. Odwoływał się do teorii religii A. Kuhna i M. Müllera szczególnie w studium porównawczym *Piękna Meluzyna i królewna Wanda* (1876) oraz *O Żydzie wiecznym tułaczem. Legenda średniowieczna* (1873)⁶. W tej ostatniej rozprawie myśliciel dowodzi, że idea Żyda tułacza jest oparta na micie i w związku z tym nie wywodzi się z chrześcijaństwa. Pogląd ten odwoływał się

³ Por. Z. J. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988, s. 322.

⁴ A. Bronk, *Podstawy nauk o religii*, Lublin 2003, s. 40.

⁵ Por. H. Hoffman, *Dzieje polskich badań religioznawczych 1873 -1939*, Kraków 2004, s. 71. Polski etnograf i historyk religii oraz tłumacz Jan Aleksander Karłowicz urodzony w majątku Subortowicze niedaleko Trok 28 maja 1836, zmarł 14 czerwca 1903 w Warszawie. Związany z Litwą przez około 46 lat, mieszkał m.in. w Wilnie, a także za granicą. Studiował historię, filozofię i językoznawstwo na uniwersytetach w Moskwie, Paryżu, Heidelbergu i Berlinie (doktoryzował się w 1866 r. z zakresu historii średniowiecznej). Od 1887 r. mieszkał w Warszawie. Działacz społeczny, zaangażowany w działalność naukową i kulturalną, redaktor „Wisły”. Publikacje z zakresu folklorystyki, mitologii, lingwistyki, muzyki. Był jednym z pomysłodawców i redaktorów *Słownika języka polskiego*.

Jego główne dzieła to: *Mitologia i filozofia*, (w:) tenże, *Prawda. Książka zbiorowa dla uczczenia 25-letniej działalności Aleksandra Świętochowskiego*, Warszawa 1899, *Próba charakterystyki szlachty polskiej*, (w:) tenże, *Ognisko. Książka zbiorowa dla uczczenia 25-letniej działalności T. T. Jeża*, Warszawa 1882, *O człowieku pierwotnym*, Lwów 1903, *Słownik gwar polskich* (1900–1911), *Słownik wyrazów obcego a mniej jasnego pochodzenia* (1894–1905, A–M).

Por. *Słownik języka polskiego, Warszawa 1900 – 1927*, red. Jan Karłowicz, Adam Antoni Kryński, Władysław Niedźwiedzki, (w:) *Słowniki dawne i współczesne*, red. M. Bańko, M. Majdak, M. Czeszewski, www.leksykografia.uw.edu.pl/slowniki/35/sloownik-jezyka-polskiego-warszawa-1900-1927, logowanie w dniu 08.06.2017, I. Fedorovič, *Korespondencja Jana Karłowicza z polskimi i litewskimi literatami oraz działaczami kulturalnymi*, „Slavistica Vilnensis”, 2012, nr 57, s. 197 i Życie i prace Jana Karłowicza (1836-1903), praca zbiorowa, Warszawa 1904, s. 388.

⁶ Por. J. A. Karłowicz, *Żyd wieczny tułacz. Legenda średniowieczna. Opowiedział i krytycznie rozbrał Karłowicz*, „Biblioteka Warszawska”, 1873, t. 3, s. 1-13 i 214-232. Pisownia oryginalna.

do klasycznej koncepcji wędrówki (pielgrzymka Żyda tułacza jako przejaw odwiecznie wędrującego słońca). J. A. Karłowicz sądził, że mit powstaje w okresie „przeddziejowym”, później naród nie jest w stanie tworzyć nowych mitów lecz tylko przetwarza dawne. Jego zdaniem wszystkie wątki omawianego mitu znaleźć można w różnych wierzeniach pierwotnych a szczególnie mitologii greckiej.

W pierwszej z rozpraw za podstawę mitów autor uważa wiedzę człowieka pierwotnego na temat słońca, chmur i innych zjawisk przyrodniczych. Pisał: „Dziś już prawie z pewnością dowiedziono, że wyobrażenia pierwotnych ludów wzięła te postaci (t.j. smoki) i walki ze zjawisk przyrody: dobroczynne ulewy wiosny i zgubne posuchy letnie, chmury i pioruny, coroczna walka zimy z latem, zwycięstwo czyli, jak my mitycznie mówimy <<przesilenie>> słońca i ciepła, tryumf jego nad złowrogą czarną chmurą, grożącą mu pożarem – wszystko to, przełamując się przez pryzmat dziecinnej duszy człowieka pierwotnego, który uosabiał na wzór siebie cały świat zjawiskowy, wywoływało wątki do bajań, które z czasem, plącząc się i krzyżując wytworzyły mnóstwo podań”⁷.

W pracy *Piękna Meluzyna i królowna Wanda* J. A. Karłowicz analizował ewolucję i różne formy mitu o Meluzynie. Pojawia się również wątek polski, przy analizie mitu o Wandzie. Widać w niej łączenie przez autora teorii filologiczno-naturalistycznej z historyczno-porównawczą. W ten sposób odchodził od wyjaśniania religii „poczuciem nieskończoności” i zwracał się do ewolucjonistycznego traktowania religii jako „pierwotnej filozofii”, która w procesie rozwoju staje się filozofią naukową.

Na początku lat osiemdziesiątych dziewiętnastego wieku, pod wpływem twórczości E. B. Tylora i A. Langa J. A. Karłowicz zaczął krytycznie odnosić się do teorii „filologiczno-meteorologicznych” akceptując natomiast antropologiczną i psychologiczną teorię religii⁸. Jego zdaniem mit rozwija się zgodnie z zasadami postępu w duchu ewolucji. Stąd badając mit należy określić jego genezę. W tym celu trzeba posługiwać się wieloma

⁷ J. Karłowicz, *Piękna Meluzyna i królowna Wanda*, „Ateneum”, 1876, t. 3, s. 165. Pisownia oryginalna.

⁸ Zgodzić się w związku z tym należy ze stwierdzeniem J. Szydy, że „wypowiedzi o potrzebie wyjaśniania religii ze stanowiska psychologii zaczęły pojawiać się w naszym kraju już w latach 80. XIX w. Formułowane były sporadycznie na łamach czasopism związanych z warszawskim odłamem pozytywizmu, zwłaszcza w niektórych artykułach publicystycznych i popularnonaukowych zamieszczanych w <<Przeglądzie Tygodniowym>>, <<Ateneum>> i w <<Prawdzie>>. Od lat 80. XIX wieku datują się też pierwsze próby rozważań teoretycznych psychologicznymi uwarunkowaniami religii. Miały one miejsce we wczesnej twórczości E. Abramowskiego, L. Krzywickiego, w pracach J. Ochorowicza, A. Niemojewskiego i innych”. J. Szydy, *Religijność i transcendencja*, Bydgoszcz – Kraków 2002, s. 49. Szkoda tylko, że w tej wypowiedzi nie pojawia się wzmianka o twórczości J. A. Karłowicza.

metodami, takimi jak: filozoficzna, analogii, historyczna i psychologiczna. Dzięki takiemu podejściu można badać wszystkie fazy rozwoju mitu oraz dokonać jego szczegółowej analizy, tak aby od ostatecznej postaci dotrzeć do źródeł mitu. J. A. Karłowicz dostrzegał ewolucję religii od animizmu przez fetyszyzm, magię, totemizm aż do politeizmu i mono-teizmu. W tym miejscu należy zaznaczyć, że animizm jest także najważniejszą kategorią Tylorowskiej teorii religii. Miał być on zdaniem ewolucjonisty „minimum” każdej religii, jej pierwotną postacią. Należy także pamiętać, że w tym czasie w badaniach nad religią dominowała metoda historyczna oraz sztywny ewolucjonizm. Sądzono, że rozwój religii jest zdeterminowany czynnikami kulturowymi. Stąd należy ją badać zaczynając od jej przejawów najprostszych, prymitywnych czyli mitów. Najprostsze formy religii takie jak: magia, animizm, totemizm stawały się początkiem rozważań o religii oraz faktycznym początkiem rozwoju ludzkości.

3 września 1889 roku polski myśliciel wygłosił referat na zjeździe orientalistów w Sztokholmie, w którym sformułował hipotezę, że mity i religie stanowią podstawę filozofii są „filozofią w zarodku”. Szczegółowo ten pogląd został przedstawiony w artykule *Mitologia i religia grecka*. J. A. Karłowicz pisał w nim: „Mitologia i religia grecka, jak każda inna, rozwinęła się z pierwotnego filozofowania, czyli zastanawia się nad początkiem, przyczynami, związkami, stosunkami, przeznaczeniem i końcem wszech rzeczy, istot i zjawisk. W drodze przeddziejowej zastanowienie się to rozpoczyna się od myślenia wcale nieuporządkowanego, niedołącznego, rzecz można dziecinnego, bo zaprawionego znaczną domieszką wyobraźni. Dopóki gromadzi ono i wiąże z sobą pojęcia czysto teoretycznie, dopóki jest samym tylko poznawaniem, dopóty, tłumacząc sobie świat otaczający, pozostaje w granicach mitologii. Z chwilą zaś, gdy z wytworzonych tą drogą pojęć wyprowadzać poczyna wnioski praktyczne, zapytując siebie: co i jak czynić należy, aby coś pozyskać lub czegoś uniknąć, myślenie przechodzi na tory religii, czyli uczuwania pewnych obowiązków względem świata otaczającego, to jest, względem wszech istot, lub istniejących rzekomo tylko w wyobraźni, albo mocą tejże wyobraźni używotnionych lub uczłowieczonych. Gdy więc mitologię nazwać można wyrabianiem światopoglądu, idei, pracą rozumu pierwotnego, kiełkowaniem pojęć, to religię poczytywać należy za wywarzaniem się woli, objawiającej się w czynach i postępowaniu, i za układanie pewnych zasad, kierujących życiem. Oba te kierunki mają stronę podmiotową i przedmiotową. O ile poznawanie stosuje się do siebie samego, do człowieka i bada własną istotę cielesną i duchową, usiłując dociec przyczyn, celów i związków wszech zjawisk życia materialne-

go i duchowego, nazwać to można uświadamianiem się podmiotowym. Gdy zaś poznawanie zwraca się ku zjawiskom poza-ludzkim, wtedy występuje jako uświadamianie świata zewnętrznego i staje się przedmiotowym. Podobnie przy wytwarzaniu się poczucia obowiązków, gdy się ono zwraca ku sobie samemu, ku podmiotowi, staje się sumieniem, a kiedy się odnosi do świata zewnętrznego (realnego i nadprzyrodzonego), współtłost ziemskich i nadziemskich, wówczas wytwarza pewne nakazy etyczne i pewne prawa, które nazwać można sumieniem przedmiotowym”⁹.

J. A. Karłowicz stwierdzając, że religia podobnie jak mitologia jest filozofią pierwotną nawiązywał do twórczości H. Spencera i E. B. Tylora. Sądził, że układ mitologii i jej ewolucja jest w istocie tożsama z porządkiem filozofii. Stąd uważał, że w procesie analizy religii i mitologii należy, jako prawdziwy uznać układ faktów. Podobne stanowisko w tamtym czasie prezentował A. Bastian czy G. Trezza. Różnica polega na tym, że polski myśliciel, uważał pierwotne wyobrażenia mitologiczne za filozofię¹⁰.

Niewątpliwie stwierdzenia te sytuują J. A. Karłowicza w nurcie ewolucjonizmu klasycznego. Ta intelektualistyczna filozofia religii głosi tezę, że religia jest pewnym rodzajem filozofii. Najniższym jej szczeblem rozwoju, związanym z przednaukowym myśleniem. Trzeba także pamiętać jednak, że ewolucjonizm klasyczny miał swoją krytyczną wersję, w której religia była traktowana jako zjawisko emocjonalne. W tym ujęciu religia to przede wszystkim przeżycia religijne – swoiste i niewyrażalne empirycznie i rozumowo. Stąd religia nie może być rodzajem „niższej filozofii”, ale naturalnym składnikiem ludzkiej psychiki. Ta aktywistyczna wersja filozofii ewolucjonistycznej tylko częściowo była akceptowana przez J. A. Karłowicza.

Potwierdzają to rozważania, stanowiące syntezę jego poglądów nad wierzeniami pierwotnymi, zawarte w książce *O człowieku pierwotnym siedem odczytów*¹¹. Autor zauważa, że człowiek stanął na szczycie hierarchii ustanowionej przez naturę na skutek wytworzenia mowy w procesie przekształcania przyrody za pomocą narzędzi. Słusznie sądził on, że niektóre formy języka są wytworami wyobraźni człowieka pierwotnego, który całą przyrodę traktował jako ożywioną, odczuwającą i działającą. Zdaniem myśliciela człowiek był twórcą świata duchów, który odwzorowywał jego własny świat, „uosobił”

⁹ J. A. Karłowicz, *Mitologia i religja grecka*, (w:) *Wielka Encyklopedia Powszechna Ilustrowana*, Warszawa 1900, t. XXVI, s. 727. Pisownia oryginalna.

¹⁰ Por. J. A. Karłowicz, *Mitologia i filozofia*, wyd. cyt., s. 197-205. Zobacz także rec. W. Bugła w „Mittheilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien”, 1901, t. XXXI, s. 364-5 oraz H. Łopacińskiego „Wisła”, 1901, t. XI, s. 786-9.

¹¹ J. A. Karłowicz, *O człowieku pierwotnym siedem odczytów*, Lwów 1903, s. 163.

choroby, śmierć, przyrodę, utożsamiał rzeczy z istotami żywymi. Taki pogląd określa on antropocentrycznym, ponieważ człowiek wytworzył pojęcie duszy oraz przypisał ją wszystkim elementom przyrody. E. B. Tylor nazywa ten rodzaj wierzeń animizmem, natomiast J. A. Karłowicz „uduchowieniem”, gdy dotyczy istot żywych oraz „używnieniem”, gdy określenie stosujemy do przedmiotów. Uduchowienie czy duchowość utożsamiał on z procesem wzrastania człowieka początkowo w świecie przyrody a później w strukturach społecznych. W tym procesie pojawia się i mitologizuje koncepcja duszy. Jego zdaniem właśnie tak świadomość człowieka pierwotnego została zdominowana przez mit.

Zdaniem J. A. Karłowicza różnorodne mity dotyczące duszy były główną podstawą kształtowania się duchowości człowieka. Ich treść była związana z określonym poziomem bytu i rozumieniem go przez człowieka. Polski myśliciel pisał: „Nierozwiązane, może nierozwiązalne, dręczące nas, ludzi XX wieku zagadnienie: jaką i czym jest dusza ludzka, człowiek pierwotny rozwiązywał bez długiego wahania, ale bardzo rozmaicie; rozmaitość tę warunkowała mniejsza lub większa dojrzałość umysłowa, więc bliższa lub dalsza od nas epoka, a także ten lub inny kierunek zdolności lub umysłowości narodu. Każda odpowiedź opierała się na dostrzeżeniach i wnioskowaniach(...)”¹².

J. A. Karłowicz podaje przykład serca, które jest, nawet w latach mu współczesnych, kojarzone z duszą. Dzieje się tak dlatego, ponieważ – jego zdaniem – „serce panuje nad obrotem krwi i rytmicznym biciem swem mierzy poniekąd bieg życia, a z końcem jego zamiera i milknie, nie dziw więc, że znaczna część ludzi pierwotnych w niem nie tylko duszy siedlisko, ale i ją samą umiejscowiało”¹³.

Zgodnie z pozytywistyczno-ewolucjonistycznym paradygmatem wiedzy J. A. Karłowicz uważał, że podobnie kształtuje się duchowość współczesnego mu Polaka. Pisał on: „My podobnież serce utożsamiamy z duszą, z charakterem i z wrażliwością: mówimy prawie bez różnicy o człowieku bez duszy i o człowieku bez serca; znamy dobre zajęcie serce; mówimy o niem, że się ściska, pęka, boli, rośnie, zamiera, kraje się, tak samo jako o duszy, że się raduje, jak i o duchu, że rośnie; prawimy o chowaniu w sercu żalu, nienawiści, gniewu”¹⁴.

Wydaje się, że w poglądzie tym można dostrzec zainteresowanie J. A. Karłowicza rolą poznania, jego niedokładności, nieścisłości w procesie powstania mitu. Człowiek pierwotny zadając pytania dotyczące zjawisk społecznych i przyrodniczych wielokroć

¹² Tamże, s. 50. Pisownia oryginalna.

¹³ Tamże, s. 51. Pisownia oryginalna.

¹⁴ Tamże, s. 52. Pisownia oryginalna. J. A. Karłowicz, *O człowieku...*, wyd. cyt., s. 163.

nie był w stanie udzielić na nie odpowiedzi. Pogląd, który w ten sposób powstawał był mitologiczny, z przewagą irracjonalizmu nad racjonalizmem. W tym ujęciu rozwój myśli jest procesem wyzwania się człowieka od pierwotnych form myślenia i zastępowania ich naukowym poglądem na zjawiska przyrodnicze. W ten sposób następuje przemiana duchowości. Sprzyja temu, jego zdaniem, język który odzwierciedla myśl i związane z nią skojarzenia. Z czasem rozwije się „wiera w cudowną moc słowa ludzkiego”. Bezwiednie używamy takich pojęć jak los, przeznaczenie, powodzenie a obok tego wierzymy, że nad we wszechświecie panuje prawo przyczynowości, że „przypadek w istocie nie jest przypadkiem”.

W rozważaniach powyższych dostrzegamy postrzeganie mitologii jako pewnego rodzaju filozofii człowieka. Polski myśliciel wręcz twierdził, że mitologia to swoisty rodzaj pierwotnego filozofowania czyli zastanawiania się nad celem rzeczy i relacjami pomiędzy zjawiskami. W tej interpretacji mit jest związany z próbą wyjaśniania zbyt złożonej, dla człowieka pierwotnego, struktury rzeczywistości. Kształtująca się w ten sposób duchowość jest natury mitologicznej choć nie religijnej.

Autor sprzeciwiał się redukcjonistycznemu ujęciu mitologii. Pisał on: „Mitologia, powiadają, to właściwie tylko religia pierwotna. Definicja ta wydaje się mnie takim samym zacieśnieniem sfery mitologii, jak kiedy o filozofii się powiada, że jest tylko samą nauką o formach myślenia, albo samą etyką, albo samą metafizyką”¹⁵. Słusznie zauważał M. Nowaczyk, że dla J. A. Karłowicza w pewnych warunkach mitologia nabiera charakteru religijnego. Filozofia pierwotna dopóki jest poznaniem, dopóty jest mitologią. Kiedy zaś pojawiają się praktyki związane z mitem, to mitologia przekształca się w religię¹⁶.

J. A. Karłowicz nie był zawodowym filozofem, a mimo to doceniał naukowość filozofii oraz filozoficzność nauki. M. Massonius pisał: „(...) miał wykształcenie filozoficzne rozległe i – jak na nie filozofa – systematyczne. Jego prace specjalne – językoznawcze i ludoznawcze – świadczą o filozoficzności jego umysłu i jego wykształcenia(...)”¹⁷. J. A. Karłowicz był przede wszystkim humanistą w znaczeniu tego słowa jakie można przypisać poglądom Erazma z Roterdamu czy Giordana Bruna. Zdaniem M. Massoniusa wierzył w możliwości człowieka tworzącego społeczeństwo. Tak rozumiana ludzkość tworzy rzeczywistość, która jest wartością dzięki temu, że została urzeczywistniona własnymi

¹⁵ J. A. Karłowicz, *Mitologia i filozofia*, wyd. cyt., s. 204.

¹⁶ Por. M. Nowaczyk, *Jan Aleksander Karłowicz...*, wyd. cyt., s. 29.

¹⁷ M. Massonius, *Jan Karłowicz jako filozof*, (w:) *Życie i prace Jana Karłowicza (1836-1903)*, Warszawa 1904, s. 350.

siłami jednostki skupionej we wspólnocie. Sądził, że wiedza jest dobrem społecznym, nie jest nim natomiast wiara. M. Massonius pisał: „Był mocno przekonany, że postęp możliwy jest tylko dla tych, którzy na własne tylko liczą siły. Przekonanie to nie było w nim wcale wynikiem przeceniania tych sił. Przeciwnie – był bardzo skłonny do agnostycyzmu(...) był świadomym, stanowczym i nieugiętym przeciwnikiem wszelkiego dogmatu, w jakiej bądź jego formie”¹⁸.

Największym filozoficznym osiągnięciem J. A. Karłowicza jest tłumaczenie dzieła Herberta Spencera dotyczącego etyki. W przedmowie autor umiejętnie uzasadnia wartość przyrodniczego (naukowego) poglądu dla badań nad etyką oraz krytycznie ocenia wszelkie „metafizyczne” stanowiska w teoriach naukowych. Definiował etykę jako naukę o zjawiskach. W tym kontekście oceniał pozytywnie ewolucjonizm, ponieważ teoria ta pozwala na genetyczne wyjaśnianie faktów, ocenianie zdarzeń zgodnie z miernikami rozwoju i postępu rzeczywistości społecznej oraz prawidłowości cząstkowych¹⁹.

Przyjmując takie założenia J. A. Karłowicz dostrzegał podstawową dźwignię rozwoju społecznego. Pisał: „jestniawieczystadążnośćdowyzwoleniasię,doemancypacjizform i pojęć, przekazywanych przez najdawniejszą epokę ludzkości”. Sądził, że strukturę naszej duchowości zawdzięczamy naszym dziejom, które zakorzeniły w niej określone pojęcia. Dalej pisał „walczyliśmy z nimi, ale ani przewidzieć końca walki nie zdołaliśmy. Długo, długo jeszcze tkwić w nas będzie dziki, bezlitosny, samolubny, drapieżny praojciec”²⁰.

Dzieje polskiego religioznawstwa zaczynają się w drugiej połowie XIX wieku. Zainteresowanie genezą, funkcjami i przyszłością religii wykazała kształtująca się polska

¹⁸ Tamże, s. 351.

¹⁹ Ewolucjonizm jest uważany za jedną z pierwszych szkół w religioznawstwie. Rozwinęła się ona w ramach antropologii kulturalnej (etnologii). Stosowała w badaniach nad religią idee teorii ewolucji zaczerpnięte z ewolucjonizmu biologicznego Karola Darwina oraz filozoficznego Herberta Spencera. W ewolucjonizmie można mówić o trzech jego fazach rozwoju: klasycznej, krytycznej i neoewolucjonistycznej. Za twórcę pierwszej fazy uznaje się powszechnie E. B. Tylora (1832-1917), który uznaje animizm jako podstawę każdej religii. Współtwórcami tego typu myślenia byli Lewis Henry Morgan (1818-1881) oraz James George Frazer (1854-1941).

Krytyczną fazę ewolucjonizmu zapoczątkowuje twórczość Andrew Langa (1844-1912). Natomiast prekursorem neoewolucjonizmu był Leslie Alvin White rozpatrujący religię jako integralny element historii kultury, traktowanej jako odrębna klasa zjawisk. Zob. szerzej: A. Bronk, *Podstawy nauk...*, wyd. cyt., s. 471, *Antropologia kulturowa. Zbliżenia epok i problemów*, wybór tekstów red. K. J. Brozi, Lublin 1995, s. 184, P. Chmielewski, *Kultura i ewolucja*, PWN, Warszawa 1988, s. 407, *Antropologia kulturowa. Wprowadzenie do wiedzy o kulturze*, Toruń 2003, cz. 1, s. 237, M. Nowaczyk, *Ewolucjonizm kulturowy a religia*, PWN, Warszawa 1989, s. 3-8, W. Piwowski, *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Kraków 2003, s. 453, M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, Warszawa 1989, s. 267, J. Waardenburg, *Religie i religia*, Warszawa 1991, s. 222.

²⁰ J. Karłowicz, *O człowieku...*, wyd. cyt., s. 143. Pisownia oryginalna.

inteligencja. Wymagało to niezależności myśli, wyzwolonej od dogmatyzmu oraz przekonania o równości wszystkich wyznań. Rozpoczął się proces analizy religii i Kościoła z pozycji nauki, co prowadziło do wniosków wolnomyślicielskich. Takie także były poglądy J. Karłowicza traktujące religię jako filozofię pierwotną, która w miarę rozwoju ustępuje miejsca filozofii naukowej. Stąd mile „złego” początki.

Bibliografia

- Antropologia kulturowa. Zbliżenia epok i problemów*, wybór tekstów red. K. J. Brozi, Lublin 1995.
- Antropologia kulturowa. Wprowadzenie do wiedzy o kulturze*, Toruń 2003.
- A. Bronk, *Podstawy nauk o religii*, Lublin 2003.
- P. Chmielewski, *Kultura i ewolucja*, PWN, Warszawa 1988.
- H. Floryńska, *Filozoficzna refleksja nad religią*, (w:) *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815-1918*, red. nauk. A. Walicki, Warszawa 1983.
- H. Hoffman, *Dzieje polskich badań religioznawczych 1873 -1939*, Kraków 2004.
- J. Karłowicz, *Mitologia i filozofia*, (w:) tenże, *Prawda. Książka zbiorowa dla uczczenia 25-letniej działalności Aleksandra Świętochowskiego*, Warszawa 1899,
- J. Karłowicz, *Próba charakterystyki szlachty polskiej*, (w:) tenże, *Ognisko. Książka zbiorowa dla uczczenia 25-letniej działalności T. T. Jeża*, Warszawa 1882.
- J. Karłowicz, *O człowieku pierwotnym*, Lwów 1903.
- J. Karłowicz, *Słownik gwar polskich (1900–1911)*, Warszaw 1911.
- J. Karłowicz, *Słownik wyrazów obcego a mniej jasnego pochodzenia (1894–1905, A–M)*, Lwów 1905.
- J. A. Karłowicz, *Żyd wieczny tułacz. Legenda średniowieczna*. Opowiedział i krytycznie rozebrał Karłowicz, „Biblioteka Warszawska”, 1873, t. 3.
- J. Karłowicz, *Piękna Meluzyna i królowna Wanda*, „Ateneum”, 1876, t. 3.
- J. A. Karłowicz, *Mitologia i religja grecka*, (w:) *Wielka Encyklopedia Powszechna Ilustrowana*, Warszawa 1900, t. XXVI, s. 727.
- J. A. Karłowicz, *O człowieku pierwotnym siedem odczytów*, Lwów 1903.
- M. Massonius, *Jan Karłowicz jako filozof*, (w:) *Życie i prace Jana Karłowicza (1836 – 1903)*, Warszawa 1904.
- M. Nowaczyk, *Jan Aleksander Karłowicz (1836-1903) inicjator badań religioznawczych w Polsce*, „Euhemer”, 1963, nr 4.
- M. Nowaczyk, *Ewolucjonizm kulturowy a religia*, Warszawa 1989.

W. Piwowarski, *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Kraków 2003.

M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, Warszawa 1989.

J. Szmyd, *Religijność i transcendencja*, Bydgoszcz – Kraków 2002.

J. Waardenburg, *Religie i religia*, Warszawa 1991.

Z. J. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988.

Karol Toeplitz

Uniwersytet Gdański

POWAŻNIE O POPULARNYCH PRZYPÓWIEŚCIACH LESZKA KOŁAKOWSKIEGO¹

Artykuł wskazuje na racjonalne odpowiedzi na egzystencjalne pytania. Filozof relatywizuje systemy aksjologiczne, etyczne i moralno-religijne. Ukazana została równo-silność systemów aksjologicznych i wynikające stąd skutki makrospołeczne. Analizowane są immanentne sprzeczności Starego Testamentu z jednoczesną propozycją ich rozstrzygnięć tam, gdzie to jest możliwe. Autor niepokoi, nakazuje samodzielnie odczytywać teksty, a nakazem staje się racjonalne i zdrowo-rozsądkowe przetworzenie wniosków w życie. Stawiane są pytania dot. skutków absolutyzacji wartości, wszelkich. L. K. „wzbogaca” (!) niekiedy tekst kanonu Biblii ku pouczeniu i przestrodze; to interesujące *novum* w refleksji Autora. Wynikające stąd reinterpretacje wskazują na olbrzymie obszary dotychczas nieopracowanych i nie zinterpretowanych elementów spuścizny moralnej i moralno-religijnej. Problemy wynikające z konieczności korekty doktryn nakazują analizowanie ich makrospołecznych skutków oraz konsekwencji w życiu jednostek. Skutki metamorfozy doktryny daleko nie zawsze pozwalają na racjonalne przewidzenie skutków. Omawiane zostały problemy intencji przy dokonywaniu wyborów oraz nietuzinkowa rola kobiet w historii. Ograniczenia pól badawczych prowadzą do kategorii tajemnicy. Kołakowski przestrzega jednocześnie przed jej nadużywaniem. Zasadniczym przesłaniem L. K. jest: pytać, pytać i nie obawiać się retorsji. Tylko pogłębiona refleksja, nie stroniąca od pytań i trudnych odpowiedzi może wzbogacić życie makrospołeczne i jednostkowe. Szkoda, że L. K. nie napisał więcej przystępnych tekstów na te trudne tematy.

Seriously on the popular parables by Leszek Kołakowski

The article points at rational answers on existential questions. The philosopher relativises axiological, ethical and moral-religious systems. The equivalence of axiological systems and the ensuing macro-social effects were shown. The immanent contradictions of the Old Testament and, at the same time, the proposal of their resolutions, where it is possible, are analysed. The author makes one anxious, prescribes rereading of the texts on

¹ Krótkie komentarze oparte na „Kluczu niebieskim albo Opowieściach budujących z historii świętej zebrane ku pouczeniu i przestrodze” L. Kołakowski, *Bajki różne. Opowieści biblijne. Rozmowy z diablem*, Warszawa 1990, s. 109-173.

one's own, and the rational, commonsensical transformation of the conclusions into life becomes a command. The questions regarding effects of the absolutisation of values, of each and every one, are asked.

L.K. sometimes "enriches" (!) the text of the canon of the Bible for admonition and warning; it's an interesting *novum* in the author's reflection. The reinterpretations resulting from it indicate the enormous areas of the heretofore unelaborated elements of the moral and moral-religious legacy. The problems following the necessity of correcting doctrines demand analysing their macro-social effects and consequences in the lives of individuals. The results of the metamorphosis of a doctrine far from always permit of the rational prediction of the effects.

The problems of intentions accompanying making choices were talked over and the uncommon role of women in history. The limitations of the research areas lead to the category of mystery. Kołakowski simultaneously warns off abusing it. The basic message from L.K. is: ask, ask, and not be afraid of retorsion. It is only the deepened reflection, not shunning questions and difficult answers, that can enrich life, macro-social and individual. It's a pity that L.K. hasn't written any more approachable texts on these difficult topics.

„Klucz...” L. Kołakowski pisał nieomal równolegle do finalizowania studiów nad chrześcijaństwem pozawyznaniowym XVII wieku², w szczególności nad mistyką; niektóre teksty pochodziły jednak już z drugiej połowy lat 50-ch. To, jak mówił, teksty „strząśnięte z pióra”. Był to już ten etap zmiany poglądów myśliciela, kiedy (Niemcy w odniesieniu do swojego myśliciela: używali pojęcia ‘Kehre’) nastąpił zwrot i kiedy, także pod wpływem Jego myślenia zaczęto się zastanawiać nad tym, co ludziom wydawało się być dotychczas oczywiste i powszechnie przyjęte. Wartość poglądów dla L. Kołakowskiego mierzona już wtedy była racjonalną odpowiedzią na egzystencjalne pytania. Systemy filozoficzne zależne od religii, szukające pewności, traciły swoją autonomię, albo pretendując do autonomiczności, gubiły się w wewnętrznych sprzecznościach usiłując stać się samemu kryterium prawdziwości. Skąd ta dążność do systemicznego ujęcia świata i ludzi? Wynika z szukania niezmienników, stałego oparcia, pewności!³. Otóż odnalezienie

² L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna*, Warszawa 1965.

³ Taką tematyką zajmowała się także książka „Horror metaphysicus”, Warszawa 1990. Jedną z głównych tez tam wyrażanych jest przeświadczenie o dążności człowieka do życia ze spójnym uporządkowanym obrazem rzeczywistości; wszak metafizyczne poszukiwanie tego, co stałe, niezmiennie czyli absolutu, musiałyby kulminować tym, że taki metafizyczny absolut pozbawiony byłby cech Boga

takiej pewności L. Kołakowski kwestionuje. W „Małej etyce” stwierdzał jednoznacznie (czyż to nie jest rodzaj pewności?), że zawsze będziemy błędzili, ale obyśmy nie czynili ZŁA. Czy to nie jest ten horyzont, ku któremu dążyć należy? Jak? Drogą przebijania się poprzez sprzeczności, które L. Kołakowski dostrzegał wszędzie. Ale On poszedł dalej. Formułował aporie, to znaczy takie „albo-albo”, między którymi nie ma mediacji, a zachodzi konieczność dokonywania wyborów. A te, nie tylko aprobują jedną ze stron, ale jednocześnie negują drugą i stąd wynika w sposób oczywisty, że nie ma być wyborów absolutnie doskonałych, nie może być takowych.

Nie może tedy istnieć także system filozofii Kołakowskiego; jest nasz Bohater bliżej Sokratesa, aniżeli Platona... On niepokoi, zmusza do maksymalnego wysiłku intelektualnego, i mimo negowania wszelkich systemów, nie popada w relatywizm, odrzuca go a racją jest dlań nadzieja, że dążność do znalezienia prawdy nie jest nadzieją daremną! L. Kołakowski tłumaczył, że odpowiedzią na przypadkowość, która rządzi światem ludzkim, jest ucieczka w dogmat, w jakąkolwiek (!) ortodoksję. Jej bezwyjątkowość i roszczenia do absolutnej prawdy negował. Dostrzegał jednak takie elementy w miarę trwałe w Biblii. Pisał: „Mądrość Biblii jest czymś niebывałym zupełnie. Ile razy czytam Księgę Hioba, to miałem uczucie takiego zadziwienia (!), jak to możliwe, że ludzie tak dawno temu byli tacy mądrzy”. Myślę, że Autor tych słów traktował Biblię jako rezultat stezauzowanego doświadczenia ludzkości. Religię definiował jako „społecznie ustalony kult rzeczywistości wiecznej... a zarazem, że ważną czy nawet naczelną rolą społeczną religii jest zaspokojenie potrzeb poznawczych...”. O samym Bogu milczy, gdyż Ten znajduje się poza zasięgiem jego rozumienia.

J. Tischner słusznie stwierdza, że Kościół przedsoborowy i jego „religijność” często odstraszał; „...rzeczywiście nie miał on jasno określonego poglądu na „prawa człowieka”; bronił często tezy, że „prawa człowieka” pozostają w sprzeczności z prawami Boga do człowieka”. Oceniając poglądy L. Kołakowskiego J. Tischner stwierdza dalej, że z biegiem lat Kołakowski zmienił swój stosunek do Kościoła, i że zmianie uległ także sam ten Kościół. Kołakowski w Kościele dostrzegał swego czasu groźną dla życia społecznego dążność do izolacji i zamknięcia. Tę barierę Kościół posoborowy zaczął przełamywać dostrzegając zarówno prawa człowieka jak też problematykę godności ludzkiej i to stanowiło wspólną płaszczyznę dialogu z filozofem. Leszek Kołakowski wyłożył wiarę chrze-

osobowego z przypisywanymi mu cechami religijnymi. Wszelkie interpretacje związane z jakimkolwiek absolutem byłyby, z tego punktu widzenia, równosilne, czyli za każdą z nich przemawiałoby tyle samo, co przeciwko niej.

ścijańską, konkluduje ten duchowny i filozof, językiem zrozumiałym dla mieszkańców zsekularyzowanej Europy.

Na jedno jeszcze należy zwrócić uwagę. L. Kołakowski w „Kluczu...” nie podaje racjonalnej krytyce instytucję jakiegokolwiek Kościoła, lecz ukazuje meandry religijnego, moralnego i społecznego wydźwięku treści zawartych w Biblii, przede wszystkim w Starym Przymierzu, bynajmniej nie przykładając do poszczególnych postaci i wydarzeń „noża skrajnego racjonalisty”, ale porusza się w granicach myślenia zdrowo-rozrządkowego, pozbawionego charakteru epigramatycznego, co nie znaczy, że stroni od dobrze pojętej dozy humoru czy ironii. Jest więc Pismo Św. swego rodzaju oparciem dla człowieka, ale do niego też należy podchodzić z należąco dozą krytycyzmu.

Pozornie mogłoby się wydawać, że „Klucz...” stanowi radykalną krytykę wybranych fragmentów starego Przymierza – nic bardziej mylnego. L. Kołakowski wskazuje, jak zawarł to był w tytule, na występujące tam treści napisane ku ‘podbudowaniu’ (!), ku ‘pouczeniu’ (!) i ku ‘przestrodze’(!), i pod tym kątem czytać należy te przemyślenia, nie absolutyzując ich zawartości, wyciągając przede wszystkim wnioski moralne. I, jak to jest w coraz częściej spotykanym chrześcijaństwie pozawyznaniowym, że każdy kto rozmyśla nad tekstem tego Przymierza, a L. Kołakowski zachęca i zaprasza do jego czytania – wyciąga dla siebie wnioski, na własne ryzyko i na własną odpowiedzialność. Jest to szczególnie istotne po tym, jak Drugi Sobór Watykański otworzył dla wszystkich swoich wiernych możliwość czytania Pisma Św., co protestantyzm uczynił już w wieku XVI. Na własną odpowiedzialność więc odczytujemy teksty Biblii, nie roszcząc sobie pretensji do jedynej słusznej wykładni i nie mając pewności, że czynimy to dobrze. Obyśmy tylko, zgodnie z zaleceniem L. Kołakowskiego, nie czynili zła....

I jeszcze jedno. Nie można do tych perełek literackich przykładać kryteriów ściśle naukowych. Literatura rządzi się innymi prawami aniżeli traktaty naukowe pisane przez tego samego Autora. To, co zawiera „Klucz...” wymyka się ścisłemu naukowemu wnioskowaniu, a więc także skrajnej racjonalizacji, szczególnie że mamy do czynienia z fenomenem zwanym *licentia poetica*. O ile w pismach naukowych L. Kołakowskiego dostrzegamy logiczną argumentację, wnioski rzetelnie uargumentowane, tu myślenie kulminuje w wątpliwościach, w swobodnej narracji. Nie należy się tedy dziwić, że niejednokrotnie spotykamy tekst Biblii (w ślad za tym także wykładnię tego tekstu) „wzbogacony” o swobodne skojarzenia ich Autora, którego poniosła literacka, twórcza fantazja tak, że niekiedy zastanawiać się można czy dopełnienia oryginalnych wydarzeń opisywanych

w Kanonie nie są przypadkowo inspirowane przez... Diabła, z którym Autor – jak się sam przyznawał – zadawał się od dawna. Mimo to L. Kołakowskiego fascynują wydarzenia literalnie opisywane w Biblii, nadaje im wyraz niekoniecznie jednak trzymając się dosłownie jej litery. Trudno się temu dziwić, w końcu czytamy to dzieło po kilku tysiącach lat od jej spisania i odczytujemy je przez pryzmat współczesności, poprzez nagromadzone doświadczenia minionych epok.

Należy także zwrócić uwagę na zaplecze teologiczne ‘Starego Przymierza’. Opisuje ono tak zwaną religię prawa, sprawiedliwości; oznacza to tyle, że Bóg dając ludziom prawa i przykazania niejako „umawia” się z nimi, że ludzie będą ich przestrzegali i proporcjonalnie do ich postępowania Prawodawca będzie ich nagradzał lub karał, a więc sprawiedliwie i to tu i teraz, na ziemi. Stąd niekiedy Jego kary są niezmiernie surowe. Każda kara jest tym samym dowodem odstępstwa od zawartej „umowy”, od wiary i tak należy tłumaczyć choroby, zniewolenia, niedostatki a nawet rzezie dotykające niekiedy tysiące osób. (Inaczej ‘Drugie Przymierze’, zawierające religię łaski ale w te wątki nie chciałbym się tu zagłębiać).

Na wstępie tej części wywodów, dwa teksty, które mają wydźwięk metodologiczny. Zacznijmy od krótkiego tekstu, będącego komentarzem do Psalmu 136, 10 - 15. Oto Bóg poraził Egipt z jego pierworodnymi, wyrzucił wojska Faraona do Morza Czerwonego „albowiem łaska Jego na wieki” (w innym tłumaczeniu mowa jest o miłosierdziu Jego na wieki)”. Słuszne jest zatem pytanie: dla kogo był to wyraz miłosierdzia czy łaski? Dla Egipcjan? Czy zatem kategorie ocen moralnych mają uniwersalny charakter? A jeśli nie, co zdaje się wynikać z powyższego wydarzenia, to w pełni zasadne jest pytanie o konkrety. Jeżeli jako punkt odniesienia weźmiemy nie lud izraelski, lecz Egipcjan, wówczas to, co oczywiste, Bóg miłosierny nie jest. Czy wolno dokonywać takich ocen? Dlaczego nie, ale wtedy z całego tego wydarzenia, i nie tylko z niego, wynika ewidentny wniosek: albo przyjmuje się punkt widzenia Boga oraz Izraelitów, albo co chwilę będziemy zmieniali punkt odniesienia i znajdziemy się w szponach RELATYWIZMU, co, także z punktu widzenia Autora przypowieści, jest nie do zaakceptowania. Przyjmujemy więc dalej tylko jeden punkt odniesienia.

Drugi tekst dotyczy relacji między dwoma braćmi, Kainem i Ablem, zresztą mniejsza o ich imiona. Kiedy Bóg zażądał od nich ofiary każdy z nich przyniósł to, co było

rezultatem jego pracy, Kain przyniósł dary ziemi, Abel, pasterz, zwierze ofiarne. I teraz zakładając, że każdy natrudził się niemało, kierował się dobrą wolą, włożył maksymalną ilość własnego wysiłku – oczekiwał sprawiedliwej zapłaty, podkreślam: sprawiedliwej! Aliści praca rolnika miała porównywalnie mniejszą wartość, aniżeli praca pasterza. To oczywiste. Okazało się jednak, że rezultaty pracy ocenia się sprawiedliwie miarką obiektywną, nie zaś oceniając szczerze intencje, móżół, pot, zmęczenie czy trudne warunki osiągnięcia plonu. „Uwzględnia się tylko obiektywne rezultaty pracy”, albo mówiąc językiem ekonomii, cenę rynkową. Przyjaciół, pisze L. Kołakowski, może weźmie pod uwagę dobre chęci, starania, wysiłki itd. tyle, że nie przyjaciel czy brat wymierzy nam sprawiedliwość. Sprawiedliwość jest ‘dziełem społecznym lub boskim, jest prawem, liczącym skutki naszych działań, a nie nasze intencje’ (!) Formułka: „każdemu według zasług” okazała się myłą, więcej: błędą.

Kilka słów o intencjach, które w tej historii odgrywają kluczową rolę. Współcześniśmy wniosek. Autor „Klucza...” antycypował wydarzenia, które miały się rozegrać zaledwie kilka lat po wydaniu książki, kiedy to, z braku innych argumentów, zwalniano ludzi z pracy czy przymuszano do emigracji w oparciu o ich rzekome...intencje. Skąd ktokolwiek może wiedzieć jakie są subiektywne intencje kogokolwiek? Złe intencje można przypisać jakiemuś człowiekowi lub szerszemu gronu ludzi według zapotrzebowania jakiejś grupy społecznej, określonej ideologii, na zasadzie *quod libet*. W oparciu o intencje można skazać każdego człowieka, nawet na śmierć. To praktyka z gruntu niesprawiedliwa, potępienia godna. Był-że L. Kołakowski prorokiem we własnym kraju? – a może konstatował jedynie praktyki, które w historii trafiały się nierzadko i, jak się okazuje, mające swoje korzenie jeszcze w Starym Testamencie....

Skoro już jesteśmy przy braciach przyjrzyjmy się jeszcze bliźniakom Ezawowi i Jakubowi, zresztą znowu mniejsza o imiona, ważne że byli bliźniakami z czego wynikało, że pierworodny miał prawo dziedziczenia oraz inne przywileje z tego wynikające. Jednak L. Kołakowski przeinacza opowieść z Księgi Rodzaju dla celów, tak bym je nazwał, historyzoficznych. Według wersji oryginalnej, Jakub podszywając się pod owłosionego od urodzenia Ezawa, wyłudził od ojca oszustwem tuż przed jego śmiercią, zresztą w spisku ze swoją matką, ojcowskie błogosławieństwo. Według zupełnie odmiennej wersji naszego Autora, obaj dokonali handlu pierworództwem, w dodatku w najgłębszym przekonaniu, że zrobili na tym „złoty interes”. Filozofujący Ezaw rozumował tak oto: odsprzedać pierworództwo to tyle, co zmienić przeszłość, a to przecież jest niemożliwe. Z powodu jednej

transakcji –rozumował - nie można zmienić istoty minionych zdarzeń, nikt w to nie uwierzy. Inaczej filozofował Jakub. Tak więc młodszy brat, pragmatysta, rozumował tak oto: to, co było już nie jest, przestało istnieć; przeszłość istnieje w świadomości mojej, bądź innych ludzi; przeszłość jest relatywna (!) wobec świadomości i sama przez się nie istnieje; „wystarczy zmienić świadomość przeszłości, a przeszłość również ulegnie zmianie”; jest to zmiana w istocie, więc w uznaniu swoim oraz innych ludzi stanę się w istocie swojej, rzeczywiście, pierworodnym; tym samym, konkludował Jakub, nie kupuję pierworództwa, naprawdę staję się synem pierworodnym. Tak więc transakcja została dokonana. I wtedy ‘naiwny realista’ Ezaw odczuł praktyczne skutki swojej decyzji. Z kolei Jakub, pragmatyk, zaczął odnosić korzyści z tego handlu. Nie było w nim żadnego oszustwa, obie strony, oraz osoby postronne, doskonale wiedziały na co się bracia godzą. Pora przejść do wniosków i one są dla Autora najważniejsze. Idealista Jakub okazał się człowiekiem nad wyraz praktycznym; z kolei naiwny realista Ezaw oszukał samego siebie swoją własną filozofią, która wprawdzie zachowała swoją tożsamość, ale przegrała w zderzeniu z praktyką. Idealistyczna filozofia Jakuba, z kolei, została zweryfikowana w praktyce na ‘podstawie kryteriów w niej samej zawartych’, przez użyteczność.

Wnioski = morały L. Kołakowskiego są druzgocące: z małej zmiany przeszłości można wyciągnąć duży profit. To my, tu i teraz decydujemy o tym jaka jest (a nie była) przeszłość; jest to kwestia interpretacji; zaprawdę nieprawdą jest, że poprzez wgłębianie się w istotę rzeczy ludzie na tym dobrze wychodzą.

Jest więc przeszłość czymś relatywnym i należy nad nią tak popracować, aby odpowiadała określonym celom, potrzebom oraz ideom; wystarczy przekonać do tego wystarczającą ilość ludzi, wystarczy na przykład zmonopolizować media i system edukacyjny...I proszę nikomu nie wmawiać, że w danym przypadku cel uświęca środki. Zmiana przeszłości, jak wykazano wyżej, jest jedynie rezultatem pragmatycznie zastosowanej doktryny filozoficznej, nawet idealistycznej. Uczmy się filozofii...i nie oglądajmy się na braci...

Spośród wielu tekstów godnych uwagi wybrałem jeszcze następujący. Zazna- czyłem już wyżej, że ilekroć lud wybrany omijał dane mu przykazania był karany. Nie wnikając w przyczyny odnotujmy, że i tym razem trafił do niewoli Chananejczyków i to na około 20 lat. Sędzią Izraelitów w owym czasie była niejaka Debora, kobieta mądra co się zowie. I tu pierwsze zaskoczenie: kobieta sędzią naczelnym narodu wybranego! I niech jeszcze ktoś powie, że w Starym Testamencie kobiety były postponowane, mowy nie ma.

Kobieta ta, pełna energii, wezwwała do siebie przywódców plemiennych, aby ich zachęcić do zrzucenia jarzma. I ponownie, nie wnikając w szczegóły, przekonała wodzów, że nie ma co czekać na nadzieję zwycięstwa, ono jest w ludziach i jest zawsze możliwe, jeśli jej towarzyszy nadzieja i wiara. W tym przypadku jest bez znaczenia, że to potem właściwie Pan wypędził wrogie wojska, stając po stronie swego ludu (Sdz 4, 12 i n.). Z rozgromionego co do jednego nieprzyjaciela uratował się jedynie ich wódz, niejaki Sysara. I los tego ostatniego nas zainteresuje. Umęczony ucieczką znalazł schronienie u niejakej Jael, przyjaciółki. Wodza nieistniejącej już armii trapiły myśli samobójcze. Nic z tego. Jael, zapewniając go o swojej miłości, w spekulatywnym dialogu przekonała Sysarę, że rozumniej jest salwować się ucieczką niż bezmyślnie nastawiać głowę; to w końcu żadna hańba, jeśli się ratuje własne życie. Ponieważ klęska była faktem nieodwracalnym trzeba było szukać moralnego usprawiedliwienia (!) swojej postawy, uzasadnienia tchórzostwa i hańby, a takie zawsze się znajdzie, jeśli się tylko zna co nieco na logice i filozofii życiowej... Utrudzony Sysara, ukołyszany słowami miłości Jael oraz jej „przekonującymi” argumentami usnął. Nie odczuł śmiertelnego razu, kiedy przyjaciółka przebiła jego skroń palikiem od namiotu. Kiedy wódz zwycięskiej armii Judejczyków stanął u progu namiotu pokazała mu tego, kogo ścigał. Nasz Autor zastanawia się nad tym jakimi motywami mogła się kierować zabójczyni i wylicza aż cztery możliwe uzasadnienia. Poprzedźmy je wnioskiem natury ogólniejszej: czy można ufać kobiecie bezgranicznie mimo jej „przekonujących” zapewnień o miłości? Odsyłam do tekstu L. Kołakowskiego w sprawach szczegółowych. Poczynania Jael mogły być inspirowane przez Boga, mogła się obawiać, że ścigający ją zbrojni zamordują ją, jeżeli znajdą u niej Sysarę; mogła się kierować litością tak, by wódz przegranej armii nie musiał sobie sam życia odbierać, wreszcie można przypuszczać, że zabójczyni od początku była po stronie Judejczyków itd. itp.

Istotne w tym wszystkim jest to, że niemożliwe do ujawnienia były motywy zabójstwa wtedy, tym bardziej dzisiaj. Okrywa je woal TAJEMNICY. Nie wiadomo czym się kierował Pan w taki sposób uśmiercając wodza wrogiej Judejczykom armii. Czyż nie byłoby czymś naturalnym, gdyby poległ na polu bitwy? A może i tym razem chodziło o ukazanie decydującej roli kobiety w historii!!! W końcu dlaczego Bóg Izraelitów nie miałby się nimi posługiwać, skoro w krótkiej historii liczącej zaledwie 23 wersy kobiety dwukrotnie odegrały istotną rolę w wyzwoleniu ludu spod jarzma ciemżycieli? (Przykładów decydującej roli kobiet w dziejach ludu wybranego jest zresztą znacznie więcej, a o jednym wydarzeniu, spod Jerycha, jeszcze będzie mowa). Czy dzisiejsze feministki

nie mogłyby uzasadniać swoich racji opierając się choćby na tych dwóch przykładach? Że w rachubę wchodziło zabójstwo – powie ktoś. I co z tego. Taka była wola nieba, z nią się zawsze zgadzać trzeba...Skąd my znamy tę myśl? Wreszcie: niezbadane są wyroki Opatrzności, oby jej tylko nie rozumieć opacznie. Jej nieodzownym elementem składowym jest tajemnica i wszelkie racjonalne interpretacje w jej świetle nie zdadzą się na nic, taka jest bowiem konotacja słowa 'tajemnica'. Na temat tego, że w obliczu decyzji Najwyższego Autorytetu rozum zawodzi pisał L. Kołakowski potem wielokrotnie i nic w tym dziwnego, to element składowy wiary.

Kolejny tekst, który zamierzamy poddać analizie dotyczy Abrahama jego rodziny i w szczególności jego syna Izaaka. Przypomnijmy: Abraham, który wielokrotnie rozmawiał ze swoim Zwierzchnikiem otrzymuje polecenie uśmiercenia swojego syna, co miało być dowodem bezgranicznej wiary Patriarchy do Boga. Już wcześniej jednak antenat wielu pokoleń Izraela dał wyraz swojej służalczej postawy, na przykład wobec własnej żony, kiedy ta wypędziała kochankę (którą mu sama podsunęła) Hagar, wraz z dzieckiem; nie stawiał oporu, nie podejmował sam żadnej w tej kwestii decyzji, był bezwolnym narzędziem w rękach żony, Sary. [Godny podkreślenia jest wniosek: samo-oszukiwaniem się (właściwie paradoksem) jest decyzja niepodjęciu żadnej decyzji]. Wniosek: konkretna sytuacja zaprzeczyła ogólnemu prawu nakazującemu mieć potomstwo, albo jak pisze nasz Autor, istnienie zbuntowało się przeciwko istocie, jednostkowe zwyciężyło to, co ogólne... Ale to nie koniec perypetii patriarchy; najgorsze jeszcze było przed nim.

Nadszedł czas wielkiej próby, próby nad wszelkie inne: albo bezwzględne posłuszeństwo w wykonaniu pojedynczego nakazu, albo...lepiej nie myśleć, mając w pamięci wydarzenia w Sodomie. Abraham, będąc pewny, że to głos Boga nakazał mu uśmiercić potomka, wiezie go do Krainy Moria, nie pytając Boga o racje, o uzasadnienie takiej decyzji. Na tym w końcu polega istota ślepego posłuszeństwa wobec boskiego nakazu (dodajmy: wszelkiego), że ma zostać wykonany, a nie na tym, by wykonawca rozumiał cel i sens nakazu. Ileż to razy w dziejach ludzie ślepo wykonywali rozkazy nie wnikając w ich racjonalne uzasadnienie i wiadomo do czego to doprowadziło, nie tylko w starożytności i nie tylko w Europie. Wykonawca, który pyta o racje otrzymywanych poleceń sieje nieporządek, staje się wrogiem powszechnie zaakceptowanego porządku społecznego, to wróg ludu, a wiek XX dowodnie wykazał, jak należy postępować z wrogami ludu... W tym wszystkim L. Kołakowski poszedł dalej, aniżeli opisuje to Pismo. Zastanawia się nad tym, co też pomyślałby sobie Izaak, niedoszła ofiara, widząc ojca z podniesionym mieczem, którym miał

go za chwilę uśmiercić? Był nieświadomy swego niedoszłego losu. Czy znenawidziłby ojca? Uogólnijmy sytuację: czy też ofiarom, nieświadomym racji z powodu których mają zostać uśmiercone, jest źle umierać? Czy irracjonalizm przy podejmowaniu decyzji czyni je mniej lub bardziej trudnymi? Kontentowanie się faktem, że wynik poszedł w świat, bo przecie Izaak przeżył, nikogo zadowolić nie może... Nie zgadzamy się też z Autorem, że w rezultacie całego tego wydarzenia w rodzinie abrahamowej było dużo śmiechu.... Śmiechu? Wniosek=morał: zadajmy sobie pytanie czy w każdej sytuacji, każdej, a więc zarówno indywidualnej jak też makrospołecznej „...milsze są dla Pana całopalenia i ofiary krwawe od posłuszeństwa głosowi Pana?” Właśnie „...lepiej jest posłuszeństwo od ofiary, uległość od tłuszczu baranów?” (1 Sm 15, 22). Tej konkluzji w tekście nie ma, ale jest ona oczywista w świetle opisywanego przez Autora tekstu. W końcu wszystko się dobrze skończyło i ród Izaaka został, zgodnie z uprzednio daną obietnicą Pana, rozmnożony na świat cały...

O solidarności międzyludzkiej napisano po „Kluczu niebieskim...” dużo, aż za dużo tak, że właściwie nie wiadomo czy jej motywy i skutki, przewidziane dalekowzrocznie przez Autora, warto jeszcze komentować, choćby przyczynkarsko. Ponieważ wszystko (!), co Pan stworzył było w Jego oczach dobre (Rdz 1, 31), więc zdumienie musi wywołać fakt, że tenże Wszechmocny postanowił położyć kres wszelkim bezeceństwom ludzkości i wytępić wszystkich z wyjątkiem Noego, który podporządkowywał się Panu służalczo we wszystkim. L. Kołakowski dokonuje zabiegu interpretacyjnego mając w pamięci dobrze mu znanego antenata w osobie Kierkegaarda i jego analiz wewnętrznego konfliktu Abrahama, dokonanych w „Bojaźni i drżeniu”.

Co więc robi bohater naszego Autora? Autor psychologizuje, wczuwa się w rolę Noego, analizuje racje za i przeciwko jego decyzjom, ukazuje rozterki wewnętrzne rozdzierające budowniczego Arki. O tej empatii, nazywając rzecz po imieniu, Biblia w ogóle nie wspomina, ale to zupełnie realna wykładnia, to *licentia poetica*, to prawomocna analiza dotycząca zdarzeń poprzedzających potop. Tak więc kiedy Noe dowiedział się, że jego Zwierzchnik postanowił położyć kres wszelkiemu i wielkiemu zepsuciu i wytępić ludzkość, wyjąwszy tylko jego rodzinę, zastanawia się nad tym czy w odruchu solidarności z ludźmi nie uprzedzić ich o grożącej katastrofie, albo jak pisze L. Kołakowski, o pogromie (złowieszcze słowo, budzące oczywiste skojarzenia!), aby się może poprawili, przebłagali Wszechmocnego i obiecali poprawę? Tak rozmyślając zdał sobie sprawę z tego, że miał dwie możliwości: albo poinformować ludzi o grożącym im niebezpieczeństwie w imię

braterstwa i solidarności, zgodzić się na niechybną śmierć razem z nimi, a tym samym uniemożliwić dalsze istnienie ludzkości, albo egoistycznie zataić przepowiednię i tym sposobem uratować siebie i rodzinę, dając niejako nowy początek gatunkowi ludzkiemu, chociaż byłoby to równoznaczne z „własnym pohańbieniem moralnym”. Alternatywa była niepowtarzalna: albo śmierć z innymi, albo ratunek kosztem innych, dla ewentualnego [trudnego do przewidzenia] dobra przyszłych pokoleń. Za każdym rozwiązaniem przemawiały jakieś racje. Dylemat straszny, co wybrać? Wczuwając się w mentalność Noego nasz Autor konkluduje: „Postawa Noego była naprawdę bohaterska - zgodził się świadomie pogłębić swoją hańbę...”, która polegała na tym, że ludzie, którym opowiedział o planach Boga, odwrócili się od niego z pogardą, uznając go za niepoprawnego lizusa i konformistę. Co Noe myślał o planach Boga, tego Pismo nie wyjaśnia, ale znajdziemy te przemyślenia u L. Kołakowskiego; nowy protoplasta gatunku ludzkiego odegrał się na Rozkazodawcy w ten sposób, że jego potomkowie stali się jeszcze gorsi od tych, który potonęli! Tego nawet Wszech-przewidujący nie przewidywał; a może i to zaplanował, czy też działania ludzi wymknęły Mu się spod kontroli? Okazało się w praktyce, że odległe skutki działań nie były możliwe do przewidzenia! Ludzie nie podjęliby się wielu nawet wspólnych działań w imię wspólnych korzyści, gdyby byli w stanie przewidzieć skutki. A kiedy te, przeprowadzone w najlepszych nawet intencjach, już dały znać o sobie, już się ziściły - zamiast jedności tylko wywołały kolejne podziały, wrogości i nieprawości. To potwierdziło się w całej rozciągłości, najpierw u źródła, w tekście, a potem w przemyśleniach komentatorskich, jak też w historii XX w., na przykład w Polsce. W końcu ród Noego rozmnożył się za cenę jego zdrady, zdrady solidarności. Można zapytać: I po co Mu to było?

O tym, że Opatrzność posługuje się różnymi metodami po to jedynie, aby osiągnąć zamierzony cel, niech świadczą wydarzenia, które dokonały się przy zdobyciu Jerycha. Oto w celu przespiewania miasta Jerycha Wybraniec Pana nad panami, Jozue, wysłał dwóch młodych dobrze zbudowanych, krewkich ludzi, aby rozpoznali słabe miejsca w murach obronnych miasta. Traf chciał, że trafili do nierządnic, akurat do nierządnic (!), która oszukując władze ukryła szpiegów w zamian za obietnicę ocalenia jej i rodziny po zdobyciu i totalnym zniszczeniu grodu przez najeźdźców. Nie wnikajmy w szczegóły. Wszystko rozegrało się według obietnicy. Na pytanie dlaczego kobieta zgodziła się zdradzić współmieszkańców miasta odpowiedź jest prosta: uczyniła tak nie dlatego, że szpiegdy przekonali ją do ich wiary, wiary ludu wybranego, lecz z czystej kalkulacji, chodziło jej o pewność (!), o pewność przetrwania, o bezpieczeństwo własne.

Iluz to ludziom doskwiera niepewność, na przykład niepewność jutra, niepewność w obliczu zachowań innych ludzi itp., więc szukają pewności, a tej nie znajdują u ludzi, lecz w ...mitach. Wnioski: jest ich mnóstwo. Na kartach historii ludowi wybranemu w zdobyciu Kanaanu patronuje sam Wszechmocny posługując się pośrednio wszelkimi możliwymi środkami, nawet kobietą, eufemistycznie ją nazywając, lekkich obyczajów. Nie wiadomo właściwie dlaczego, skoro mury miasta i tak padły po odegraniu wielu marszy. Tak więc nie osądzajmy pochopnie niektórych kobiet wątpliwej konduity, może akurat spełniają doniosłą historyczną rolę, może są wpisane w plany Opatrzności? Ostatnie dwa wnioski nie zostały *expressis verbis* spisane, ale logicznie wynikają z całej tej historii...

Niepodobna omówić wszystkich przypowieści L. Kołakowskiego z „Kłucza...”. Samo źródło, a więc Stary Testament, było dlań jedynie pretekstem dla sformułowania wniosków o jakże różnorodnym charakterze. Pozornie i dosłownie dominują wnioski o charakterze moralnym, pozornie... Mamy bowiem niezliczoną ilość wniosków o charakterze socjologicznym, politycznym czy psychologicznym i to wniosków drastycznych, które nie straciły na aktualności. Nie można zarzucić Autorowi, że nie trzyma się litery Pisma Świętego, On tego nie ukrywa. Przyświeca Mu cel wyolbrzymionego, skrajnego ukazania bezdroży ludzkich wędrówek i to zarówno tych, które prowadzą do wzniosłych celów, jak też przede wszystkim tych, które prowadzą na bezdroża, na manowce. Tych jest więcej, co musi wynikać z teologicznych przesłanek; tym też L. Kołakowski poświęca najwięcej miejsca. Wielokrotnie odnosi się wrażenie, że Autor „Kłucza...” jedynie moralizuje. Ale to nieprawda. Jego konkluzje skonfrontowane z realiami, okazują się wielokrotnie prorocze. Negując prawa rozwoju społecznego i akcentując teoretycznie przypadki, o których mówi, że rządzą społecznością ludzką, jednak wydobywa prawidłowości rządzące nami, niejako przecząc samemu sobie.

Stawia też mnóstwo pytań, nie siląc się na odpowiedzi, zachęca do rozważań. I tak: czy można na przykład ocalić honor wbrew nadziei? Czy jest wystarczająco dużo ‘kapłanów’, którzy wmówią ludziom, że zaszczytem jest dźwigać pętlę, skoro nie można jej zdjąć? Czy nie ma rzeczy, którą można uświęcić, skoro istnieje? Czy działanie w imię rozkazu musi być zgodne z istotą doktryny? Czy z doktryny uznanej za słuszną można wydestylować dowolne rozkazy? Czy doktryna, jakakolwiek, dopuszcza jej rozliczne interpretacje, a jeśli tak, czy istnieją jakieś granice interpretacyjne i kto/co je wyznacza?

Czy, jeśli prawo gwałci naturę człowieka, czy jest winą nie spełniać go, a zasługą spełniać? Czy zawsze rozumniej jest salwować się ucieczką, aniżeli skazać się na śmierć? Czy wolno nam potępiać takie praktyki, kiedy wartościowe wyniki można osiągnąć działając z niskich pobudek? Czyż nie jest prawdą, że (w odróżnieniu od strony technicznej jakiegoś zdarzenia, którego skutki są w znacznej mierze przewidywalne), oceny moralnej czynu przewidzieć się nie da i – dodajmy – że ocena ta może się zmieniać z biegiem czasu?

W końcu mamy do czynienia z filozofem, więc może sformułujmy w ślad za Nim, w ślad za Jego profesją i Jego religioznawczymi zainteresowaniami, jeszcze kilka pytań. Czy istnieją takie filozofie życiowe, których nie dałoby się uzasadnić? Czy prawdą jest, że kulty [np. religijne] nie są ani prawdziwe, ani fałszywe, lecz jedynie mniej lub bardziej korzystne? Czy odstępstwo od doktryny, na przykład religijnej, w kwestii absolutnie drugorzędnej, oznacza zakwestionowanie całej doktryny, czy też jej istota pozostaje mimo to niezmienna? Czy istnieją takie doktryny, które od tysięcy, czy nawet tylko dziesiątków lat, zachowały swój niezmienny charakter? Czy upadek doktryny pociąga za sobą upadek jej wyznawców, czy tylko ludzi nieoświeconych? Czy tylko bogowie wymagają od ludzi jednoznacznego opowiedzenia się na rzecz jednego z nich? Czy tedy tak przez ludzi ceniona dwuznaczność jest walorem życia podmiotowego, czy jednak mankamentem? Skoro nie ma wyborów absolutnie doskonałych czy nie lepiej unikać ich w ogóle, i czy jest to w ogóle możliwe? Czy można zmienić przeszłość wpajając ludziom od rana do wieczora wszelkimi psychologicznie i socjotechnicznie sprawdzonymi sposobami, że dotychczas się mylili w recepcji doktryny po to, aby uzasadnić swoją wizję historii, w dodatku dla zaspokojenia bieżących celów oraz dla ich uzasadnienia? Czy skład osobowy panteonu jest czymś niezmiennym, a jeśli nie, to kto/co może go zasadnie zmienić czym się przy tym kierując? Czy wreszcie nie jest tak, że Autor Opowieści ujawnił relatywizm szeregu miejsc Pisma Świętego, aby w końcu ujawnić jakieś stałe wartości, choćby nie bezdyskusyjne?

I tak można mnożyć pytania i mnożyć. Czy znajdujemy na nie odpowiedzi w bajkach i przypowieściach L. Kołakowskiego? Powiedziałbym, że zawierają one raczej sugestie aniżeli gotowe odpowiedzi i na tym, między innymi, polega ich urok i, póki co, nieprzemijająca wartość. Ubolewać należy, że Leszek Kołakowski nie napisał ich więcej, niestety...

Agnieszka Zduniak

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski

DUCHOWOŚĆ W NIEMIECKIEJ I SZWAJCARSKIEJ SOCJOLOGII RELIGII – KONCEPCJE TEORETYCZNE I PERSPEKTYWY BADAWCZE

Od kilku dziesięcioleci w krajach niemieckiego obszaru językowego dużym zainteresowaniem socjologów cieszą się zjawiska zaliczane do nurtu nowej duchowości. Liczne badania i opracowania teoretyczne stanowią próbę odpowiedzi na pytania o istotę nowej duchowości i o rolę, jaką odegra ona w kulturze nowoczesnego społeczeństwa. Niektórzy badacze uważają, że duchowość stanowi zjawisko deficytowe, to znaczy jest jedynie przejściowym wyrazem kryzysu religijności. Zwolennicy tezy sekularyzacji są przekonani o tym, że nowa duchowość nie odegra większej roli społecznej i będzie zanikać wraz z religią w wyniku procesu modernizacji. Większość badaczy sądzi jednak, że duchowość stanowi nowe, istotne społecznie zjawisko będące wyrazem ewolucji pola religijnego w kierunku jego subiektywizacji i prywatyzacji, dlatego też do jej badania potrzebne są metody bardziej zaawansowane niż te, które stosowane były dotychczas w socjologii religii. Artykuł jest próbą porównania ze sobą poszczególnych stanowisk i wskazania tych ich elementów, które stanowią najbardziej charakterystyczne cechy niemieckojęzycznej socjologii duchowości.

Spirituality in German and Swiss sociology of religion – theoretical conceptions and research perspectives

For a few decades in German-speaking countries, sociologists have been interested in phenomena of new spirituality trend. Numerous researches and theoretical descriptions try to find the answer to the issue of new spirituality and its role in the culture of modern society. Some researchers claim that spirituality is a scarce phenomenon, i.e. it is only a temporary expression of religiousness crisis. The followers of the thesis of secularisation are convinced that the new spirituality would not play a major social role and would vanish along with religion in the process of modernization. However, most researchers

believe that spirituality constitutes a new, socially essential phenomenon which is the evolution of religious field (subjectivation and privatisation). Thus, more advanced methods of investigation must be applied than those which have been used up till now in sociology of religion. The paper is a comparison of particular viewpoints and indication of elements which have the most characteristic features of German-speaking sociology of spirituality.

Cechą charakterystyczną socjologii religii schyłku XX i początku XXI wieku jest wzmożone zainteresowanie zjawiskami zaliczanymi do kategorii nowej duchowości. Kategoria ta jest definiowana niejednolicie. Również w niemieckojęzycznej literaturze socjologicznej da się zauważyć różnorodność stanowisk w kwestii tego, czym jest nowa duchowość i jaką rolę odgrywa w kulturze nowoczesnego społeczeństwa. Choć większość badaczy zgadza się z tezą, że źródeł współczesnych zmian w polu religijnym należy dopatrywać się w procesie akcelerującej indywidualizacji, to nie ma zgodności co do tego, jakie jest jej rzeczywiste oddziaływanie na sferę religii. Dla zwolenników substancjalnego ujęcia religii nowa duchowość stanowi zjawisko deficytowe, czyli jest jedynie wyrazem kryzysu religijności, czymś przejściowym i krótkotrwałym, co zaniknie po przezwyciężeniu owego kryzysu, zastąpione odradzającą się religią¹. W ujęciach socjologicznych nawiązujących do funkcjonalnych definicji religii można natomiast zauważyć dwa główne nurty. Zwolennicy tezy sekularyzacji sądzą, że duchowość nie tyle ustąpi miejsca „powracającej” religii, co raczej przeminie wraz z nią, ponieważ kryzys religii będzie się pogłębiał w miarę postępu procesów związanych z modernizacją. Badacze dystansujący się od tezy sekularyzacji są natomiast przekonani o tym, iż nowa duchowość stanowi wyraz ewolucji pola religijnego, jego dostosowania do zmieniających się warunków kulturowych i jest w istocie nowym zjawiskiem, choć należącym do tego samego pola znaczeniowego co religijność.

Niniejszy artykuł ma na celu przedstawienie najważniejszych nurtów w niemieckiej i szwajcarskiej literaturze socjologicznej odnoszących się do sposobów definiowania, opisywania i interpretowania zjawiska duchowości. Zarówno w Niemczech, jak i w Szwajcarii od stuleci współlistnieją dwie dominujące kultury konfesyjne; tematyka religijnej różnorodności i jej społecznych skutków nie jest w tym obszarze kwestią nową, dlatego też stosunkowo wcześniej zwrócono tam uwagę na problem duchowości. Mimo ist-

¹ H.-J. Höhn, *Gegen-Mythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart*, Freiburg 1994, s. 5.

nienia obecnie w obu krajach większej liczby zbiorowości charakteryzujących się własną tożsamością religijną, tradycja chrześcijańska wciąż jeszcze wywiera decydujący wpływ na sferę religii, stąd też większość analiz odnosi się do niej jeśli nie bezpośrednio, to przynajmniej w kwestii oddziaływania zmian zachodzących w sferze religii na społeczną sytuację i rolę Kościołów.

Pojęcie duchowości a pojęcie religijności w analizach socjologicznych

U podstaw analiz religijnosocjologicznych formułowanych w niemieckim obszarze językowym leżą dwa główne założenia teoretyczne: teoria zróżnicowania społecznego Niklasa Luhmanna, analizująca religię z perspektywy systemowej, oraz założenia kulturowe nawiązujące do prac Petera L. Bergera i Thomasa Luckmanna, akcentujące relację kultury i religii oraz podkreślające perspektywę aktorów społecznych. Pojęcie duchowości już w latach dziewięćdziesiątych uznano za „kluczowe pojęcie ponowoczesnej religijności”². Jeszcze wcześniej, bo pod koniec lat osiemdziesiątych, Sandra M. Schneiders stwierdziła: „Nikt z uważnych obserwatorów współczesnej kultury nie może sobie pozwolić na zignorowanie zasięgu i siły ‘zjawiska duchowości’ w potencjalnie każdej części świata”³.

Rosnącą popularność pojęcia potwierdzają badania prowadzone w różnych krajach europejskich. Termin „duchowość” jest coraz częściej używany w sferze samoopisu i autodeklaracji na określenie własnego stosunku do spraw związanych z problematyką sensu egzystencjalnego. Badania przeprowadzone w Niemczech pokazują, że 38% badanych określa siebie jako „umiarkowanie”, „dość” lub „bardzo” duchowych, przy czym osób określających siebie mianem „umiarkowanie”, „dość” lub „bardzo” religijnych jest 58%. Wskazuje to na wciąż utrzymującą się popularność pojęcia religijności, ale także wzrost znaczenia duchowości. W Szwajcarii na pytanie o znaczenie różnych sfer życia w indywidualnej biografii 45% respondentów wskazuje jako ważną w równym stopniu sferę religijności oraz sferę duchowości⁴. Popularność pojęcia duchowości z czasem może wzrosnąć, jak pokazuje przykład USA, gdzie proporcje między autodeklaracjami religijności i duchowości kształtują się odwrotnie (duchowość jako orientacja dominująca). Co ciekawe, wyniki badań w innych krajach Europy Zachodniej (Wielka Brytania, Hiszpania, Francja, Szwecja) również wskazują na dominację pojęcia duchowości nad religijnością;

² U. H. J. Körtner, *Geist und Ungeist heutiger Spiritualität. Die neureligiöse Unübersichtlichkeit*, w: „Lernort Gemeinde” 1999, nr 17-4, s. 8.

³ S. M. Schneiders, *Spirituality in the Academy*, w: „Theological Studies” 1989, nr 50, s. 696.

⁴ Bertelsmann-Stiftung, *Religionsmonitor: Religiosität im internationalen Vergleich*, opr. G. Pickel, Gütersloh 2013, s. 16.

na tym tle zarówno Niemcy, jak i Szwajcaria okazują się na razie wyjątkiem⁵. Warto zaznaczyć, że współcześni respondenci nie traktują raczej tych pojęć jako wykluczających się, lecz jako komplementarne. Duchowość jest często rozumiana jako składnik religijności albo jako doświadczenie religijne⁶.

Nowa duchowość a substancjalne ujęcie religii

Włączenie pojęcia duchowości do kanonu pojęć stosowanych obecnie dla opisu i wyjaśniania współczesnej sfery religijnej nie było zupełnie bezproblemowe. Termin ten w Niemczech dopiero stosunkowo niedawno zaczął uwalniać się od swoich negatywnych (z instytucjonalnego punktu widzenia) konotacji. Przez długie lata kojarzony był bowiem dość jednoznacznie z ruchami i praktykami o charakterze ezoteryczno-okultystycznym i przeciwstawiany nauce chrześcijańskich Kościołów; duchowość w takim ujęciu miała charakter nie tylko pozakościelny, lecz wręcz antykościelny, a co najmniej kościelno-sceptyczny. Z tego też powodu wielu badaczy, nie tylko z kręgów teologicznych, wartościowało ją negatywnie jako swego rodzaju deficyt, niedoskonałą, atroficzną religijność. W tym kontekście pojawiały się między innymi takie określenia jak „wałęsająca się religijność”⁷, „dyspersja religii”⁸ czy „religia kafeteryjna”⁹. Niektórzy badacze nie ukrywali tego, że dostrzegają w duchowości zagrożenie, szczególnie w takich jej formach jak na przykład interreligijna duchowość, w której jednostka w celu pogłębienia swojego życia duchowego identyfikuje się z więcej niż jedną religią (na przykład chrześcijanin praktykujący *zen*, identyfikujący się z buddyzmem czy sufizmem). To zjawisko wyjaśniane jest z teologicznego punktu widzenia również w kategoriach deficytu – na przykład niedostatecznej więzi z Kościołem czy błędów w socjalizacji religijnej¹⁰. Niektórzy badacze, jak Paul M. Zulehner, upatrują w duchowości nie tyle nowy element krajobrazu współczesnej religijności, lecz jedynie pewien etap przejściowy, który może ostatecznie doprowadzić poszukującą jednostkę do życia religijnego. Poszukiwania religijne wykraczające nierzadko nie tylko poza granice Kościołów, ale w ogóle chrześcijaństwa, są swoistym znakiem czasów, wyrazem rozterek człowieka nie mogącego odnaleźć się w zmodernizowanej rzeczywistości,

⁵ Tamże, s. 20.

⁶ Tamże, s. 19.

⁷ G. Küenzlen, *Die Wiederkehr der Religion. Lage und Schicksal in der sekulären Moderne*, München 2003.

⁸ H.-J. Höhn, *Postsäkular: Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, Paderborn 2007.

⁹ I. Dalferth, „Was Gott ist, bestimme ich!“. *Theologie im Zeitalter der 'Cafeteria-Religion'*, w: „Theologische Literaturzeitung“ 1996, nr 121, s. 415-430.

¹⁰ E. Fülrlinger, *Interreligiöse Spiritualität*, w: K. Baier, J. Sinkovits (Hg.), *Spiritualität und moderne Lebenswelt*, s. 204.

w której zanikają międzyludzkie relacje, a godność człowieka okazuje się mniej ważna niż ekonomiczny rachunek kosztów i zysków. Jest jednak wyjście z tej sytuacji, a jest nim „respirowanie” czy też „powrót religii”. Współczesna duchowość to dążenie do odkrycia własnego *ja*. Takie poszukiwania mogą prowadzić do koncentracji człowieka na sobie samym, mogą jednak zaprowadzić go o wiele dalej¹¹. Poszukiwań religijnych nie należy więc deprecjonować, lecz traktować je z powagą, ponieważ mogą one doprowadzić człowieka do Boga. W tych poszukiwaniach pomocne powinny być Kościoły, wspólnoty i ruchy religijne.

Ostatnie dziesięciolecie przyniosły jednak wyraźną ewolucję rozumienia pojęcia duchowości, które przestało być rozumiane jedynie w kategoriach opozycji wobec tradycyjnie ujmowanej religii. Warto zauważyć, że od początku inaczej przedstawiała się sytuacja w środowisku szwajcarskim: tam rozumienie duchowości było szersze – kojarzono ją raczej ze zindywidualizowanymi formami religijności, niekoniecznie opozycyjnymi czy wrogimi wobec instytucjonalnej religii. Takie rozumienie bliższe jest rozumieniu terminu „duchowość” na gruncie polskim, która przez długie lata utożsamiana była z mistyką: osobistą, pogłębianą, niejako udoskonaloną formą religijności¹².

Nowa duchowość w paradygmacie sekularyzacyjnym

Dla socjologów broniących klasycznej tezy sekularyzacji nowa duchowość jest tym, co jeszcze zostało z religii po przejściu fali modernizacji. Łączy się z tym sposób interpretacji zjawiska nowej duchowości jako formy przejściowej, nietrwałej i o małej sile społecznego oddziaływania, w której trudno dopatrywać się szans rozwoju pola religijnego czy wykształcenia się jego nowych form odpowiadających lepiej niż tradycyjne potrzebom człowieka epoki nowoczesności. Detlef Pollack na podstawie badań empirycznych dowodzi, że wprawdzie na przełomie wieków wzrosło zainteresowanie różnego rodzaju formami religijności pozakościelnej i pozachrześcijańskiej, takimi jak spirytyzm, wiara w uzdrawiającą moc minerałów, teozofia czy medytacja zen, można także zaobserwować tendencję do łączenia ze sobą wybranych elementów różnych tradycji religijnych, jednakże w skali ogólnospołecznej takie formy alternatywnej religijności nie znajdują większego oddźwięku, a na pewno nie są w stanie zrekomensować utraty znaczenia religijności instytucjonalnej. Religia niewidzialna nie jest w stanie zastąpić religii widzialnej, po-

¹¹ P. M. Zulehner, *Kehrt die Religion wieder?*, w: K. Baier, J. Sinkovits (Hg.), *Spiritualität und moderne Lebenswelt*, s. 12.

¹² J. Mariański, *Megatrendy religijne w społeczeństwach ponowoczesnych. Studium socjologiczne*, Toruń 2016, s. 264 nn.

nieważ wyniki badań wskazują na niekwestionowalną korelację między przyznawaniem się do religijności zinstytucjonalizowanej a autodeklaracją religijności indywidualnej¹³. Gert Pickel na podstawie badań przeprowadzonych w 2006 roku dotyczących różnych aspektów religijnej witalności krajów europejskich zwraca uwagę na wyraźną korelację między kolektywnymi sposobami zachowania związanymi z instytucjonalnymi formami religii a postawami religijnymi. Alternatywne formy religijności nie są w stanie zastąpić tradycyjnych chrześcijańskich wyobrażeń religijnych ani zrekompensować utraty ich społecznego wpływu. Przyznaje jednak, że niektóre nowe formy religijności subiektywnej lub duchowości mogą nie znaleźć odzwierciedlenia w badaniach ilościowych, na co może wskazywać silniej niż we wcześniejszych badaniach zaznaczające się współistnienie różnorodnych form wiary¹⁴.

Większość współczesnych badaczy życia religijnego w Niemczech i Szwajcarii jest jednak zdania, że modernizacja nie pociąga za sobą narastającego linearnie spadku znaczenia religii, lecz zmiany w jej obrębie wyrażające się w powstawaniu nowych struktur i form społecznych. Przekształcenia te trudno jest ująć w jakiś jednolity schemat i wskazać rządzące nimi prawidłowości, dlatego też bardziej niż teza sekularyzacji do wyjaśniania współczesnej sytuacji religii nadaje się paradygmat indywidualizacji.

Nowa duchowość jako zindywidualizowana religia

Choć zarówno teza sekularyzacji, jak i paradygmat indywidualizacji zmierzają do wyjaśnienia osłabienia więzi z Kościołami, to ten ostatni tłumaczy równocześnie wzmożone zainteresowanie formami religijności i duchowości pozakościelnej. Oprócz tego ujmuje przekształcenia w sferze religii w powiązaniu ze zmianami w innych sferach życia społecznego, podczas gdy teza sekularyzacji koncentruje uwagę badaczy głównie na skutkach procesu modernizacji dla sfery religii, która w ten sposób analizowana jest niejako odrębnie, bez powiązania z innymi obszarami rzeczywistości społecznej¹⁵. Zwolennicy tezy indywidualizacji upatrują w nowej duchowości wyraz subiektywizacji czy raczej prywatyzacji sfery religijnej. Uzasadnieniem potrzeby posługiwania się w badaniach pojęciem innym niż „religia” i „religijność” jest to, iż w wyniku procesu modernizacji

¹³ D. Pollack, *Przemiany religijne w Niemczech: modele i konteksty*, w: *Pomiędzy sekularyzacją i religijnym ożywieniem. Podobieństwa i różnice w przemianach religijnych w Polsce i w Niemczech*, red. E. Firlit i in., Kraków 2012, s. 87, 89.

¹⁴ G. Pickel, *Religie Niemiec, Polski i Europy w porównaniu*, w: *Pomiędzy sekularyzacją i religijnym ożywieniem*, s. 142; Ch. Glock, *Toward a Typology of Religious Orientation*, New York 1954.

¹⁵ M. Krüggeler, P. Voll, *Strukturelle Individualisierung - ein Leitfaden durchs Labyrinth der Empirie*, w: A. Dubach, R. J. Campiche (Hg.), *Jede(r) einSonderfall? Religion in der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung*, Zürich 1993, s. 18 nn.

organizacje religijne utraciły swój monopol na interpretację doświadczeń o charakterze niecodziennym, takich jak na przykład doświadczenie bliskości śmierci czy wizje¹⁶. Silna pozycja jednostki wobec instytucji sprawia, że subiektywny punkt widzenia dominuje nad instytucjonalnym, stąd też doświadczenia transcendencji mogą być interpretowane poza sferą wytyczoną przez religijne organizacje. Dlatego np. Bernt Schnettler opowiada się za używaniem określenia „doświadczenie transcendencji” zamiast „doświadczenia religijnego”¹⁷.

W tej perspektywie cechą charakterystyczną duchowości – w odróżnieniu od religijności – jest zmiana zasady legitymizującej: autorytet zewnętrzny, odgrywający zasadniczą rolę w sferze religijności, bazujący na obiektywnych strukturach takich jak święte pisma czy religijne organizacje, ustępuje autorytetowi wewnętrznemu jednostki kształtującej swoją indywidualną duchowość zgodnie z własnymi potrzebami, przekonaniami i preferencjami. Tradycja i trwałość, które były zasadami podtrzymującymi instytucjonalnie zdefiniowaną religijność, tracą na znaczeniu; ich miejsce wśród wysoko cenionych wartości zajmują elastyczność i otwartość na innowacje. Już na początku lat dziewięćdziesiątych Alfred Dubach zauważa, że w społeczeństwie szwajcarskim, mimo dominującej wciąż przynależności konfesyjnej, w kwestiach religijnych niemal każdy stanowi „przypadek szczególny”. Rozwój sfery religijnej w Szwajcarii zmierza więc od religijności „instytucjonalnie ustanowionej i określonej, kolektywnie zobowiązującej, wyznaniowo i kościelnie ustrukturuowanej do religijności indywidualizowanej, opartej na wolności decyzji, samorefleksyjnej i przybierającej różnorodne formy”¹⁸.

Badania jakościowe przeprowadzone w Niemczech w pierwszej dekadzie XXI wieku pozwoliły na stworzenie typu idealnego ponowoczesnej religijności. Jest to typ „duchowego wędrowca”¹⁹, przekonanego o swoim prawie do poszukiwań w sferze religijnej niezależnie od zasad stanowionych przez instytucje i tradycje religijne. Wyraża się to w wypróbowywaniu różnych ofert (obejmujących treści wierzeń, formy uwspólnotowie-

¹⁶ H. Knoblauch, I. Schmied, B. Schnettler, *Einleitung: Die wissenschaftliche Erforschung der Todesnäheerfahrung*, w: H. Knoblauch, H. G. Soeffner (Hg.), *Todesnähe. Interdisziplinäre Beiträge zu einem außergewöhnlichen Phänomen*, Konstanz 1999, s. 9-36.

¹⁷ B. Schnettler, *Doświadczenie transcendencji a popularna religia*, w: *Pomiędzy sekularyzacją i religijnymżywieniem*, dz. cyt., s. 455 nn.

¹⁸ A. Dubach, *Nachwort: ‚Es bewegt sich alles, Stillstand gibt es nicht‘*, w: A. Dubach, R. J. Campiche (Hg.), *Jede(r) ein Sonderfall?*, s. 313.

¹⁹ M. Engelbrecht, *Die Spiritualität der Wanderer*, w: Ch. Bochinger, M. Engelbrecht, W. Gebhardt, *Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion. Formen spiritueller Orientierung in der religiöser Gegenwartskultur*, Stuttgart 2009, s. 35 nn.

nia, wzory zachowań, praktyki kultowe) z szerokiego spektrum światopoglądów, religii i systemów filozoficznych (chrześcijańskich i niechrześcijańskich, pochodzących z kultury zachodniej i z kultur Wschodu). Poszukiwanie to nie jest interpretowane w kategoriach błędzenia jednostki, która nie umie odnaleźć własnej drogi i potrzebuje pomocy religijnych „specjalistów”, lecz upatruje się w nim świadomego dążenia do odnalezienia tego, co najlepiej odpowiada indywidualnym potrzebom duchowym. Duchowy wędrowiec nie zmierza do odnalezienia prawdy „jedynej”, lecz prawdy „własnej”; w tym celu może selektywnie korzystać z treści i praktyk różnych tradycji i instytucji.

Badacze nowej duchowości zwracają uwagę na to, że tak rozumiana duchowość nie musi wcale konieczności oznaczać wycofywania się z instytucjonalnej przynależności religijnej, lecz może być praktykowana również w jej obrębie. Decydująca jest tu bowiem nie tyle treść wyznawanych wierzeń, co raczej postawa autonomii w poszukiwaniu swojej duchowej drogi, dążenie do autentyzmu i odrzucanie dogmatów, które zdaniem jednostki nie służą jej duchowemu rozwojowi. Duchowość nie zawsze rozwija się odrębnie, jako sfera zupełnie odmienna od instytucjonalnej religijności; często stanowi po prostu zjawisko współistniejące. Należy do niej zaliczyć nie tylko nowe ruchy religijne, praktyki ezoteryczne w sferze prywatnej, ale także zjawiska możliwe do zaobserwowania w obrębie Kościołów i wspólnot chrześcijańskich. Luckmannowska „niewidzialna religia” rozwija się nie tylko obok „widzialnej”, ale także w jej obrębie, często w symbiozie z nią.

Badania nad nową duchowością – propozycje teoretyczne

Badanie ponowoczesnej religijności (duchowości) wymaga opracowania aparatury badawczej opartej w większym niż dotychczas stopniu na metodach jakościowych. Metody ilościowe pozwalają wprawdzie na ukazanie niektórych wymiarów współczesnej rzeczywistości religijnej, nie są jednak w stanie adekwatnie przedstawić nowych zjawisk z dziedziny duchowości oraz mechanizmów ich powstawania. Dlatego coraz częściej wskazuje się na konieczność analizowania zjawisk z dziedziny duchowości w oparciu o nowe założenia teoretyczne. W ciągu ostatnich lat w Niemczech szczególną popularnością cieszą się opracowania nawiązujące do teorii komunikacji, w której upatruje się możliwości stworzenia ogólnej teorii religii, umożliwiającej badanie bardzo szeroko pojętego pola religijnego.

Komunikacyjna perspektywa w socjologii religii, której prominentnymi przedstawicielami są Hubert Knoblauch i Bernt Schnettler, nawiązuje do założeń socjologii fenomenologicznej. W polu jej uwagi znajdują się procesy nadawania znaczeń kierujące

ludzkimi działaniami, a także sposoby, w jaki jednostki postrzegają sytuacje społeczne i interpretują je. Sfera religijna składa się nie tylko z subiektywnych sensów, lecz również z obiektywizowanych znaczeń. Na to, w jaki sposób jednostka doświadcza Transcendencji, jak ją postrzega i jaką rolę przypisuje jej w swoim życiu, wpływają językowe schematy klasyfikacyjne, jak również ikonografia i wyobrażenia religijne charakterystyczne dla określonej kultury²⁰. „To, co ludzie odbierają jako religijne, zależy w dużej mierze od tego, co uchodzi za religijne w danej kulturze. Środki komunikacji, jakie oferuje kultura, są zgodnie z tym założeniem konstytutywne dla rodzaju, treści i statusu subiektywnych doświadczeń. Nie musi to oczywiście oznaczać, że ludzie doświadczenia tylko takich przeżyć religijnych, które są możliwe do zakomunikowania. Jednakże religią (lub przedmiotem interpretacji w kategoriach religijnych) mogą stać się tylko takie doświadczenia, dla wyrażenia których istnieją formy językowe i wzory komunikacji”²¹.

Perspektywa komunikacyjna i opracowywane na jej podstawie nowe metody badań zjawisk z pogranicza religijności i duchowości mogą pozwolić na uwzględnienie pomijanych dotychczas na ogół form komunikacji odnoszących się do treści powiązanych z kwestiami celu i sensu ludzkiej egzystencji, ale odbiegających znacząco od tego, co do tej pory uznawane było za religijne. Mogą też pomóc rozpoznać sytuacje odwrotne, to znaczy takie, gdzie określone formy komunikacji przyjęło się określać jako religijne, chociaż z różnych przyczyn nie spełniają już one funkcji nośnika religijnych treści. Ukazują także procesy i mechanizmy prowadzące do tego, że w określonych warunkach subiektywnym doświadczeniom przypisuje się cechy religijne, w innych zaś te same doświadczenia interpretowane są w kontekście świeckim. Są w stanie również dostarczyć odpowiedzi na pytanie o to, jakie warunki musi spełniać komunikacja, żeby została zaklasyfikowana do obszaru religii (duchowości) i mogła pełnić funkcję orientacyjną oraz sensotwórczą w odniesieniu do jednostek i zbiorowości.

Na gruncie szwajcarskim na uwagę zasługuje oryginalna próba stworzenia nowej teorii umożliwiającej badanie zmodyfikowanego pod wpływem procesów modernizacyjnych pola religijnego. Teoria religijno-sekularnej konkurencji zakłada, że we wszystkich społeczeństwach istnieją kolektywni aktorzy (religijni oraz świeccy), którzy współzawodniczą ze sobą o różne rodzaje dóbr: o władzę, wpływy i autorytet w wymiarze ogólnospołecznym, o władzę odnoszącą się do określonych grup i środowisk, a także

²⁰ H. Knoblauch, *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt am Main 2009, s. 148.

²¹ H. Knoblauch, *Religionssoziologie*, Berlin – New York 1999, s. 198.

o zainteresowanie jednostek. Należą do nich organizacje, instytucje, wspólnoty, grupy zawodowe, partie polityczne, elity kulturalne, ale także państwo. Aby zapewnić sobie jak najlepszą pozycję w sytuacji konkurencji, stosują one różnego rodzaju strategie, takie jak rekrutacja, mobilizacja swoich członków do określonych działań, zawiązywanie koalicji, tworzenie społecznych dystansów, oferowanie dóbr materialnych i niematerialnych. Sytuacja każdego z aktorów zależy nie tylko od jego własnej aktywności, lecz również od czynników o charakterze zewnętrznym. Należą do nich: innowacje naukowo-techniczne, zmiany w sferze społeczno-politycznej, wydarzenia o zasięgu ponadlokalnym oraz czynniki społeczno-demograficzne. Taka sytuacja konkurencji i podejmowane w związku z nią działania prowadzą do różnego rodzaju zmian w polu religijnym, które mogą przybierać postać zróżnicowania, ale także powtórnego scalania; indywidualizacji, ale również kolektywizacji; sekularyzacji, ale też resakralizacji²². Zastosowanie omawianej teorii wyjaśnia po części współczesną sytuację społeczną religii i zmiany zmierzające do przekształcenia części jej obszaru w duchowość. Może stanowić wyjaśnienie odmiennej sytuacji religii i różnego stopnia rozwoju duchowości w poszczególnych krajach europejskich²³. Dlatego zastosowanie tej teorii jest możliwe tylko z uwzględnieniem określonego, konkretnego kontekstu historyczno-społecznego.

Uwagi końcowe

Analiza obrazu duchowości wyłaniającego się z analiz teoretycznych i badań empirycznych prowadzonych w ramach niemieckiej i szwajcarskiej socjologii religii, pozwala wskazać kilka jego cech charakterystycznych. Pojęcie duchowości funkcjonuje raczej jako oznaczenie nowych form religii (deficytowej, zindywidualizowanej lub popularnej), a nie pojęcie odrębne, wyraźnie odgraniczone od religii lub nawet jej przeciwstawiane. Jest to dość istotna różnica w porównaniu z socjologią brytyjską czy amerykańską, gdzie od dłuższego czasu można zaobserwować tendencję do wypierania pojęcia „religii” przez pojęcie „duchowości”, wyraźnie widoczną szczególnie w obszarze psychologii religii i nauk o zdrowiu. Wydaje się jednak, iż pojęcie duchowości w niemieckim obszarze językowym nie zyskało jeszcze statusu odrębnego, pełnoprawnego pojęcia naukowego. Jest ono relatywnie słabo zdefiniowane, a w dyskusji religijnosocjologicznej wskazuje się na niedostatecznie rozwiniętą aparaturę badawczą umożliwiającą rozpoznawanie zjawisk z tego zakresu, ich analizę i interpretację w kontekście ich społecznego oddziaływania.

²² J. Stolz i in., *Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft*, Zürich 2014, s. 13.

²³ Tamże, s. 210 nn.

W obszarze metodologii widoczny jest wyraźny zwrot w kierunku metodologii jakościowej. Podkreśla się, że ilościowe metody stosowane wciąż często w badaniach nad religią mogą wprawdzie okazać się pomocne, ale same w sobie nie odzwierciedlają jej aktualnego stanu i sytuacji społecznej, a ponadto nie są w stanie na bieżąco rejestrować zmian w polu religijnym i nie nadają się do opisu form społecznych dopiero powstających. Duży nacisk kładzie się na wyraźne odróżnienie religijności od kościelności. Duchowość jawi się jako subiektywna strona religijności, która oddzieliła się od jej strony „obiektywnej” uosabianej przez religijność zdefiniowaną instytucjonalnie. Ten rozdział nie musi być całkowity, nie jest więc rozpatrywany w kategoriach alternatywy. O nowej duchowości mówi się jednak tam, gdzie w przypadku niezgodności między wymiarem subiektywnym a obiektywnym przewagę zyskuje pierwszy z nich. Duchowość nie oznacza już, jak w tradycyjnej socjologii religii, wewnętrznego wymiaru religijności zinstytucjonalizowanej²⁴.

Charakterystyczną cechą badań nad duchowością w niemieckim obszarze językowym jest ich interdyscyplinarny charakter. Badania socjologiczne uzupełniane są analizami z dziedziny religioznawstwa, pedagogiki religii, teologii, psychologii i etnologii. Mają one z założenia prowadzić nie tylko do wyodrębnienia cech charakterystycznych ponowoczesnej religijności/duchowości, ale również określenia ich możliwego wpływu na Kościół chrześcijański a także rolę religii w nowoczesnym życiu społecznym. Religia chrześcijańska pozostaje wciąż punktem odniesienia dla badań nowych form życia religijnego. Badania socjologiczne na ogół w niewielkim tylko stopniu uwzględniają wyznania niechrześcijańskie, co może z czasem stać się mankamentem w obliczu współczesnej sytuacji politycznej i kulturowej Europy.

Podczas gdy pod koniec XX wieku widać było tendencję do przedstawiania ewolucji pola religijnego z makroperspektywy, głównie pod kątem jego deinstytucjonalizacji (Karl Gabriel, Franz-Xaver Kaufmann), to obecnie większość socjologów poświęca szczególną uwagę subiektywnemu wymiarowi religijności, który staje się bardziej istotny dla zrozumienia współczesnej sytuacji religii niż jej wymiar obiektywny, wyrażający się w stopniu realizacji wymogów instytucjonalnych. W wielu analizach podkreśla się potrzebę łączenia obu tych perspektyw, ale również związane z tym trudności. Ich przezwyciężenie jest wyzwaniem, któremu będą musieli stawić czoła wszyscy badacze współczesnych zjawisk religijnych.

²⁴ A. Wójtowicz, *Współczesna socjologia religii. Założenia, idee, programy*, Tyczyn 2004, s. 199 nn.

Bibliografia

- Baier K., *Unterwegs zu einem anthropologischen Begriff der Spiritualität*, w: K. Baier, J. Sinkovits (Hg.), *Spiritualität und moderne Lebenswelt*, Berlin 2006.
- Benthaus-Apel F., 'Spiritualität' - eine moderne Form religiösen Bekenkens?, w: T. K. Kuhn (Hg.), *Bekennen- Bekenntnis – Bekenntnisse. Interdisziplinäre Zugänge*, Leipzig 2014.
- Bertelsmann-Stiftung, *Religionsmonitor: Religiosität im internationalen Vergleich*, opr. G. Pickel, Gütersloh 2013.
- Dalferth I., *Was Gott ist, bestimme ich!*. *Theologie im Zeitalter der 'Cafeteria-Religion'*, w: „Theologische Literaturzeitung“ 1996, nr 121.
- Dubach A., Nachwort: *„Es bewegt sich alles, Stillstand gibt es nicht“*, w: A. Dubach, R. J. Campiche (Hg.), *Jede(r) ein Sonderfall?*.
- Engelbrecht M., *Die Spiritualität der Wanderer*, w: Ch. Bochinger, M. Engelbrecht, W. Gebhardt, *Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion. Formen spiritueller Orientierung in der religiöser Gegenwartskultur*, Stuttgart 2009.
- Fürlinger E., *Interreligiöse Spiritualität*, w: K. Baier, J. Sinkovits (Hg.), *Spiritualität und moderne Lebenswelt*.
- Glock Ch., *Toward a Typology of Religious Orientation*, New York 1954.
- Höhn H.-J., *Gegen-Mythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart*, Freiburg 1994.
- Höhn H.-J., *Postsäkular: Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, Paderborn 2007.
- Knoblauch H., *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt am Main 2009.
- Knoblauch H., *Religionssoziologie*, Berlin – New York 1999.
- Knoblauch H., Schmied I., Schnettler B., *Einleitung: Die wissenschaftliche Erforschung der Todesnäheerfahrung*, w: H. Knoblauch, H. G. Soeffner (Hg.), *Todesnähe. Interdisziplinäre Beiträge zu einem außergewöhnlichen Phänomen*, Konstanz 1999.
- Körtner U. H. J., *Geist und Ungeist heutiger Spiritualität. Die neureligiöse Unübersichtlichkeit*, w: „Lernort Gemeinde“ 1999, nr 17-4.
- Krüggeler M., Voll P., *Strukturelle Individualisierung - ein Leitfaden durchs Labyrinth der Empirie*, w: A. Dubach, R. J. Campiche (Hg.), *Jede(r) einSonderfall? Religion in der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung*, Zürich 1993, s. 17-49.
- Küenzlen G., *Die Wiederkehr der Religion. Lage und Schicksal in der sekulären Moderne*, München 2003.

- Mariański J., *Megatrendy religijne w społeczeństwach ponowoczesnych. Studium socjologiczne*, Toruń 2016.
- Pickel G., *Religie Niemiec, Polski i Europy w porównaniu*, w: *Pomiędzy sekularyzacją i religijnymżywieniem. Podobieństwa i różnice w przemianach religijnych w Polsce i w Niemczech*, red. E. Firlit i in., Kraków 2012.
- Pollack D., *Przemiany religijne w Niemczech: modele i konteksty*, w: *Pomiędzy sekularyzacją i religijnymżywieniem. Podobieństwa i różnice w przemianach religijnych w Polsce i w Niemczech*, red. E. Firlit i in., Kraków 2012.
- Schneiders S. M., *Spirituality in the Academy*, w: "Theological Studies" 1989, nr 50.
- Schnettler B., *Doświadczenie transcendencji a popularna religia*, w: *Pomiędzy sekularyzacją i religijnymżywieniem. Podobieństwa i różnice w przemianach religijnych w Polsce i w Niemczech*, red. E. Firlit i in., Kraków 2012.
- Stolz J. i in., *Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft*, Zürich 2014.
- Streib H., Keller B., *Was bedeutet Spiritualität? Befunde, Analysen und Fallstudien aus Deutschland*, Göttingen 2015.
- Wójtowicz A., *Współczesna socjologia religii. Założenia, idee, programy*, Tyczyn 2004.
- Zulehner P. M., *Kehrt die Religion wieder?*, w: K. Baier, J. Sinkovits (Hg.), *Spiritualität und moderne Lebenswelt*, s. 7-19.

Jarema Drozdowicz

Uniwersytet Adama Mickiewicza

RÓŻNICA KULTUROWA JAKO KATEGORIA OPERACYJNA W ANTROPOLOGII RELIGII

Zróznicowanie kulturowe stanowi problem badawczy podejmowany przez wiele dyscyplin naukowych, jednakże najbardziej znaczącą z nich jest w tym przypadku antropologia kulturowa. Różnica kulturowa, rozpatrywana w jej obrębie jako kategoria operacyjna, musi być jednak ujęta w odniesieniu do co najmniej dwóch typów rozumienia tego problemu. Pierwszy z nich związany jest z tradycją uniwersalistyczną reprezentowaną m.in. przez filozofię Oświecenia. Drugi zaś, znacznie bardziej obecnie widoczny we współczesnych dyskursach naukowych, charakteryzuje się podniesieniem problemu różnorodności ludzkiego doświadczenia kultury. Oba podejścia możemy odnaleźć także w przypadku badań nad sferą religii. Temat ten jest dziś bardziej aktualny niż kiedykolwiek ze względu na zmianę jaka nastąpiła w kontekście geopolitycznym w ostatnich latach. Stąd też, wiele mniejszości etnicznych postrzegane jest obecnie jako różniące się od głównego wzoru kulturowego a przez to też niezdolne do integracji ze względu na cechującą je charakterystykę religijną. W celu zrozumienia zatem tego fenomenu zmuszeni jesteśmy zdefiniować różnicę kulturową bardziej w kategoriach operacyjnych.

Cultural difference as an operational category in anthropology of religion

Cultural diversity is being investigated by many scientific disciplines, however the most significant of them all seems to be in this case cultural anthropology. Cultural difference considered as a operational category in the anthropological research is however bound by at least two types of understanding this issue. First one, is related to the universalistic tradition of the philosophy of Enlightenment. The other, much more present today in the scientific discourse, is characterized by highlight the diversity of human experience of culture. Both approaches might be found also in relation to the issue of religion and belief. This topic is nowadays more relevant than ever due to the change in the geopolitical context which occurred several years ago. Thus, many ethnic minorities are being consid-

ered as different to the main cultural pattern and therefore also unable to integrate because of their religious characteristics. In order to understand this phenomenon we have to define cultural difference in more operational terms.

Mówiąc o zróżnicowaniu kulturowym świata niezmiennie poruszamy się w obszarze problemowym charakterystycznym dla myślenia w kategoriach antropologicznych. Czynimy to być może często nie zawsze świadomie, aczkolwiek z niezmienną determinacją staramy się określić charakter ludzkiego doświadczania uczestnictwa w kulturze i wszelkich tego fenomenu konsekwencji. Poprzez odwołanie się do tradycji teoretycznych i języka antropologii określamy zazwyczaj sytuację zderzenia się naszego kulturowo określonego światopoglądu z odmiennością definiowaną na różne, aczkolwiek zawsze również oscylujące wokół pojęcia kultury, sposoby. Tym samym, bezpośredni kontakt kulturowy, przepływ treści semantycznych i wzorów ludzkiego działania, subtelny synkretizm kulturowy, bardziej widoczna dyfuzja, jak i otwarta wymiana materialnych artefaktów kulturowych przyczyniają się do wypracowania narracji i narzędzi ułożonych blisko perspektywy antropologicznej. Ufundowanie przedmiotu studiów antropologii kultury jako dyscypliny naukowej na kategorii różnicy wydaje się być z historycznego punktu widzenia znacząco bardziej zasadne aniżeli upatrywanie jej genezy i specyfiki w badaniu kulturowych uniwersaliów i ogólnoludzkiej natury. Jakkolwiek jednak oba przedmioty stanowią integralną część antropologicznego sztafazu, to mówienie o różnicy i zróżnicowaniu nacechowało język antropologiczny przemożnym przekonaniem o konieczności udzielenia choć po części satysfakcjonującej odpowiedzi na wyrażone dobitnie przez Alana Touraine'a pytanie - co tak właściwie myślą inni?¹

Starając się nadać powyższemu pytaniu znaczenie metodologiczne zmuszeni jesteśmy zastosować określone kategorie operacyjne pozwalające w dalszej kolejności na przeprowadzenie tak analizy procesów prowadzących do wytworzenia obcych ontologii, jak i odmiennego epistemologicznego instrumentarium. Zwolennicy radykalnego postmodernizmu antropologicznego i relatywizmu kulturowego pokroju Vincenta Crapanzano odrzucają w dużym stopniu taką możliwość². Niemożliwą do osiągnięcia jest bowiem ostateczna i całkowita transgresja naszych światopoglądów poza ustalone w drodze enkul-

¹ A. Touraine, *Myśleć inaczej*, Warszawa 2007, s. 223.

² Patrz: V. Crapanzano, *Kryzys postmodernistyczny: dyskurs, parodia, pamięć*, [w:] .M. Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, Warszawa 1999.

turacji ramy poznania i autentyczne przejęcie spojrzenia kulturowego Innego. Z drugiej strony jednak postmoderniści antropologiczni dając nam okazję aby pozostać i zamknąć się w naszych wygodnych etnocentrycznych mikrokosmosach sprawiają też, że w dalszej perspektywie odsunięta zostaje od nas świadomość sytuacyjna, w której dynamizm życia społecznego i wreszcie też sama zmiana kulturowa jest zjawiskiem znacznie częstszym i powszechniejszym aniżeli statyczna izolacja i nienaruszona jednolitość wzorów zachowań. Ten zaś obraz rzeczywistości kulturowej, odnoszony m.in. dziś do kategorii państwa narodowego, podlega erozji i głębokim przemianom. Wynikają one z szeregu różnorodnych czynników (zmiany populacyjne, migracje, globalizacja ekonomiczna itp.) prowadząc nieuchronnie do momentu, w którym niezbędne staje się przededefiniowanie ustalonych niegdyś kategorii i paradygmatów kulturowych. Stąd też dynamika kulturowa jako przedmiot badań pozostaje dla antropologii jednym z podstawowych obszarów jej zainteresowań a fakt ten nie dziwi zbytnio zważywszy, że zainteresowanie to współdzieli ona z innymi dyscyplinami w polu nauk społecznych. Jednakże tym, co może budzić pewne zaintrygowanie antropologiczną specyfiką w tej materii jest charakterystyczne dla niej skupienie wzmożonej uwagi na procesie oddolnego tworzenia nowych jakościowo fenomenów, *ergo* - procesie kreacji kulturowej. Ich naukowa deskrypcja dokonywana przy użyciu etnograficznego warsztatu i metod pozwala na pewną systematyzację dobrze już znanych problemów badawczych, jak i konceptualizację nowych i dopiero się wyłaniających. Kroki metodologiczne podejmowane przez uczonych i zmierzające w stronę nadania tym nowym zjawiskom określonych ram poznawczych wychodzą jednak niezmiennie ze wspólnego im punktu, a więc pojęcia kultury. Jest ono w tradycji antropologicznej i naukach społecznych rozumiane najczęściej na dwa podstawowe sposoby. Pierwszy z nich swoje umocowanie lokuje głównie w tradycji post-oświeceniowej i operuje perspektywą uniwersalistyczną. Drugi natomiast, we współczesnej myśli antropologicznej znacznie częściej podzielany, wskazuje na aspekt różnicujący kultury. Przyglądając się zatem poszczególnym polom szczegółowym badań antropologicznych, jak np. religia i wierzenia, zmuszeni jesteśmy nie tylko przybliżyć obie z wymienionych perspektyw, lecz także wskazać na ich społeczne efekty w postaci wyłaniania się określonych wzorów interakcji widocznych we współczesnych społeczeństwach zachodnich.

Mówiąc o tradycji uniwersalistycznej nie możemy jednak zredukować tego spojrzenia wyłącznie do oświeceniowego pragnienia wypracowania jednolitej idei natury człowieka. Ważnym jest aby przywoływać także te nurty myśli humanistycznej, które

funkcjonowały poza szeroko pojętym Oświeceniem a niosły ze sobą podobny mu imperatyw wspólnoty ludzkiego ducha. W szczególności dla antropologii kulturowej tradycja ta odbija się wyraźnym echem w obszarze niemieckojęzycznym. Wynika to m.in. z żywego nadal na tym obszarze uprawiania nauki wpływowi filozofii romantycznej warunkującej rozumienie kultury w terminach bytu transcendentnego i w gruncie rzeczy w swej esencji niezmiennego w toku procesu historycznego. Poczynając od prac Johanna Gottfrieda von Herdera, poprzez humanizm Alexandra von Humboldta a kończąc na filozofii historii Martina Heideggera kulturę traktuje się w omawianej optyce jako coś, co formowane jest wprawdzie niezależnie w partykularnych warunkach istnienia, lecz jednakowo obecne stale jako warunek trwania we wszystkich ludzkich społecznościach. Przyglądając się zatem przykładowo pracom Herdera możemy dojść do wniosku, iż filozofia romantyczna nie była w całkowitą ontologiczną opozycją dla francuskiego lub włoskiego Oświecenia, lecz w wielu punktach jej apologeti reprezentowali podobne poglądy. Szczególnie w kwestiach związanych z kulturą oba kierunki wykazywały zbieżne zainteresowanie wspólnym wszystkim ludziom właściwościami warunkującym ich partykularne formy kulturowego przywiązania do terytorium, wartości lub symboli. Herdera rozumienie różnorodności kulturowej osadzone zostaje w kontekście upowszechniania się na początku XIX w. myśli Immanuela Kanta i jego poglądu mówiącego o istnieniu ostatecznego celu, do którego zmierza ludzki rozum.

Reprezentuje on sam jednak stanowisko nieco odmienne aniżeli Kant. Mówi mianowicie, iż natura ludzka podlega nieustannemu rozwojowi, także w sensie opisywanym przez wczesną genetykę i nieśmiało jeszcze próby przemycenia ogólnych twierdzeń teorii ewolucji. Przykładem tego procesu może być język i jego postępująca komplikacja wpływająca jednak nie z trudnego do wyjaśnienia dla ówczesnych badaczy źródła jakim jest ludzki geniusz twórczy, ale z powolnego wyłaniania się mowy ze zwierzęcych form komunikacji³. Stadia i etapy tego rozwoju są jednak dowodami na istnienie określonych i właściwych im samym charakterystyk danej wspólnoty. Cechy te są w gruncie rzeczy nieprzetłumaczalne na język postępu, co stawia tego uczonego w znaczącej opozycji do myśli Oświecenia sugerującej coś zgoła odwrotnego. Odmienność stylów życia ludów i zbiorowości ludzkich są dla Herdera jasnym dowodem na obecność i wpływ nie tyleż czynników takich jak środowisko (choć te także uwzględnia on w swych rozważaniach), lecz wytworzenia przez te ludy odmiennych i właściwych im tradycji. W tym sensie

³ J. G. von Herder, *Wybór pism*, Wrocław 1987, s. 80.

„wszędzie na ziemi jest ród ludzki tylko jednym i tym samym rodzajem”⁴, ale też „każda organizacja zawiera w swej istocie połączenie różnorodnych sił, które wzajemnie się ograniczają, by w tym ograniczeniu osiągnąć maksimum tego, co trwale pozostanie”⁵. Wynik owego nieustannego wewnętrznego zmagania się sił w obrębie danej zbiorowości czyni wprawdzie niektóre wspólnoty znacznie bardziej odpornymi na kryzys lub zjawisko anonii, lecz każda z nich jest też godna refleksyjnego rozpoznania i opisu. Teza ta czyni z Herdera nie tylko jednego z pierwszych relatywistów, ale też poprzez uwzględnienie specyfiki czasu mi miejsca jego wypowiedzi prekursora ruchów nacjonalistycznych odwołujących się do takiego właśnie drżającego we wszystkich narodach ducha⁶.

Innym, nie pozostającym w ścisłym ideowym związku z oświeceniowym uniwersalizmem, nurtem myśli stosującym niemniej uniwersalistyczne rozumienie kultury był strukturalizm w swej klasycznej postaci. W podstawowej perspektywie strukturalistycznej różnorodność kulturowa ogranicza się zatem bardziej do permutacji formy, aniżeli wpływa na głęboką zmianę istoty stylu życia lub światopoglądu. Językowe uwarunkowanie wszelkich ludzkich czynności i empirycznych ich efektów jest zdaniem chociażby samego fundatora tego nurtu w obszarze antropologii - Claude’a Lévi-Straussa, kluczowe dla zrozumienia funkcjonowania kultury w sensie ogólnym. Pole językowe tożsame jest bowiem pod względem mechanizmu strukturalnego z polem kultury, co wyraźnie przez Lévi-Straussa podkreślone zostało w jego *Elementarnych strukturach pokrewieństwa* i cyklu *Les mythologiques*⁷. W efekcie istnienia nierozzerwalnego związku języka i kultury zyskujemy przekonanie o zasadności naszych (nadal etnocentrycznych) sądów i ocen innych grup i jednostek, a w konsekwencji użycia języka jako głównego narzędzia opisu rzeczywistości. Argument ten odnajdujemy nie tylko zresztą w strukturalizmie, ale chociażby paradoksalnie też w klasycznej już teorii relatywistycznej autorstwa Edwarda Sapira i Benjamina Lee Whorfa. Zgodnie z nią pojęcia opisujące dane zjawisko nie tylko mogą radykalnie różnić się między sobą, ale też mogą wpływać na diametralnie odmienne postrzeganie tych samych aspektów rzeczywistości. Nadaje to strukturalnemu oglądowi kultury i problemu jej różnorodności poniekąd wymiar tekstualny. Oczywiście traktowanie kultury jako tekstu, spopularyzowane na gruncie antropologii nieco później m.in. przez Clifford-

⁴ J. G. von Herder, *Myśli o filozofii dziejów*, t. 1, Warszawa 1962, s. 285.

⁵ Herder Johann Gottfried, *Myśli o filozofii dziejów*, t. 2, Warszawa 1962, s. 291.

⁶ Mam tu na myśli niezaprzeczalny wpływ myśli Herdera na ruch volkistowski powstały w Niemczech pod koniec XIX w.

⁷ W tym względzie Lévi-Strauss przejął, jak powszechnie wiadomo, sporą część założeń z językoznawstwa strukturalnego praskiej szkoły fonologicznej.

da Geertza, sugerować może, że jest ona oraz fakt jej globalnej dywersyfikacji, czymś stałym, skończonym lub teleologicznie zmierzającym do epilogu przedstawianej opowieści. Jak powiada jednak Claude Lévi-Strauss w drugim tomie *Antropologii strukturalnej*: „(...) pojęcia różnorodności kultur ludzkich nie można postrzegać w sposób statyczny. Nie jest to różnorodność biernego wyliczania czy lakonicznego katalogu”⁸.

Stosując zatem zabieg dokonany także przez Zygmunta Baumana w jego *Kulturze jako praxis* musimy zwrócić się teraz w stronę drugiego rodzaju perspektywy w badaniu kultury, tj. spojrzeniu różnicującemu. Ten charakterystyczny dla współczesnych prądów intelektualnych model poznania opiera się zasadniczo na przekonaniu mówiącym o istnieniu apriorycznego zróżnicowania nie wymagającego głębszego wyjaśnienia w sensie empirycznym⁹. Zasadnicza próba eksplanacji różnicy następuje dopiero na etapie jej społecznej artykulacji. To wtedy bowiem ujawnia się kluczowa sieć relacji strukturalnych, wiążąca dany fenomen z innymi polami kulturowej aktywności, jak i odmiennymi domenami życia, np. polityką lub ekonomią. Konstrukttywizm społeczny, reprezentujący taki właśnie pogląd, stanowi oczywiście zespół teorii o szerokim zasięgu. Niemniej kluczowym momentem intelektualnym, który odcisnął swoje piętno na myśli antropologicznej w tym kontekście było pojawienie się filozofii ponowoczesnej w jej różnych odmianach. Antropologiczne myślenie o kulturze wyraża dziś przekonanie mówiące o konieczności pogodzenia się z faktem heterogenicznej natury rzeczywistości kulturowej, jak również wynikającej z tego faktu niemożności jej poznania w sposób całościowy i jednolity. W dużej mierze zasługi w tym stanie rzeczy przypisać należy postmodernistycznemu zwrotowi jaki dotknął antropologię kulturową równolegle z podobnymi procesami transformacyjnymi zachodzącymi w innych obszarach nauki mającymi miejsce od końca lat 1970-tych XX w. Przyglądając się antropologii postmodernistycznej z punktu widzenia osadzenia tej formacji w szerszej perspektywie kontestującej ideowe podstawy oraz empiryczne konsekwencje nowoczesności stwierdzić musimy, iż prąd ten jednoznacznie przyczynił się do widocznej dziś partykularyzacji definicji kultury i w efekcie jej związania z tym, co uwarunkowane jest czynnikami subiektywnymi.

Przesunięcie punktu ciężkości w debatach społecznych w stronę wewnętrznych i jednostkowych ludzkich światów sprawiło, że dyscyplina ta, niegdyś poszukująca uniwersalnej wykładni natury człowieka odzegnała się od tego zamiaru i poświęciła swoją energię innemu celowi. Stał się nim krytyczny osąd ram antropologicznego poznania

⁸ C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna II*, Warszawa 2001, s. 353.

⁹ Z. Bauman, *Kultura jako praxis*, Warszawa 2012, s. 115.

i kontekstów, w których wiedza antropologiczna jest wytwarzana i dystrybuowana. Taka gruntowna zmiana podejścia wobec głównego przedmiotu badań pociągnęła za sobą inne przeniesienia, w tym zachwiane specyficznego antropologicznego stylu opisu kulturowego. W świetle powyższego stwierdzenia to, co Clifford Geertz nazwał «zmęceniem gatunków» jest z jednej strony wyrazem upowszechniającego się ujęcia interdyscyplinarnego, z drugiej zaś efektem poszerzonego zainteresowania tematyką kulturową, o której wspominałem na początku niniejszego rozdziału. Oba czynniki ufundowały podważenie czołowych paradygmatów antropologicznych, a dalej także tych w obszarze pokrewnych nauk społecznych. Kryzys autorytetu antropologicznego, zanikający przedmiot tradycyjnych etnograficznych monografii oraz wyraźna zmiana pokoleniowa w środowiskach uczonych wpłynęły na naruszenie podstaw metodologicznych i teoretycznych nakazujących traktować kulturę jako modyfikowany lokalnie, aczkolwiek nadal uniwersalny wzór istnienia.

W przypadku naukowych dociekań nad sferą wierzeniową widzimy obecnie podobne zjawisko. Jak zauważa Fiona Bowie «kiedy rozpatrujemy różne definicje religii, musimy pamiętać, że konstruujemy kategorię (...) opartą na europejskich językach i kulturach, a tym samym, że termin ten niekoniecznie ma odpowiedniki w innych częściach świata»¹⁰. Religia i inne formy ludzkich odpowiedzi na pytania absolutne są zatem zdaniem części uczonych nadal osadzone w eurocentrycznym słowniku pojęć, których moc deskryptywna jest zredukowana do określonego kontekstu kulturowego. Transgresja tego stanu wydaje się być zdaniem co najmniej utrudnionym z trzech powodów. Po pierwsze, każda z form opisu rzeczywistości wychodzi z założenia o swej prawomocności. Przekłada się to na poczucie niejako dziejowej misji nadania istniejącej epistemologii właściwego kierunku, gdyż w danym momencie dostępne nam naukowe narzędzia poznania rzeczywistości są ograniczone i niewydolne. Ten rodzaj postawy odnajdujemy we wczesnym strukturalnym zachłyśnięciu się językoznawczym instrumentarium praskiej szkoły fonologicznej. Po drugie, starając się dokonać rekonstrukcji kulturowo zdefiniowanych światopoglądów (a religijność niewątpliwie jest nim) zderzamy się z hermeneutycznym problemem możliwie jak najbardziej wiernego oddania cudzych perspektyw patrzenia na świat. Jakkolwiek problem wiarygodności badań społecznych z perspektywy emic lub etic nie jest nowy, to jednak w znaczeniu antropologicznym staje się kluczowy dla możliwości dokonania etnograficznego opisu obcych społeczności i sensu ich wierzeń. Po trzecie wreszcie, musimy zachować niezmiennie świadomość, iż deskryptywna moc antropologii

¹⁰ F. Bowie, *Antropologia religii. Wprowadzenie*, Kraków 2008, s. 21.

stanowi także o jej kulturotwórczym efekcie w obrębie przedmiotu zainteresowania. Przez ten ostatni argument rozumieć możemy charakterystyczne dla nurtu tekstualnego przywiązanie do miejsca i roli stylu antropologicznego pisarstwa w kreowaniu obrazu terenu badawczego a dalszej konsekwencji również badanego podmiotu. Wszystkie z trzech wymienionych problemów metodologicznych lokują się, jak możemy dostrzec, w obszarze charakterystycznym dla większości nauk społecznych, lecz to w swym wariacie antropologicznym nabierają one kardynalnego znaczenia dla możliwości translacji praktyk kulturowych cechujących transkulturowe zjawisko religijności.

Antropologia religii jako dyscyplina szczegółowa z konieczności zmuszona jest stosować narzędzia pojęciowe odpowiadające na powyższe pytanie o możliwość oddania sensu wierzeń społeczności, w której badacz dokonuje swoich obserwacji sfinalizowanych najczęściej etnograficzną monografią. Czyni to też niezmiennie w ramach ustalonych paradygmatów filozofii kultury, które określają zarówno styl monograficznej wypowiedzi, jak i jej podstawowe założenia teoretyczne. Jakkolwiek jednak powyższe pytanie nastrocza pewnych trudności natury porządkującej pozostaje ono nadal żywe w wymiarze operacyjnym. Zastosowanie operacyjne kategorii różnicy kulturowej w badaniach antropologicznych opierać może się na dwóch zasadniczych formułach. Każda z nich wypływa z określonego paradygmatycznie rozumienia wyjściowego pojęcia kultury oraz tego, jak kultura działa w sensie empirycznym. Zarysowane przeze mnie wcześniej uniwersalistyczne i różnicujące definicje kultury odpowiadają w dużym stopniu wspomnianym dwóm formułom, jak też je opisują w sensie specyficznych i typowych dla nich etnograficznych narracji. W każdej z nich różnica znajduje inną modalność i rodzi odmienne konsekwencje. W obu jednak wyraża potrzebę zinternalizowania zderzenia (czy to jednostkowego czy też zbiorowego) z tym, co zewnętrzne i wpisujące się w inność zdefiniowaną jako nie tyleż przeciwieństwo swojskości i zdomowienia, ale jako wszystko, co wykracza poza unormowane kulturą podmiotu sfery rzeczywistości. Rzeczywistości dodajmy, empirycznie dostrzegalnej i doświadczanej w sytuacji kontaktu kulturowego oraz stanu zróżnicowania określanego dziś często mianem wielokulturowości.

W przypadku posługiwania się spojrzeniem uniwersalistycznym różnica jawi się jako fenomen powierzchniowy, skrywający za zasłoną odmienności obyczaju, wierzeń i symboli znajome oblicze. Jest nim gatunkowa własność wszystkich ludzkich społeczności do tworzenia za pomocą kultury zbliżonych rozwiązań, aczkolwiek w swej partykularnej formie jawiących się jako nieprzystawalne i szokujące. Ten rodzaj logiki cechował

na równi oświeceniowych encyklopedystów, jak i strukturalnych analityków. Dziś zaś dostrzec można zbliżoną fascynację także wśród adwokatów idei transhumanizmu. Z drugiej strony, perspektywa różnicująca określa kategorię różnicy jako cechę dystynktywną dla kulturowego trwania człowieka i jednocześnie sugeruje jej niezbywalność w procesie interkulturowej komunikacji. Częsta naturalizacja źródeł różnicy jest typowym zabiegiem skrajnego relatywizmu stanowiącego dla spojrzenia różnicującego, które w tym sensie nabiera znamion redukcjonizmu. Widoczna w niektórych wariantach idei multikulturalizmu esencjonalizacja różnic wypływających z kultur etnicznych przenosi zaś tor dyskusji z debaty akademickiej w stronę ideologizacji i upolitycznienia kwestii różnorodności kulturowej. Pozostając niemniej w sferze naukowych dociekań nad istotą zróżnicowania ludzkich społeczności musimy mieć na względzie fakt, iż różnica kulturowa jako kategoria operacyjna pozostaje obecna w głównym nurcie debaty toczzonej nie tylko w polu antropologii, lecz również innych nauk społecznych. Jej aplikacja w etnograficznej empirii nie musi jednak posiadać jednoznacznego kształtu i może prowadzić do zróżnicowania stanowisk skupionych wokół centralnego problemu kultury.

Poszerzenie kontekstu pragmatycznego użycia zoperacjonalizowanej kategorii różnicy w sferę ideologiczną, w tym przypadku odnoszącą się do idei multikulturalizmu, jest zjawiskiem charakterystycznym dla współczesnych dyskursów publicznych w wielu krajach zachodnich. Kategoria różnicy podlega w ich obrębie w ostatnich latach widocznemu wyostreniu politycznemu, które wynosi na plan pierwszy przede wszystkim aspekt religijny. Jest to fenomen o tyleż znaczący, iż jego konsekwencje dotyczą obecnie nie tylko relacji interreligijnych, ale bardziej odnoszą się do międzykulturowego dialogu pomiędzy judeochrześcijańskim światem zachodnim a muzułmanami. Odmienność definiowana na tej płaszczyźnie budzi obecnie liczne kontrowersje i rodzi zjawiska społeczne takie jak m.in. postawy ksenofobiczne, te zaś dają impuls dla odradzających się ruchów skrajnie prawicowych. Synergia zachodząca pomiędzy polami kultury, religii i polityki uwidacznia się poprzez uwypuklenie we współczesnym dyskursie multikulturalistycznym roli jaką pojmowanie różnicy odgrywa w potencjalnym zachwianiu wspomnianego dialogu i skierowanie dyskusji na temat odmienności wyznaniowej. Przenosi je nierzadko też w stronę pojęcia wojen kulturowych i koncepcji zderzenia cywilizacji. Implikuje taka sytuacja upowszechnienie się przekonania, że porozumienie pomiędzy danymi grupami różniącymi się pod względem obyczaju, stylu życia i wyznawanych wartości jest przedsięwzięciem skazanym na porażkę a wszelkie działania integracyjne względem mniejszości

są jałowe i bezowocne. W przypadku terminu wojen kulturowych warto przypomnieć, że jego użycie w wymiarze dyskursywnym wiąże się z myśleniem w kategoriach fundamentalistycznych¹¹. Podobnie jak upowszechniona przez Samuela Huntingtona metafora zderzenia cywilizacji, termin „wojna kulturowa” jest symbolicznym narzędziem mającym w zamierzeniu swych użytkowników nadać sens postępującej dywersyfikacji poglądów i ludzkiego doświadczenia poprzez polaryzację i kontrast odmiennych wartości i znaczeń. O ile jego geneza dotyczy politycznych sporów lat 1960-tych, to dziś określa on konflikt pomiędzy światem zachodnim a tymi społeczeństwami, które stawiane są wobec Zachodu w kulturowej opozycji. Tym samym religijny wydźwięk odmienności przybyszy podkreślany przez krytyków idei i polityki multikulturalizmu jest elementem składającym się na szerszy obraz rzekomych zmagających, których stawką staje się zachodni wzorzec tożsamości. Odpowiadając zatem z punktu widzenia religijnego na postawione przez Huntingtona pytanie „kim jesteśmy” amerykańscy zwolennicy utrzymania kulturowej homogenizacji utrzymują, że „w historii Zachodu religia i nacjonalizm szły w parze”¹².

Przyglądając się temu zestawieniu z perspektywy antropologicznej zwrócić uwagę należy na zawierający się w tej wypowiedzi związek pomiędzy etniczną przynależnością a religijnością. Oba porządki, jakkolwiek względem siebie rozdzielne, traktowane są tu łącznie jako element istotny dla narodowej tożsamości, co w przypadku społeczeństwa amerykańskiego jest kardynalne dla zrozumienia zjawisk takich jak fenomen tzw. „religii obywatelskiej”¹³. To manifestujące się poprzez zrytualizowaną praktykę społeczną i instytucje państwowe przywiązanie do amerykańskiego stylu życia pokazuje jednak, że przemieszczenie domen życia społecznego może także prowadzić do wykształcenia postaw i idei sprzecznych z tamtejszym rozumieniem wartości pluralizmu kulturowego. Nie tylko huntingtonowska krytyka multikulturalizmu, ale też realizowane w odniesieniu do amerykańskiego modelu sukcesu analizy autorstwa Amy Chua i Jaya Rubenfelda wpisują się w ten trend. Chua i Rubenfeld lansują bowiem w swej kontrowersyjnej pracy *The Triple Package* założenie mówiące, że pewne grupy amerykańskiego społeczeństwa skazane są w procesie awansu społecznego na porażkę¹⁴. Ich los nie jest jednak wynikiem oddziaływania skomplikowanych czynników ekonomicznych czy społecznie regulowanych

¹¹ W. Burszta, *Kotwice pewności. Wojny kulturowe z popnacjonalizmem w tle*, Warszawa 2013, s. 145.

¹² S. Huntington, *Kim jesteśmy? Wyzwania dla amerykańskiej tożsamości narodowej*, Kraków 2007, s. 324.

¹³ Ibidem, s. 99.

¹⁴ Patrz: A. Chua, J. Rubenfeld, *The Triple Package. How Three Unlikely Traits Explain the Rise and Fall of Cultural Groups in America*, New York 2014.

mechanizmów stratyfikacji, lecz wynikającej z ich etnicznej kultury nieprzystawalności względem wzoru, dzięki któremu możemy w Ameryce odnieść realny sukces. Obaj autorzy dostarczają odpowiedzi na pytanie co ich zdaniem jest sprawdzoną formułą sukcesu w społeczeństwie amerykańskim (sukcesu dodajmy rozumianego głównie w wymiarze materialnym). Jest to tytułowy pakiet trzech właściwości współdzielonych przez przedstawicieli tych grup w Stanach Zjednoczonych, które wykazują największe efekty w tej mierze a mianowicie: 1) kompleks wyższości, 2) poczucie niepewności oraz 3) kontrola impulsywna, gdzie ta ostatnio pojmowana jest jako zdolność do samoograniczenia uleganiu pokusie poddania się w obliczu pojawiających się trudnych zadań¹⁵. Ten trójdzielny aparat społecznego awansu umożliwia grupom takim jak np. mieszkający w Stanach Zjednoczonych Chińczycy szybkie wyjście poza stygmat zgettoizowanej mniejszości i odniesienie stratyfikacyjnego sukcesu we współczesnym społeczeństwie amerykańskim. Do grupy wygranych zaliczają oni także diasporę żydowską, Persów, Hindusów, Kubańczyków i, co ciekawe, także Mormonów. W tyle zaś pozostają Afroamerykanie będący głównymi przegranymi opisywanej w tej pracy społecznej gry o status. Największym zaskoczeniem jest jednak wskazanie na powolny upadek dawnej grupy o hegemonicznej dominacji, tj. białych Amerykanów lokujących się w kategorii W.A.S.P.¹⁶.

W obliczu powyższych sugestii ujawnia się zatem pytanie o możliwość użycia różnicy jako kategorii operacyjnej jeśli weźmiemy pod uwagę, że dla części badaczy stanowi ona może niekiedy wyraźną przeszkodę w integracji społecznej, czy ekonomicznym awansie grup mniejszościowych. Z drugiej jednak strony wyraźna ideologizacja bieżących dyskursów różnicy w sensie lokalnym i globalnym stanowi czynnik utrudniający takie zamierzenie. Zarysowana przeze mnie trajektoria dyskusji o miejscu odmienności kulturowej nie bez przyczyny uwypukla jej powiązanie ze sferą wierzeń. Religia wydaje się bowiem być obecnie jednym z głównych obszarów, w których kategoria różnicy zyskuje swoje nowe znaczenie jako swoista linia demarkacyjna dla tożsamości narodowych i innych form kulturowej autoidentyfikacji. Jednocześnie jednak pozostaje bieżąca debata humanistyczna na temat różnicy w ścisłym związku z dwoma typami rozumowania o kulturze obecnymi w narracjach antropologicznych i definiującymi możliwe użycia omawianej kategorii. Perspektywa uniwersalistyczna i różnicująca jest dla konceptualizacji odmienności wyjściowym i fundamentalnym obszarem, w obrębie którego formułowane są partykularne teorie mówiące nie tylko o tym jak poszczególne formy odmien-

¹⁵ Ibidem, s. 9-10.

¹⁶ Ibidem, s. 14.

ności są artykułowane lub jak wpływają na relacje społeczne, ale też jakie przyczyny leżą u podstaw kulturowej dywersyfikacji ogólnoludzkiego doświadczania rzeczywistości.

Bibliografia

Bauman Z., *Kultura jako praxis*, Warszawa 2012.

Bowie F., *Antropologia religii. Wprowadzenie*, Kraków 2008.

Burszta W., *Kotwice pewności. Wojny kulturowe z popnacyjalizmem w tle*, Warszawa 2013.

Chua A., Rubenfeld J., *The Triple Package. How Three Unlikely Traits Explain the Rise and Fall of Cultural Groups in America*, New York 2014.

Crapanzano V., *Kryzys postmodernistyczny: dyskurs, parodia, pamięć*, [w:] M. Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, Warszawa 1999.

Herder J. G. von, *Myśli o filozofii dziejów*, t. 1, Warszawa 1962.

Herder J. G. von, *Wybór pism*, Wrocław 1987.

Huntington S., *Kim jesteśmy? Wyzwania dla amerykańskiej tożsamości narodowej*, Kraków 2007.

Lévi-Strauss C., *Antropologia strukturalna II*, Warszawa 2001.

Touraine A., *Myśleć inaczej*, Warszawa 2007.

Konrad Szocik

Uniwersytet Jagielloński

**KSIĘŻA, MRÓWKI I REPRODUKCJA,
CZYLI DLACZEGO TEORIA DARWINA
MA OGRANICZONE ZASTOSOWANIE W BADANIACH NAD RELIGIĄ?**

Teoria Darwina wyjaśnia ewolucję organizmów żywych w terminach przeżycia i reprodukcji. W ostatnich latach zakres jej zastosowań rozszerzono także o ewolucję kulturową, w tym badania nad religią. Wydaje się jednak, że teoria Darwina napotyka na poważne ograniczenia eksplanacyjne i metodologiczne, kiedy zostaje zaimplementowana na grunt badań nad religią. Przedmiotem artykułu jest krytyczna analiza możliwości zastosowania teorii Darwina do wyjaśnienia genezy komponentów religijnych.

Darwinian account explains evolution of living organisms in terms of survival and reproduction. In the recent years, it has been applied to the study of culture including the study of religion. However, it seems that Darwinian theory has some important explanatory and methodological limits when it is applied to the study of religion. Here I discuss some possible applications of Darwinian account to the study of religious components.

1. Wprowadzenie

Przedmiotem artykułu jest dyskusja nad Darwinowskim podejściem do badań nad religią. Mimo użyteczności tego podejścia, a przede wszystkim jego atrakcyjności, prostoty i elegancji, warto zwrócić uwagę na istotne braki i ograniczenia związane z tą perspektywą. Po pierwsze, trudno przyjąć, że religia mogła celowo wyewoluować jako adaptacja, której celem było zwiększanie szans na przeżycie i stopnia reprodukcji. Konkluzja taka jest oczywiście możliwa przy pewnych założeniach interpretacyjnych i metodologicznych, wydaje się jednak kłopotliwa w odniesieniu do tak specyficznego fenomenu, jakim jest religia i komponenty religijne. Po drugie, religia i komponenty religijne w ogóle spełniały i spełniają zbyt wiele funkcji, aby można było uznać wystarczalność tak redukcjonistycznego podejścia. Ideą artykułu jest założenie, że podejście Darwinowskie może

wyjaśniać przekazywanie jedynie dziedzicznych cech, natomiast nie wyjaśnia przekazywania cech nabytych i nieprzypadkowej zmienności takiej, jak elementy nowatorskie i innowacyjne w ludzkiej kulturze. W konsekwencji, teoria ewolucji kulturowej zastosowana na potrzeby badań nad religią tylko w niewielkim stopniu może korzystać z metodologii i pojęć właściwych podejściu Darwinowskiemu.

2. Podstawowe założenia teorii Darwina

Olbrzymia ilość prac, także podręczników akademickich, poświęconych teorii Darwina eliminuje konieczność szczegółowego omawiania jej założeń i pozwala na jedynie skrótowe, niezbędne dla niniejszego tekstu, przedstawienie kluczowych pojęć i zagadnień.¹ Ewolucja oznacza zmienność cech, która jest dziedziczona. Jest to zatem zmiana w czasie, która wymaga dziedziczenia z pokolenia na pokolenie, a zatem reprodukcji. Ewoluuje grupa, natomiast jednostka może być przedmiotem oddziaływania presji selekcyjnej. Selekcja naturalna jest jedną z zasad czy też sił, które umożliwiają zachodzenie ewolucji. Selekcja naturalna następuje w grupie osobników posiadających odmienne cechy, a właściwie odmienny stopień nasilenia danej cechy, jak na przykład stopień religijności. Na potrzeby niniejszego tekstu przyjmijmy, że religijność może stanowić o stopniu zaadaptowania jednostki do danego środowiska w taki sam sposób, jak genetycznie dziedziczone cechy biologiczne. W grupie osobników różniących się stopniem religijności można przyjąć, że jednostki o określonej religijności, na przykład przeciętnej, będą reprodukować się lepiej niż osobniki o religijności najniższej (czyli niewierzący i osoby skrajnie lekceważące praktyki religijne, a przez to narażające się na społeczne napiętnowanie, brak zaufania, podejrzliwość, a w konsekwencji na potencjalne problemy ze znalezieniem partnera) i najwyższej (na przykład jednostki fanatyczne, które także mogą być odbierane jako nieatrakcyjne dla potencjalnego doboru płciowego). W konsekwencji, cecha przeciętnej religijności będzie najlepiej dziedziczona, a osobniki przeciętnie religijne zdominują populację jako osobniki o najwyższym stopniu dostosowania. Selekcja naturalna nie działa celowo ani „świadomie” (to znaczy, żadna siła biologiczna „nie wie”, że akurat osobniki o średniej religijności będą reprodukować się najlepiej). Nie jest jednak przypadkowa, ponieważ właśnie osobniki posiadające daną cechę reprodukują się najlepiej, i to one w „nieprzypadkowy” sposób mają największe szanse na maksymalizację dostosowania. Selekcja naturalna „wytwarza” adaptacje, czyli te cechy, które gwarantują jednostce największe

¹ Streszczenie założeń teorii ewolucji w tej sekcji pochodzi z następujących prac: D. Futuyma, *Evolution*, Massachusetts Sunderland: Sinauer 2009; C. T. Bergstrom & L. A. Dugatkin, *Evolution*, W. W. Norton & Company 2011; J. Garson, *The Biological Mind. A Philosophical Introduction*, New York: Routledge 2015

szanse na sukces mierzony w terminach przeżycia i reprodukcji, szczególnie w porównaniu z alternatywnymi cechami posiadanymi przez pozostałe cechy w danej populacji. Taką adaptacją, przynajmniej teoretycznie, może być religijność.

Obok selekcji naturalnej drugą najważniejszą siłą odpowiadającą za zachodzenie ewolucji jest mutacja. Mutacja jest procesem przypadkowym w przeciwieństwie do selekcji naturalnej. Jej przypadkowość oznacza, że występowanie, popularność, dominacja, a następnie dziedziczenie danej cechy dokonują się niezależnie od jej adaptacyjności. W przypadku selekcji naturalnej jej nieprzypadkowość polega na odwrotnym procesie: dana cecha uzyskuje dominację w populacji ze względu na jej użyteczność. W przypadku mutacji nie tylko ma miejsce brak takiej użyteczności, ale często mutacja jest szkodliwa. Choroby nowotworowe są doskonałym przykładem, podobnie jak przypadkowa modyfikacja złożonego sprzętu elektronicznego, na przykład komputera, przez niedoświadczoną osobę, która prawdopodobnie niemal zawsze doprowadzi do jego uszkodzenia niż ulepszenia.

Odkrycie genetyki przez Mendla doprowadziło do rozwoju syntezy ewolucyjnej w latach 30. i kolejnych dekadach 20 wieku przez Fischera, Haldane'a czy Wrighta. Nie ulega wątpliwości, że zarysowana powyżej teoria odznacza się nie tylko prostotą, ale także swoistą elegancją. Może być zaaplikowana do wszystkich sfer życia, ponieważ te cechy, które nie są adaptacyjne, wyjaśniać może jako efekt mutacji, dryfu genetycznego czy innego rodzaju cechy, które uzyskują status cech neutralnych selekcyjnie. Czy teoria ta może zostać zastosowana na gruncie badań nad religią?

3. Teoria Darwina a religia

Powyższe pytanie nie dotyczy oczywiście historycznej możliwości zaaplikowania teorii Darwina do wyjaśniania religii, ponieważ próby takie podejmowane są od przynajmniej kilkunastu lat.² Pytanie ma charakter metodologiczny i dotyczy sensowności i użyteczności tej teorii jako podejścia mającego roszczenia do totalnego, komplementarnego wyjaśnienia religii. Teoria Darwina proponuje wyjaśnienie tylko dla pewnego kontekstu funkcjonowania religii. Perspektywa ewolucyjna przeniesiona na grunt badań nad religią wyjaśnia ją w terminach przeżycia i reprodukcji. Główna idea jest tutaj następująca: poszczególne komponenty religijne są analizowane w kontekście możliwości ich „celowego” czy „specjalnego” zaprojektowania przez selekcję naturalną ze względu na

² David S. Wilson, *Darwin's Cathedral. Evolution, Religion, and the Nature of Society*, Chicago London: The University of Chicago Press 2002; R. Sosis, The adaptive value of religious ritual, *American Scientist*, Vol. 92, March-April, 2004, s. 166-172.

ich korzystny wpływ na maksymalizację dostosowania, której kryterium jest ilość potomstwa, które jest zdolne do przeżycia do wieku reprodukcyjnego. Wśród standardowych przykładów wskazuje się koncepcję życia po śmierci czy koncepcję nadprzyrodzonego obserwatora, a także religijną ochronę życia i religijną politykę seksualną.³ W konsekwencji, stopień religijności jest skorelowany ze stopniem dzietności, co – przynajmniej w odniesieniu do skutków – jest kluczowym argumentem na rzecz adaptacyjnego charakteru religii. Poniżej omówione zostaną dwa przykłady ewolucyjnego biologicznego podejścia do religii. Pierwszy z nich, eusocjalność księży rzymskokatolickich, jest omawiany niezwykle rzadko, a w niniejszej formie rozwijany jest tylko przez jednego autora.⁴ Drugi, przykład braku kapłaństwa kobiet w Kościele Rzymskokatolickim, stanowi moją własną propozycję i wykorzystuje teorię selekcji seksualnej do ewolucyjnego wyjaśniania religii.

4. Eusocjalność księży rzymskokatolickich

Eusocjalność to mechanizm organizacji społecznej właściwy takim owadom społecznym (eusocjalnym) jak mrówki, pszczoły, osy czy termyty. Populacje eusocjalne posiadają kastę jednostek, które nie reprodukują się, a swoją pracę – pewnego rodzaju niezamierzone „poświęcenie siebie” – wykonują na rzecz reprodukcji innych, rozmnażających się jednostek. Doskonałą ilustracją tego modelu jest mrówka robotnica, która pracuje na rzecz reprodukującej się królowej. Istnienie takiej kasty umożliwia podział pracy i rozwój społeczeństwa o wysokiej złożoności.⁵ Przykładem kasty eusocjalnej u ludzi są księża rzymskokatolicki, którzy nie reprodukują się, a zatem wszystko, co robią, robią na rzecz innych osób – w pewnym sensie, również na rzecz ich reprodukcji. Porównanie to wykorzystuje biologiczne podobieństwo przez analogię, czyli podobieństwo pod względem funkcji biologicznej mimo pochodzenia od różnych przodków. W tym przypadku można mówić o ewolucji konwergentnej, czyli o niezależnym wyewoluowaniu u różnych gatunków tych samych mechanizmów adaptacyjnych.

Jay Feierman, który jest autorem tej analogii i koncepcji eusocjalności księży jako mechanizmu adaptacyjnego w sensie biologicznym, odniósł się również do zagadnienia homoseksualizmu. Jego zdaniem, homoseksualizm może funkcjonować jako użyteczny mechanizm motywujący do eusocjalności. W swoich rozważaniach poświęconych

³ K. Szocik, *Religion and religious beliefs as evolutionary adaptations*, *Zygon: Journal of Religion and Science*, Issue 1, Volume 52, March 2017.

⁴ J. R. Feierman, *Religion's Possible Role in Facilitating Eusocial Human Societies. A Behavioral Biology (Ethological) Perspective*, *Studia Humana*, 5 (4) 2016, s. 5-33.

⁵ E. O. Wilson, *Success and Dominance in Ecosystems: the Case of the Social Insects*. Oldendorf/Luhe: Ecology Institute 1990.

temu zagadnieniu stwierdza nawet, że w historii ludzkości homoseksualni księża byli głównym czynnikiem ewolucji moralności od poziomu reguły odwetu do poziomu miłosierdzia i przebaczenia: „In today’s world, human evolution of proceeding much faster by cultural transmission than by genetic transmission. If in the past two thousand years the message ‘turn the other cheek’ represents evolutionary progress over ‘an eye for an eye and a tooth for a tooth,’ gay priests, who have been the standard bearers and perhaps originators of this message, have contributed to this progress”⁶.

W przywołanym przykładzie rozwijanym przez Feiermana zakłada się, że presja selekcyjna wytworzyła zapotrzebowanie na grupę księży niereprodukujących się (ewentualnie, te populacje, które posiadały takie eusocjalne kasty, reprodukowały się lepiej niż inne). Tym samym, koncepcja czystości i celibatu w Kościele Rzymskokatolickim jest (a przynajmniej była w przeszłości) adaptacją użyteczną dla całej populacji wierzących. Feieman proponuje wyjaśnienie adaptacyjistyczne także dla homoseksualizmu, który został selekcyjnie „wybrany”, ponieważ umożliwiał ewolucję wzorców moralnych gwarantujących lepsze dostosowanie.

5. Kobiety w Kościele w świetle selekcji seksualnej

Teoria selekcji seksualnej jest właściwie identyczna z teorią selekcji naturalnej, natomiast skoncentrowana jest na dymorfizmie płciowym i zagadnieniach – cechach i zachowaniach – wynikających z tego dymorfizmu. Drugi przykład biologicznego podejścia do religii związany jest z zaaplikowaniem teorii selekcji seksualnej na grunt badań nad religią. Teoria ta zakłada, że dążenie mężczyzn do zdobycia partnerek seksualnych, a następnie ich utrzymania, wymusiło poszukiwanie różnych strategii pozyskania zasobów w celu zwrócenia uwagi kobiet. Mężczyźni zmuszeni byli, jak również pozostają zmuszeni do dzisiaj, do zwrócenia uwagi kobiet – zgodnie z regułą, że kobiety wybierają, a mężczyźni zalecają się. Troska o zasoby skłania kobiety do poszukiwania mężczyzn o odpowiednio wysokim statusie społecznym i ekonomicznym, którzy zagwarantują utrzymanie jej i jej potomstwu, być może tylko w krytycznym biologicznie okresie reprodukcyjnym, a być może znacznie dłużej. W tym świetle wyjaśniać można wszystkie fenomeny kulturowe obejmujące życie polityczne, ekonomiczne, artystyczne, także religijne, które w świetle tego podejścia wyewoluowały jako rezultaty tego męskiego dążenia napędzanego przez selekcję seksualną.⁷

⁶ J. R. Feieman, *Foreword*. In J. G. Wolf (red.), *Gay Priests*. Harper & Row, 1989, s. xii-xiii.

⁷ G. F. Miller, *How mate choice shaped human nature: A review of sexual selection and human evolution*, W: C. Crawford & D. Krebs (red.), *Handbook of evolutionary psychology: Ideas, issues, and applications* (s. 87-130), Lawrence Erlbaum 1998.

W tym świetle nie jest przypadkowy fakt, że to mężczyźni produkują więcej dzieł sztuki i literatury, jak również dominują w polityce i wielu innych dziedzinach życia. Nie ulega wątpliwości, że to mężczyźni dominowali w tych sferach nawet, jeżeli kobiety są doskonalszymi kandydatami do pełnienia tych wszystkich funkcji i stanowisk, które historycznie (ale w wielu dziedzinach nadal współcześnie) są liczebnie zdominowane przez mężczyzn. Zatem, to kulturowe wykluczenie kobiet nie ma związku z postulowaną przez niektórych różnicą dotyczącą nastawień emocjonalnych i intelektualnych, sposobu podzielenia uwagi i postrzegania świata (doskonale znany jest zarzut, że kobiety rzekomo nie nadają się do pełnienia funkcji społecznych i kulturowych, słusznie zwalczany w ostatnich latach), ale wynika wyłącznie z męskiego dążenia do zdobycia partnerek seksualnych. W tym świetle, aktywność kulturowa, polityczna, także religijna, służy jako rodzaj założeń i zwracania uwagi partnerek.

Jeżeli przyjmiemy powyższe ramy interpretacyjne, możemy zauważyć, że Kościół Rzymskokatolicki doskonale wyraża główną ideę selekcji seksualnej poprzez niedopuszczanie kapłaństwa kobiet. Ceniona społecznie funkcja kapłana i tak nie przełożyłaby się na zwiększenie sukcesu reprodukcyjnego kobiety-kapłana. Sukces reprodukcyjny u kobiet zależy od długoterminowej ciąży i laktacji, a nie od wielu krótkoterminowych relacji seksualnych, jak ma to miejsce w przypadku mężczyzn. W konsekwencji, kobiety w znacznie mniejszym stopniu zajmowały się uczestnictwem w wymienionej aktywności kulturowej i politycznej, bo nie przełożyłaby się ona na sukces reprodukcyjny, jak ma to miejsce w przypadku mężczyzn biologicznie ukierunkowanych na krótkoterminowe relacje seksualne. W tym świetle wszystkie funkcje kulturowe i społeczne w przeszłości nie cieszyły się zainteresowaniem kobiet, bo nie wiązałyby się z maksymalizacją sukcesu reprodukcyjnego. Co więcej, byłyby kosztowne i kłopotliwe dla spełniania funkcji reprodukcyjnych i opieki nad potomstwem, szczególnie w początkowym okresie. Można przyjąć, że ludzka biologia „celowo” uczyniła aktywność kulturową nieatrakcyjną dla żeńskich strategii reprodukcyjnych, natomiast kulturę „uczyniła” jedną z nisz, w których mężczyźni byli zmuszeni do rozwoju i innowacyjności w celu pozyskania i utrzymania partnerek.

Strategią seksualną efektywną dla kobiety jest „strategia Szeherazady”. Szeherazada zdobyła uwagę i szacunek sułtana po opowiedzeniu tysiąca i jednej baśni. Domeną kobiet są długoterminowe strategie i wybór jednego partnera o odpowiedniej jakości – zwrócenie i utrzymanie uwagi i zainteresowania wspomnianego sułtana jako wzorcowego, zamożnego partnera - a nie, jak w przypadku mężczyzn, uwodzenie jak największej ilości

kobiet.⁸ W konsekwencji, funkcje kapłańskie, podobnie jak wiele innych ról kulturowych, nie zwiększały sukcesu reprodukcyjnego kobiet. Teoria selekcji seksualnej pokazuje zatem, że role kulturowe kobiet - jako reprodukcyjnie i selekcyjnie neutralne, a być może nawet szkodliwe - nie znajdowały się pod presją selekcji seksualnej u kobiet. Także relatywnie mało eksponowana i prestiżowa rola kobiety w Kościele Rzymskokatolickim, która pozbawiona jest możliwości pełnienia funkcji kapłana, biskupa, kardynała czy papieża, jest wyjaśniana jako zgodna z zamysłem Darwinowskiej selekcji seksualnej i odmiennych strategii reprodukcyjnych obu płci.

6. Problemy z zaaplikowaniem teorii Darwina do badań nad religią

Oba powyższe przykłady wskazują na zbieżność pewnych rozwiązań religijnych, czystości i celibatu księży oraz braku kapłaństwa kobiet, z biologicznymi korzyściami i biologicznym interesem – bądź całej populacji wierzących, jak w przypadku eusocialności, bądź interesu reprodukcyjnego kobiet, jak w drugim z omawianych przykładów. Nawet jeżeli wspomniane korelacje zachodzą, nie ulega wątpliwości, że religie i komponenty religijne nie wyewoluowały w celu zagwarantowania sukcesu reprodukcyjnego ludzkości. Można odwrócić sposób rozumowania i powiedzieć, że religie i komponenty religijne „musiały” w pewnym sensie „brać pod uwagę” sukces reprodukcyjny ludzkości i nie działać wbrew podstawowym mechanizmom i zasadom przeżycia i reprodukcji. W tym przypadku byłby to jednak niezamierzony produkt uboczny ich podzielenia przez ludzkość, a nie przyczyna ich pojawienia się. Można powiedzieć, że ludzkość i tak reprodukowałaby się bądź z religią, bądź bez niej, a popęd seksualny oraz dążenie do reprodukcji są na tyle silne, że nie wymagają specjalnie motywujących bodźców kulturowych. Ten oczywisty fakt dotyczący ludzkiej natury osłabia Darwinowskie podejście do religii, ponieważ wskazuje, że spełnianie funkcji reprodukcyjnych jest podstawową i silną tendencją człowieka, która nie wymaga tworzenia specjalnych ram kulturowych, która natomiast może być dostrzegana i przynajmniej częściowo może wpływać na ewolucję cech kulturowych.

Uwagi krytyczne dotyczące możliwości i sensowności aplikowania podejścia Darwinowskiego do badań nad religią dotyczą następujących trzech kwestii: możliwości pojawienia się i funkcjonowania religia jako przedmiotu selekcji naturalnej, złożonych i specyficznych funkcji religii wykraczających poza funkcje reprodukcyjne, oraz trudności z aplikowaniem teorii Darwina do wyjaśniania ewolucji kulturowej, która obejmuje cechy nabyte.

⁸ G. F. Miller, *Op. cit.*

7. Czy religia mogła celowo wyewoluować jako adaptacja?

Punktem wyjścia dla analizy tego zagadnienia jest sposób definiowania adaptacji. Jeżeli przyjmiemy, że adaptacja musi mieć strukturę, a przynajmniej musi być funkcjonalnie zaprojektowana,⁹ to wówczas pewne komponenty religijne mogłyby być wyjaśniane w terminach adaptacji biologicznej. Podejście to jest podzielane przez zdecydowaną mniejszość badaczy religii w przeciwieństwie do stanowiska opozycyjnego, które uznaje komponenty religijne za produkt uboczny ewolucji. Wśród argumentów podnoszonych przeciwko możliwości wyjaśniania religii w terminach adaptacji wskazuje się na następujące kwestie:

- Brak genów odpowiedzialnych za zachowania religijne
- Brak „religijnych” mechanizmów mentalnych
- Religijna jest uniwersalna kulturowo, ale nie wszyscy ludzie posiadają przekonania religijne
- Przekazywanie cech nabytych dokonuje się na drodze epigenetycznej, przede wszystkim społecznego uczenia się opartego na nauczaniu i imitacji
- Komponenty religijne są kosztowniejsze niż korzyści, które zapewniają
- Korzyści gwarantowane przez religię mogą zostać dość łatwo zastąpione przez inne, niereligijne komponenty
- Przekonania religijne są produktem niereligijnych zdolności poznawczych
- Pojęcie adaptacji może być (jeżeli w ogóle) aplikowane tylko do wybranych komponentów religijnych
- Ewentualny adaptacyjny kontekst zastosowania komponentów religijnych nie wyjaśnia ostatecznie pochodzenia myślenia religijnego.¹⁰

Lee Kirkpatrick wskazuje, że religia jest zbyt złożona, żeby wyewoluować jako adaptacja, ponieważ inne komponenty niereligijne mogą być tak samo bądź bardziej efektywne niż komponenty religijne. Wskazuje także, że domeną adaptacji jest reprodukcja, podczas gdy domeną religii jest raczej przeżycie niż reprodukcja.¹¹

⁹ G. Williams *Adaptation and natural selection. A critique of some current evolutionary thought*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1966.

¹⁰ T. Tremlin, *Evolutionary religious studies. Notes on a unified science of religion*, in: G. W. Dawes, J. MacLaurin (eds.), *A new science of religion*, Routledge, New York 2013.

¹¹ L. A. Kirkpatrick, *Religion is Not an Adaptation*, W: *Where God and Science Meet*, P. McNamara (red.), t. 1, London: Praeger 2006.

8. Funkcjonalność religii wykracza poza funkcje przeżycia i reprodukcji

Zagadnienie to jest doskonale znane i szeroko dyskutowane w badaniach nad religią, które wskazują na praktyczne i symboliczne funkcje i znaczenia religii. Warto wspomnieć o szeregu funkcji psychologicznych i psychoterapeutycznych, które – jak się wydaje – tylko przypadkowo łączą się ze zwiększaniem sukcesu przeżycia i reprodukcji. Religia gwarantuje poczucie sensu życia, nadaje znaczenie rzeczywistości, wyjaśnia świat niezależnie od perspektywy naukowej. Z religią związana jest także potrzeba przeżycia doświadczenia religijnego. Wydaje się, że wymienione funkcje i konteksty są integralnie związane z religią. Osoby religijne podkreślają wartość poszukiwania i posiadania sensu życia i istnienia, posiadają także przeżycia duchowe/religijne. Czy można znaleźć biologiczne korelaty tych funkcji w postaci zwiększania szans na przeżycie i reprodukcję, i bądź uznać, że religia wyewoluowała właśnie ze względu na te funkcje?

9. Konkluzje

Przekazywanie cech nabytych jako wyzwanie dla teorii Darwina

Ostatnia uwaga krytyczna dotyczy teorii Darwina w kontekście jej możliwości i użyteczności aplikowania na grunt wyjaśniania kultury w ogóle, nie tylko religii. Nie ulega wątpliwości, że ewolucja biologiczna i ewolucja kulturowa to dwa odrębne procesy, a mówienie o ewolucji w odniesieniu do kultury z zamysłem analogicznym jak w przypadku ewolucji biologicznej jest nadużyciem. Pewne prawa i reguły biologiczne nigdy nie zostaną spełnione w przypadku ewolucji kulturowej. Podstawową różnicą jest brak dziedziczenia w przypadku ewolucji kulturowej, a jedynie przekazywanie pewnych form kulturowych, które może dokonywać się na drodze społecznego uczenia się, nauczania i imitacji. Wśród podstawowych metod przekazu treści kulturowych jest imitacja oraz metoda prób i błędów. Można poszukiwać pewnych analogii między tymi metodami a regułami ewolucji biologicznej. Wówczas można powiedzieć, że kulturowym odpowiednikiem selekcji naturalnej jest imitacja, a kulturowym odpowiednikiem mutacji jest metoda prób i błędów.¹² Podejście Darwinowskie nie wyjaśnia zatem przekazywania cech nabytych.

Jedną z możliwości analogicznego zastosowania teorii Darwina do badań nad religią jest wyjaśnianie komponentów religijnych tak, jak gdyby były one przedmiotem oddziaływania presji selekcyjnej. Podejście to jest wyrażane przez koncepcję religii jako gatunku („religio species”).¹³ Przedmiotem oddziaływania presji selekcyjnej nie jest jed-

¹² N. Claidiere, Scott-Phillips TC, Sperber D. 2014 How Darwinian is cultural evolution? *Phil. Trans. R. Soc. B* 369: 20130368. <http://dx.doi.org/10.1098/rstb.2013.0368>

¹³ I. Wunn, & D. Grojnowski, *Ancestors, Territoriality, and Gods*, Springer 2016.

nostka bądź grupa religijna, ale sama religia porównywana z innymi religiami. Pojęcia właściwe teorii ewolucji obejmujące zmienność, selekcję naturalną czy dziedziczność są aplikowane w sposób analogiczny czy wręcz metaforyczny, przy oczywistym braku podłoża genetycznego, które mogłoby utrwalić i przenosić preferowaną selekcyjnie zmianę.

Podsumowując, teoria Darwina wyjaśnia religię w terminach przeżycia i reprodukcji, przez co wprowadza ograniczenie metodologiczne uniemożliwiające wyjaśnienie, a tym bardziej zrozumienie tych komponentów religijnych, które nie są skorelowane z przeżyciem i reprodukcją. Obok wspomnianego ograniczenia metodologicznego związanego z trudnością, a być może niemożliwością wyjaśnienia szerokiego zakresu funkcjonalności i znaczenia dostarczanego przez religię, teoria Darwina w odniesieniu do religii – podobnie jak do kultury w ogóle – zostaje skonfrontowana z brakiem genetycznego dziedziczenia religii, które jest kluczowym kryterium dla teorii Darwina.

Bibliografia

- Bergstrom, C. T. & L. A. Dugatkin, *Evolution*, W. W. Norton & Company 2011.
- Claidiere N., Scott-Phillips TC, Sperber D. 2014 How Darwinian is cultural evolution? *Phil. Trans. R. Soc. B* 369: 20130368. <http://dx.doi.org/10.1098/rstb.2013.0368>
- Feierman, J. R. Foreword. In J. G. Wolf (red.). *Gay Priests*. Harper & Row, 1989, s. xii-xiii.
- Feierman, J. R. Religion's Possible Role in Facilitating Eusocial Human Societies. A Behavioral Biology (Ethological) Perspective, *Studia Humana*, 5 (4) 2016, s. 5-33.
- Futuyma, D. *Evolution*, Massachusetts Sunderland: Sinauer 2009.
- Garson, J. *The Biological Mind. A Philosophical Introduction*, New York: Routledge 2015.
- Kirkpatrick, L. A. Religion is Not an Adaptation, W: *Where God and Science Meet*, P. McNamara (red.), t. 1, London: Praeger 2006.
- Miller, G. F. How mate choice shaped human nature: A review of sexual selection and human evolution. W: C. Crawford & D. Krebs (red.), *Handbook of evolutionary psychology: Ideas, issues, and applications* (s. 87-130), Lawrence Erlbaum 1998.
- Sosis, R. The adaptive value of religious ritual, *American Scientist*, Vol. 92, March-April, 2004, s. 166-172.
- Szocik, K. Religion and religious beliefs as evolutionary adaptations, *Zygon: Journal of Religion and Science*, Issue 1, Volume 52, March 2017.
- Tremplin, T. Evolutionary religious studies. Notes on a unified science of religion, in: G. W. Dawes, J. MacLaurin (eds.), *A new science of religion*, Routledge, New York 2013.

-
- Williams, G. *Adaptation and natural selection. A critique of some current evolutionary thought*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1966.
- Wilson, D. S. *Darwin's Cathedral. Evolution, Religion, and the Nature of Society*, Chicago London: The University of Chicago Press 2002.
- Wilson, E. O. *Success and Dominance in Ecosystems: the Case of the Social Insects*. Oldendorf/Luhe: Ecology Institute 1990.
- Wunn, I. & D. Grojnowski, *Ancestors, Territoriality, and Gods*, Springer 2016.

Zbigniew Drozdowicz

Uniwersytet Adama Mickiewicza

ZAMIENNIKI TRADYCYJNYCH RELIGII

W swoim referacie przedstawię funkcjonowania w kulturze takich *quasi-religijnych* wierzeń i praktyk, które czasami dopełniają tradycyjne wierzenia i praktyki, ale częściej z nimi konkurują i zdarza się, że je zastępują lub przynajmniej w istotnym stopniu osłabiają. Ich lista jest zróżnicowana, przy czym jedne z nich mają dłuższe, inne krótsze tradycje. Są również takie, które pojawiły się całkiem niedawno i dosyć szybko zyskały na sporej popularności. Do tych „zamienników”, które mają stosunkowo najdłuższe tradycje skłonny jestem zaliczyć traktowanie nauki jako czegoś, co może „zbawić” jeśli nawet nie całą ludzkość, to przynajmniej jej najbardziej wartościową część. Nieco krótsze mają różnego rodzaju ideologie społeczne. Natomiast stosunkowo najkrótszą praktykowanie joggingu oraz towarzysząca im wiara, że bieganie może być skutecznym lekarstwem na wiele różnych dolegliwości.

„Replacements” of traditional religions

In my paper I will present the functioning of such quasi-religious beliefs and practices in culture, which sometimes fulfill traditional beliefs and practices but more often compete with them and it happens that they are being replaced or at least weaken in a large extent. Their list is diversified although some of them have longer and some shorter traditions. There are also these which sprang out quite recently and had gained popularity really quick. To these „replacements” that have relatively longest traditions I tend to include treating science as something that can „save” if not the whole humanity then at least its most valuable part. A little bit shorter tradition have diverse social ideologies. However, the relatively shortest is doing jogging and the faith that accompanies this practice saying that it might be a working medicine to different diseases.

Lista tych zamienników jest zróżnicowana, przy czym jedne z nich mają dłuższe, inne krótsze tradycje. Do tych, które mają najdłuższe tradycje skłonny jestem zaliczyć naukę. Nieco krótsze mają różnego rodzaju ideologie społeczne. Natomiast stosunkowo najkrótsze jogging wraz z towarzyszącą mu wiarą w to, że bieganie jest skutecznym lekarstwem na różne dolegliwości. Każdemu z tych zamienników chciałbym w tych rozważaniach poświęcić nieco uwagi.

Kult nauki

Początków tego kultu należy szukać u tych, którzy w czasach starożytnych podejmowali próby samookreślenia się poprzez opozycję do magów. Z czasem zaczęli się nazywać filozofami – oznaczało to tych, którzy nie tylko szczególnie mocno miłowali mądrość, ale także wkładali spory wysiłek w to, aby ją osiągać. W pierwszym okresie – przypadającym na IV – V w. p. n. e. - miało to jednak więcej wspólnego z takimi ludzkimi umiejętnościami jak zaradność życiowa, czy taka sprawność, która umożliwia osiągnięcie konkretnych korzyści, niż z taką ludzką wiedzą, która spełnia wymogi prawdziwości, sprawdzalności, czy intersubiektywnej ważności¹. A bez tego raczej trudno jest mówić o jakiejś nauce.

Takie nauki jednak w tych odległych czasach się również pojawiły. Jedną z nich była matematyka. Natomiast jednym z bardziej znaczących jej przedstawicieli tamtego okresu był Pitagoras (ur. ok. 572 r. p.n.e.). Po tym filozofie i matematyku greckim nie zachowało się jednak żadne pisane dzieło, a wszystkie informacje na temat jego naukowych osiągnięć od jego bezpośrednich uczniów, lub od takich późniejszych biografów jak Diogenes Laertios. W świetle przekazu tego dziejopisa, „Pitagoras doprowadził do doskonałości geometrię”, oraz „stosował definicje w zakresie matematyki”². Wskazuje on jednak również na jego bliskie związki z ówczesną religią i religijnością, w tym na jego wtajemniczenie w egipskie misteria, oraz na takich jego uczniów i naśladowców, którzy traktowali go jak boga („jego uczniów nazywano wieszczącymi głos boga”). Istotne znaczenie dla narodzenia się i ugruntowanie tego kultu miało przejmowanie przez Pitagorasa niektórych elementów z wierzeń orfickich, a dla jego przetrwania w późniejszych wiekach wystawianie mu takich „pomników” jaki pojawia się chociażby na kartach *Żywotu Pitagorasa* Porfiriusza³. Nawet w *Państwie Bożym* św. Augustyna – dziele demaskującym z pozycji chrześcijańskich fałszywe wierzenia i kultury - można znaleźć niejedną pozytywną

¹ Por. w tej kwestii: R. Elberfeld, *Was ist Philosophie? Programmatische Texte von Platon bis Derrida*, Stuttgart 2006, s. 19 i d.

² Por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, PWN, Warszawa 1984, s.471 i d.

³ Por. Porfiriusz, *Żywot Pitagorasa*, Wydawnictwo Epsilon, Wrocław 1993.

ocenę osiągnąć Pitagorasa⁴. Stanowi to w jakieś mierze potwierdzenie tezy, że dla trwania kultów religijnych i quasi-religijnych ważne jest nie tylko to, aby ktoś je praktykował, ale także to, aby ktoś z autorytetem wypowiadał się o nich pozytywnie lub przynajmniej znajdował w nich jakieś istotne pozytywy.

W wiekach średnich doszło nie tyle do wyzerowania kultu nauki, co do takiego jego usytuowania, aby nie stanowił on poważnego zagrożenia dla wierzeń i praktyk chrześcijańskich, a w bardziej ambitnym wariancie, aby stanowił on w miarę możliwości wsparcie dla tej religii. W różnych okresach tej ogromnie zróżnicowanej epoki różnie to oczywiście wyglądało. Odwołam się tutaj jedynie do tego okresu, w którym pojawiły się pierwsze uniwersytety, oraz ci, którzy czuli się bardziej ludźmi uniwersytetu niż ludźmi Kościoła. Jedną z takich osób był profesor paryskiego uniwersytetu Piotr Abelard (1079 – 1142). Jacques Le Goff w swojej monografii poświęconej inteligencji w wiekach średnich, nazywa go „chlubą ośrodka paryskiego”, „pierwszym wielkim intelektualistą nowoczesnym – w granicach nowoczesności wieku XII – pierwszym profesorem”, „rycerzem dialektyki”⁵. W historii nauki zapisał się on jako dużego formatu logik i uczestnik średniowiecznego sporu o tzw. uniwersalia (powszechniki); opowiadał się w nim po stronie umiarkowanego realizmu pojęciowego – określanego mianem *sermonizmu*⁶. Kłopot polegał m.in. na tym, że na zasadniczo odmiennym stanowisku stali tzw. realiści pojęciowi, w tym takie chrześcijańskie autorytety jak św. Bernard – również profesor paryskiego uniwersytetu i jeden z głównych oponentów Abelarda. Nie była to zresztą jedyna rozbieżność między jego poglądami, a tymi, które głosił Kościół. Ze sporządzonego przez synod w Soissons wykazu jego błędów wynika, że błędnie ujmował on również kwestię Trójcy Świętej, oraz boską i ludzką naturę Chrystusa. Co powinien w tej sytuacji zrobić dobry chrześcijanin i członek społeczności kościelnej? To oczywiście: powinien podporządkować się tym, po których stronie stał autorytet Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Abelard długo jednak opierał się takiemu podporządkowaniu. Co więcej, podjął „intelektualną krucjatę” przeciwko kościelnym autorytetom, w tym przeciwko „najsłynniejszemu z mistrzów paryskich, Wilhelmowi z Champeaux”⁷.

⁴ Por. św. Augustyn, *Państwo Boże*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002, s. 289 i in.

⁵ J. Le Goff, *Inteligencja w wiekach średnich*, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa 1997, s. 49 i d.

⁶ W świetle tego stanowiska owe *uniwersalia*, czyli pojęcia ogólne nie są jedynie ani bytami pojęciowymi, ani też bytami istniejącymi realnie poza umysłem; są one natomiast bytami powstałymi wprawdzie w wyniku abstrakcyjnego rozumowania, ale opartego na rozpoznaniu cech przysługujących realnie rzeczom i stanom rzeczy.

⁷ „Prowokuje go, przyciska do muru, przeciąga słuchaczy na swoją stronę. Wilhelm zmusza Abelarda do opuszczenia Paryża. Ale jest już za późno na ujarzmienie tego młodego talentu. Abelard sam stał się mistrzem” (tamże).

W późniejszych wiekach pojawiały się różne opinie na zarówno na temat Abelarda, jak i jego akademickich oponentów. Ci, którzy skłaniali się ku kultowi nauki widzieli w nim kogoś w rodzaju świętego takiej wielkiej sprawy jaką dla uczonego jest wolność prowadzonych badań i wypowiadania się zgodnego z własnymi przekonaniem. W takim zresztą duchu prezentowany jest ten uczonej również na kartach przywoływanego tutaj dzieła Jacques'a Le Goffa, wybitnego mediewisty, ale też uczonego oceniającego osiągnięcia tamtej epoki z takiego punktu widzenia, który ma niewiele wspólnego z chrześcijańską wiarą, czy chociażby z głębszym zrozumieniem dla tych racji, którymi kierowali się przedstawiciele Kościoła.

Można oczywiście podać wiele innych przykładów budowania w taki sposób „ołtarzy” nauce, oraz przedstawiania poszczególnych uczonych w roli „męczenników” w walce o jej wartości i wielkości. Nie chciałbym jednak dalej podążać tym tropem. Na koniec tego punktu rozważań przywołam natomiast przykład budowania tych „ołtarzy” w taki sposób, że przynajmniej na pierwszy rzut oka trudno jest się zorientować w tym, że z tego rodzaju działalnością mamy do czynienia. Wzięty jest on z *Etyki protestanckiej a ducha kapitalizmu* Maxa Webera. Z reguły zwraca się uwagę albo na ową etykę, albo też na owego ducha, a w najlepszym razie na jedno i drugie. Jednak sam autor tego dzieła za zagadnienie bazowe uznaje – po pierwsze, kulturę zachodnią w różnych stadiach jej rozwoju, a po drugie, wskazanie jej swoistości czy też – co w gruncie rzeczy na to samo wychodzi – odrębności od innych kultur, takich np. jak kultury dalekowschodnie. W każdym razie taka hierarchia ważności problemowej wskazana jest przez niego w *Uwagach wstępnych*.

Odpowiadając na pytanie o owe swoistości kultury zachodniej wskazuje on właśnie na naukę „w takim stadium rozwojowym, które powszechnie uznajemy dziś za <<obowiązujące>>” i wymienia – kolejno: starożytną i nowożytną astronomię, „wraz z jej fundamentem matematycznym”, geometrię, wraz z jej racjonalnymi dowodami, mechanikę i fizykę, wraz z ich obserwacjami i racjonalnymi eksperymentami, chemię, wraz z jej laboratoriami, biologię i współczesną biochemię, wraz z jej racjonalnymi pojęciami i metodami, a nawet prawo, wraz z jego racjonalnymi prawniczymi schematami i tym formami myśli, które pojawiły się w prawie rzymskim i stanowiły „podstawy systemu prawnego Zachodu”⁸. Wspólnym mianownikiem dla tych i innych jeszcze osiągnięć Zachodu jest racjonalność. Stanowi ona swoisty pomost zarówno między wskazywanymi w dalszej części tych *Uwag* osiągnięciami zachodniej sztuki, jak i w prezentowanych w kolejnych

⁸ Por. M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Wydawnictwo Test, Lublin 1996, s. 1 i d.

częściach tej rozprawy osiągnięciami religii i religijności zachodniego świata. Nie można wprawdzie powiedzieć, że gdyby nie pojawiły się w kulturze Zachodu racjonalne nauki, to nie pojawiłoby się w niej również chrześcijańskie Kościoły, chrześcijańskie wyznania czy chrześcijańskie sekty. Można jednak powiedzieć, że bez nich nie przybrałyby one tych form wyrazu, które w określonym miejscu i czasie miały.

Świeckie ideologie społeczne

Pojęcie *ideologii* w szerszym obiegu pojawia się za sprawą wielotomowej rozprawy Destutta de Tracy'ego pt. *Les éléments d'idéologie* (opublikowanej w l. 1801 – 1815). Posłużyło mu ono w niej dla określenia szkoły filozoficznej, do której zaliczył m.in. takich oświeceniowych filozofów jak Hëlvetius czy Holbach, oraz takich przyrodników jak P.J.G. Cabanis czy C.P. Volney. W późniejszym okresie nadawano mu jednak istotnie różniące się znaczenia, a za sprawą Karola Marksa zaczęto je kojarzyć „nie tylko z fałszywymi ideami, ale także ze skrywanymi partykularnymi potrzebami określonych grup społecznych”⁹. W swoich rozważaniach chciałbym podążać nie tyle za wskazaniem K. Marksa, co za tymi, które pojawiają się w rozprawie Karla Mannheima pt. *Ideologia i utopia* (1929). Jej autor podjął w niej próbę takiego doprecyzowania pojęcia *ideologii*, aby nie rodziło ono błędnych skojarzeń czy zwykłych nieporozumień. Zaproponował w niej m.in. rozróżnienie między „partykularnym pojęciem ideologii” („funkcjonującym na płaszczyźnie psychologicznej”) oraz pojęciem „totalnym” (funkcjonującym na płaszczyźnie noologicznej)¹⁰. Wskazywał przy tym na historyczną zmienność znaczenia tego pojęcia, oraz na takie jego stałe znaczeniowe, które sprawiają m.in., że „poglądy przeciwnika interpretuje się jako kłamliwe”. Stadium takie ideologia miał osiągnąć w epoce Oświecenia. Kolejnym etapem jej rozwoju „była historyzacja tego totalnego (ale jeszcze ponadczasowego) widzenia ideologii”¹¹. Dodam jeszcze tylko, że wyodrębnienie przeze mnie świeckich ideologii oznacza nie tylko odróżnienie ich od ideologii religijnych, ale także uznanie, że jedną z ich cech wspólnych jest postrzeganie i przedstawianie różnego rodzaju Kościołów i wyznań jako mniej lub bardziej groźnych ideologicznych przeciwników.

⁹ Por. D. Belle, *The End of Ideology. On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London 1988, s. 395 i d.

¹⁰ „Każde rozpoczynające się na płaszczyźnie psychologicznej (partykularnej) badanie ideologii w najlepszym przypadku ujmuje również warstwę psychologii grupowej. Natomiast ten, kto operuje pojęciem ideologii, a więc funkcjonalizuje powiązania w dziedzinie noologicznej, będzie to czynił nie w odniesieniu do psychologicznego, realnego podmiotu, lecz do podmiotu przyporządkowania”. Por. K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, Wydawnictwo Test, Lublin 1992, s. 51 i in.

¹¹ „Było to dziełem szkoły historycznej i Hegla” (tamże, s. 56)

Jedną z takich ideologii był i jest – moim zdaniem - liberalizm. Jego początki przypadają na XVI stulecie i łączą się z tymi ruchami religijnymi, które – tak jak purytanizm w Anglii, czy różnego rodzaju ruchy reformatorskie w Europie kontynentalnej – domagały się prawa do wyznawania i praktykowania takiej religii, która w przekonaniu uczestników tych ruchów jest najbardziej właściwa. W następnym stuleciu w Anglii doprowadzili oni – najpierw do politycznego sprzeciwu w parlamencie, a gdy to okazało się niewystarczające, do konfrontacji swoich sił z tymi siłami, które wspierały króla Karola I oraz Kościół Anglikański. Odnieśli oni wprawdzie w tym starciu zwycięstwo na polach bitewnych, ale nie był to tego rodzaju sukces, który zabezpieczałby ich przed różnego rodzaju zagrożeniami ze strony monarchii i Kościoła Anglikańskiego. Stąd m.in. pojawili się różnego rodzaju ideolodzy, wspierający ich interesy siłą swojego intelektu i sprawnością swojego pióra.

Jednym z nich był John Locke, autor m.in. *Listu o tolerancji*. Na pierwszym miejscu w *Liście* tym postawiona jest kwestia wolności obywatelskiego sumienia – wolności zaliczanej w bardziej dojrzałej fazie rozwoju liberalnej ideologii do jednej z czterech form (obok wolności myślenia, słowa i druku) do tzw. wolności osobistych. Locke nie pozostawił wątpliwości, że wolność sumienia nie będzie wolna od poważnych zagrożeń dopóty, dopóki nie przeprowadzi się formalno-prawnego rozdziału kościoła od państwa¹². To myślenie o Człowieku (pisanym przez Locke'a z dużej litery), oraz państwie i kościele (pisanym przez niego z małej litery) znalazło później spore uznanie u tych, którzy uznawali siebie za osoby na tyle oświecone, aby móc odpowiedzialnie z tych i innych jeszcze wolności (takich m.in. jak wolności polityczne, czy ekonomiczne) korzystać.

We Francji mieli oni znaczący udział najpierw w doprowadzeniu do konfrontacji z siłami tzw. *ancien régime'u*, a później do odebrania im najbardziej znaczących pozycji w państwie. Do historii wydarzenia te przeszły pod nazwą Wielkiej Rewolucji Francuskiej. Nie można powiedzieć, że jej główną siłą napędową byli liberałowie i ich ideologia. Siły te bowiem były ogromnie zróżnicowane. W tym gronie nie brakowało również takich, którym z liberalizmem zupełnie nie było po drodze – co ze szczególną mocą ujawniło się w l. 1792 – 1795, tj. w okresie terroru najbardziej radykalnych ugrupowań politycznych (takich jak sankiuloci czy jakobini). Zanim jednak do tego doszło swoje wielkie dni mia-

¹² Uzasadniają potrzebę tego rozdziału pisal: „Jeśli takiego rozdziału się nie dokona, żadnym sporom nigdy nie będzie można położyć kresu”. Natomiast odpowiadając na pytanie: czym przy takim rozdziale powinien być Kościół pisał, że powinien on być „wolnym stowarzyszeniem ludzi, którzy ze sobą się łączą na zasadzie całkowitej dobrowolności w tym celu, aby publicznie cześć Bogu oddawać” Por. J. Locke, *List o tolerancji*, PWN, Warszawa 1963, s. 10 i d.

ły ugrupowania umiarkowane. Właśnie w ich gronie należy szukać prekursorów francuskiego liberalizmu. W pierwszej fazie tej rewolucji do bardziej znaczących ich sukcesów zaliczyć można nie tylko włączenie funkcjonującego we Francji niczym „państwo w państwie” Kościoła katolickiego w struktury organizacyjne państwa, ale także, a nawet przede wszystkim doprowadzeniu do przyjęcia (26 sierpnia 1789 r.) przez francuskie Zgromadzenie Narodowe *Deklaracji praw człowieka i obywatela*.

Wiele temu sztandarowemu dokumentowi tamtych czasów można zarzucić i wiele mu później stawiano poważnych zarzutów¹³. Nie można jednak zarzucić mu braku wiary w zdolności owego tytułowego „człowieka i obywatela” do rozumnego kierowania swoim życiem, oraz układania sobie dobrych stosunków z innymi, podobnymi do niego rozumnymi istotami. Warto zwrócić uwagę, że w jego tytule mówi się nie o „ludziach i obywatelach”, lecz o „człowieku i obywatelu”. Rzecz jasna, nie przypadkowo, bowiem jego ojcowie ideowi byli przekonani, że tak naprawdę liczy się jednostka (indywiduum), a społeczeństwo stanowi lepiej lub gorzej zorganizowany zbiór jednostek (indywiduów). Warto także zwrócić uwagę, że w tym dokumencie mówi się wyłącznie o ziemskich prawach owego człowieka i obywatela – takich jak „wolność, własność, bezpieczeństwo i opór przeciwko uciskowi” (art. II.) Natomiast niemal zupełnie pomija się problemy związane z religią i religijnością. Jedynie w jego art. X pojawia się na ten temat krótka wzmianka - zresztą również związana z problemami tego świata. Stwierdza się tam bowiem, że „nikt nie może być niepokojony z powodu swoich przekonań, nawet religijnych, byleby tylko ich objawianie nie zakłócało ustawą zakreślonego porządku publicznego”. Rzecz jasna, nie oznacza to, że ci, których wyrazem wiary i nadziei społecznych były zapisy tego dokumentu nie przeżywali żadnych poważnych problemów sumienia. Nie ulega jednak wątpliwości, że nie uznawali oni za stosowane takie ich demonstrowanie, aby stało się to sprawą publiczną. We Francji – kraju, w którym przez kilka stuleci powtarzano, że jest najstarszą córką Kościoła katolickiego - jasno i otwarcie zostało to powiedziane wówczas, gdy liberałowie znaleźli się w gremiach sprawujących władzę, a ich ideologia stała się jednym z wyznaczników poprawności zachowań w życiu publicznym. Stało się to jednak do-

¹³ Guido de Ruggiero zwraca m.in. uwagę na to, że „w większym stopniu dotyczy ona prawa człowieka niż obywatela” i – co gorsza – „człowieka abstrakcyjnego”, stawianego ponad konkretnym obywatelem”. Zdaniem tego autora: w Deklaracji postawione zostały „twarzą w twarz dwa demokratyczne typy liberalizmu”, pierwszy z nich uznawał „wolność za możliwość czynienia wszystkiego tego, co nie stanowi zagrożenia dla innych ludzi, natomiast drugi zakłada władzę ludu (...). Jednak oba zgodnie uznawały wolność i równość za oficjalne i prawomocne zasady, których celem było usankcjonowanie, a nie zatarcie różnic między jednostkami”. Por. G. de Ruggiero, *History of European Liberalism*, Beacon Press, Boston 1959, s. 68 i d.

piero w drugiej połowie XIX stulecia. Zanim liberałowie osiągnęli ten swój sukces musieli oni stoczyć jeszcze niejedną wielką batalię ze starymi i nowymi przeciwnikami – żeby tylko tytułem przykładu przywołać czasy tzw. restauracji (przypada ona na l. 1815 – 1830), czy czasy II cesarstwa (przypadają one na l. 1851 – 1970). Później francuscy liberałowie musieli stoczyć jeszcze niejedną ideową batalię o społeczne uznanie i panowanie swojej ideologii – taką chociażby jak batalia z Kościołem katolickim o uwolnienie szkolnictwa publicznego od jego kurateli, czy batalie toczone z rosnącą w siłę klasą robotniczą i jej lewicową ideologią.

W połowie XIX stulecia pojawił się dla nich poważny konkurent do „rządu dusz” (i nie tylko tego rządu), tj. ideologia marksistowska, nazywana przez jej ojców ideowych – najpierw „socjalistyczną”, a nieco później (po zorientowaniu się przez nich, że z ówczesnym socjalizmem „nie jest im do twarzy”) „komunistyczną”. Z czasem doczekała się ona nie tylko stosunkowo liczного grona wyznawców w różnych częściach świata, ale także takich jej znawców, którzy przeprowadzili jej gruntowną analizę i udzielili m.in. odpowiedzi na pytanie: jak to się stało, że z tego, co na początku odbierane było jako jeden z wielu głosów protestu przeciwko niesprawiedliwości społecznej mogło powstać to, co stało się wyznaniem wiary zarówno sporej części „mas pracujących miast i wsi”, jak i ich przewódców, a także solidaryzującej się z nimi inteligencji. Lista tych studiów nad marksizmem i komunizmem jest nie tylko długa, ale także ogromnie zróżnicowana. Jedne z nich bowiem podejmowane były w celach apologetycznych, natomiast inne w krytycznych. Podobnie zresztą było i jest ze studiami podejmowanymi nad liberalizmem oraz tradycyjnymi religiami. Istnieją jednak również takie analizy tej ideologii, których autorzy starają się zachować neutralność, lub przynajmniej maksymalny obiektywizm badawczy. Do tego typu opracowań skłonny jestem zaliczyć przywoływaną już tutaj monografię *Ideologia i utopia* Karla Mannheim’a, oraz monografię *Koniec ideologii* Daniela Bella.

Autor pierwszej z nich traktuje łącznie ideologię socjalistyczną i komunistyczną, nazywając ją „utopią socjalistyczno-komunistyczną”. Zalicza on ją – w nakreślonym przez siebie obrazie „przebiegu punktów zwrotnych” – do „czwartej postaci świadomości utopijnej” – trzy pierwsze to: „orgiastyczny chiliazm anabaptystów”, „idea liberalno-humanitarna”, oraz „idea konserwatywna”¹⁴. Wyróżnienie tych trzech pierwszych uto-

¹⁴ „Utopijną jest taka świadomość, która nie pokrywa się z otaczającą ją <<rzeczywistością>>. Ta niezgodność objawia się zawsze w ten sposób, że taka świadomość w przeżywaniu, myśleniu i działaniu orientuje się na czynniki, których owa rzeczywistość nie zawiera”. Por. K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, wyd. cyt., s. 159 i d.

pii i związanych z nimi ideologii ma istotne znaczenie dla charakterystyki czwartej z nich, bowiem ta ostatnia samookreśla się i manifestuje na zewnątrz zarówno poprzez opozycję do nich, jak i takie propozycje, które przynajmniej na pierwszy rzut oka mogą wyglądać na „występowanie we wspólnej sprawie”. Przykładem może być artykułowanie – podobnie jak na gruncie utopii liberalnej – „idei wolności”, czy też wizji „królestwa wolności i równości”. Jednak „utopia socjalistyczno-komunistyczna” – w odróżnieniu od „liberalno-humanitarnej” – ma się pojawiać „w okresie upadku kultury kapitalistycznej”¹⁵. Pojawiała się wówczas i od samego początku podjęła „bezlitosną walkę” ze swoimi ideologicznymi przeciwnikami.

Na tę walkę zwraca uwagę również Daniel Bell w swoim *Końcu ideologii*, przywołując m.in. *Ideologię niemiecką* Karola Marska oraz nakreślony w tej rozprawie obraz tzw. burżuazyjnego państwa i uzasadniając jego istnienie oraz funkcjonowanie burżuazyjnej ideologii. „Skutki takiego postawienia sprawy są zupełnie jasne (dla K. Marksa i marksistów – uw. wł.). (...) To, w co wierzą w swym mniemaniu ludzie, nie może być zawsze brane za dobrą monetę i trzeba poszukiwać za ideami strukturę interesów; nie należy przyglądać się treści idei, ale ich funkcji. Drugi, bardziej radykalny wniosek polega na tym, że skoro idee skrywają materialne interesy, w takim razie <<test prawdziwości>> doktryny polegać musi na tym, aby zobaczyć, jakimi interesom klasowym służy. Krótko mówiąc, prawda jest prawdą klasową”¹⁶. Rzecz jasna, z marksistowskiego punktu widzenia ich prawda jest prawdą klasy robotniczej - bez żadnego cudzysłowu, bowiem uznają oni ją za obowiązującą wszystkich pracujących; a ten, kto nie pracuje nie zasługuje ani na szacunek, ani nawet na współczucie. Natomiast „prawda liberałów” jest w gruncie rzeczy „prawdą klasy burżuazyjnej”, klasy, której tylko część pracuje; ale nawet ta część nie jest bez grzechu, bowiem pobiera za swoją pracę więcej niż jej się należy. Takie myślenie stanowi oczywiście tylko fragment rozbudowanej ideowo doktryny marksistowskiej.

Jej ważnym dopełnieniem są te formy kultowe, które najpierw były udziałem stosunkowo nielicznych grup „towarzyszy” skupionych w konspiracyjnych organizacjach, a z czasem stały się udziałem już nie tylko członków coraz liczniejszych partii komunistycznych, ale także szerokich szerz społecznych. Te ostatnie pojawiły się w tych krajach, w których przystąpiono do wprowadzania takiej sprawiedliwości społecznej, która mieściła się w standardach ideologii marksistowskiej. Takimi formami kultowymi było m.in.

¹⁵ „Tę solidarność z ideą liberalną (...), można wyjaśnić wspólną opozycją wobec bezpośredniej akceptacji rzeczywistości ze strony konserwatyzmu” (tamże, s. 194).

¹⁶ Por. D. Bell, *The End of Ideology*, wyd. cyt., s. 397 i in.

grupowe śpiewanie pieśni robotniczych, oddawanie hołdu zasłużonym na polu realizacji w praktyce tej ideologii, oraz organizowanie takich manifestacji poparcia dla niej, które nie pozostawiałyby wątpliwości zarówno w kwestii jej słuszności, jak i siły sprawczej. Każda z nich mogła przybierać i niejednokrotnie przybierała różne środki wyrazu – począwszy od wywieszania portretów ojców założycieli tej ideologii, a skończywszy na mniej lub bardziej bezpośrednim wymuszaniu udziału manifestacyjnym poparci dla niej. Niektóre z nich zostały skopiowane z tradycyjnych religii. Inne zostały po prostu zawłaszczone z tych organizacji społecznych, które – tak jak związki zawodowe – były znacznie starsze niż ideologia marksistowska. Takie naśladownictwo i zawłaszczanie niejednokrotnie ukazywało się pomocne w ugruntowywaniu tej – podobnie zresztą jak każdej innej – ideologii. Jednak ujawnianie tego raczej nie leży w interesie żadnej z nich, a w każdym razie nie tych, w których stawia się na odrębność od tego wszystkiego, co było przed nimi oraz tego, co może być po nich. A w której z „totalnych” ideologii na to się nie stawia?

Współczesne ideologie partykularne

Określeniem *partykularne ideologie* nawiązuję do rozróżnienia zaproponowanego przez Karla Mannheim’a. W świetle tej propozycji ideologie partykularne różnią się od totalnych nie tylko skalą występowania, ale także stopniem świadomości ich wyznawców w zakresie rozpoznawania zarówno swoich przeciwników, jak i zwolenników, a także ugruntowaniem w niej zarówno sztandarowych idei, jak związanych z nimi teorii – w ideologiach partykularnych z reguły są one nie tylko słabiej ugruntowane, ale także posiadają skromniejsze zaplecze teoretyczne. Różnie to jednak wygląda w różnych ideologiach partykularnych, a wyjaśnienie tych różnic wymaga odwołania się do tych konkretnych realiów kulturowych, które owe formy wyrazu warunkują. Dotyczy to również tych współczesnych ideologii, które związane są z uprawianiem tzw. joggingu.

Odpowiedzi na pytanie: jakie realia kulturowe je warunkują? są jednak mocno zróżnicowane. Wiele bowiem tutaj zależy od tego, kto je opisuje i ocenia? , jakie stosuje kryteria wartości?, jaka kryje się na nimi ideologia ?, czy ma się do nich pozytywne czy negatywne nastawienie?, oraz czy samemu uprawia się jogging? Nie będę tutaj tych wszystkich kwestii szerzej analizował. Były one zresztą przedmiotem studiów niejednego znaczącego filozofa i kulturoznawcy oraz posiadają bogatą literaturę. W swoim przestrzeganiu i ocenianiu współczesnej kultury nawiązuję zresztą do niektórych z tych znawców studiów kultury zachodniej. Jednym z nich jest Alistaire MacIntyre. W świetle jego ustaleń we współczesnej kulturze zachodniej kulturuje się - w sferze postaw: partykularyzm, indywi-

dualizm i instrumentalizm; w sferze świadomości: taką jaźń, która jest zespołem „otwartych możliwości”; natomiast w sferze standardów poprawności zachowań, takie standardy, która oznaczają dla współczesnego człowieka brak „zakotwiczenia w stabilnej strukturze społecznej”¹⁷. Generalnie to rozpoznanie istotnych cech tej kultury uznaję za trafne. Nie podzielam jednak poglądu tego autora, że oznacza to „beznadziejne dryfowanie: bez orientacji, kompasu i portu przeznaczenia” – co prędzej lub później musi doprowadzić do katastrofy. Uważam bowiem, że człowiek współczesnej kultury pewną orientację posiada - jest to jednak orientowanie się na to, co jest tutaj i teraz, niekiedy w zasięgu jego ręki lub wzroku. W swoim postrzeganiu i przedstawianiu ideologii partykularnych korzystam również z pewnych sugestii pojawiających się na kartach Źródła podmiotowości Charlesa Taylora. W szczególności trafne wydaje mi się jego twierdzenie, że w określeniu podmiotowości współczesnego człowieka mamy do czynienia z „afirmacją zwyczajnego życia”¹⁸. Dodam jednak, że ta „zwyczajność” może, ale nie musi oznaczać nie pozostawienia miejsca na żadną świętość i żadne świętowanie. Niekiedy bowiem oznacza ono niemalże codzienne świętowanie – w pojedynkę lub w grupie współwyznawców takiej ideologii partykularnej, która jest skrojona na miarę ich potrzeb i możliwości ich zaspokojenia.

Tak to m.in. wygląda w przypadku joggingu. Już samo to, że wyznawcy tej ideologii posługują się angielskim terminem ma swoje znaczenie. Podkreślać ma ono bowiem jego przynależność do tej elity kultury zachodniej, do której przepustką jest m.in. posługiwanie się językiem angielskim. Gdybyśmy powiedzieli całkiem zwyczajnie, że chodzi tutaj nieśpieszne bieganie, czy zwyczajne truchtanie, to nie tylko odebralibyśmy tej czynności znamiona niezwykłości, ale także utrudnilibyśmy łączenie z nią wiary w czynienie takich cudów jak utrzymywanie do późnej starości smukłej sylwetki, wzmacnianie układu odpornościowego, czy przeciwdziałanie schorzeniom układu krążenia. Co więcej, w przekonaniu niejednego z wyznawców joggingu jego uprawianie nie wymaga ani jakichś nadzwyczajnych wydatków, ani też nadzwyczajnych wysiłków. Jedne i drugie mogą oczywiście się pojawić, ale związane to jest z wyższym stopniem wtajemniczenia, oraz z przystąpieniem do kręgu tych wybrańców, których stać finansowo na kupowanie markowego obuwia, stroju i sprzętu do mierzenia trasy, prędkości, tętna itd.. Wszystko to może być podniesione na jeszcze wyższy poziom wtajemniczenia wówczas, gdy upra-

¹⁷ Por. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przeł. Adam Chmielewski Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 27 i d.

¹⁸ Por. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 5 i d.

wianie joggingu potraktowane zostanie jako przygotowanie do uprawiania maratonów lub półmaratonów. Chętnych do tego nie brakuje, o czym świadczy zarówno mnożenie się zarówno liczby maratonów, jak i liczby ich uczestników. Nie można wprowadzić powieść, że stały się one zjawiskiem masowym (bo w końcu nie każdego stać na związany z nimi wysiłek, oraz pokrycie kosztów udziału w nich). Znacząca jest jednak nie tylko liczba osób biorących bezpośredni udział w maratonach, ale także tych, którzy im kibicują i oczami wyobraźni podążają za najlepszymi z nich - siedząc wygodnie przed telewizorem lub obserwując ich na żywo; a ile jest przy tym różnego rodzaju „fachowych” uwag i słów krytycznych pod adresem tych, którzy wprowadzić biegną w maratonie, ale raczej nie na czołowych miejscach.

Literatura

Belle D., *The End of Ideology. On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London 1988.

Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, PWN, Warszawa 1984.

Elberfeld R., *Was ist Philosophie? Programmatische Texte von Platon bis Derrida*, Stuttgart 2006.

Le Goff L., *Inteligencja w wiekach średnich*, Warszawa 1997.

MacIntyre A., *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przeł. Adam Chmielewski Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996.

Mannheim K., *Ideologia i utopia*, Wydawnictwo Test, Lublin 1992.

Porfiriusz, *Żywoł Pitagorasa*, Wydawnictwo Epsilon, Wrocław 1993.

Św. Augustyn, *Państwo Boże*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002.

Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.

Weber M., *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Wydawnictwo Test, Lublin 1996.

Ks. Dariusz Oko

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II

GENDER JAKO WSPÓŁCZESNA NAMIASTKA RELIGII

Wiadomo, że elementy postaw i zachowań religijnych można spotkać nie tylko u ludzi wyraźnie i z przekonaniem wierzących w istnienie Bytu transcendentnego, ale także u ludzi bardzo mało religijnych, a nawet u ateistów. Wynika to z konieczności posiadania przez każdego człowieka światopoglądu, który zawiera rozstrzygnięcia na temat podstawowej natury rzeczywistości, w tym również te dotyczące jej elementów najważniejszych i centralnych dla ludzkiej egzystencji. Elementy te określają też najwyższe wartości, wokół których i dla których człowiek usiłuje następnie organizować całe swoje życie, nieraz mniej lub bardziej świadomie traktując je jako namiastkę Absolutu. Ponieważ zarazem nikt nie jest w stanie do końca racjonalnie uzasadnić swoich przekonań, u każdego występują elementy wiary w sensie szerokim, czy twierdzenia przyjęte bez wystarczających dowodów wymaganych na danym etapie rozwoju cywilizacyjnego. W tym sensie także ateści wierzą, tylko w coś innego, niż teści i do tego, w ramach naszego kręgu kulturowego, nieraz przejmują schematy znane z chrześcijaństwa. Wydaje się, że dotyczy to także głównych twórców teorii gender, którzy prawie bez wyjątku byli lub są ateistami. Także u nich można wyróżnić elementy znane ze świata religii, co powinno zostać jasno uświadomione i poddane krytyce. Teorie tych, którzy proponują nam nowy paradygmat kulturowy i uważają się za specjalistów od dekonstrukcji dotychczasowego, same powinny być poddane takiemu zabiegowi dekonstruowania, aby ustrzec nas przed możliwą ułudą pozornego postępu.

Gender as a Contemporary Substitute of Religion

It is common knowledge that one can meet elements of religious attitudes and religious ways of behavior not only in people who wholeheartedly and with conviction believe in the Transcendent Being, but also in those who are lukewarm believers or even atheists. This ensues from the necessity of every human being to have a world-view which would contain final statements regarding the fundamental nature of reality, including these

elements which are most important and central for human existence. Such constituents determine also the highest values around which and for which a human being strives to organize her whole life. It happens that these are consciously treated as a poor substitute of Absolute. As no one is able to justify in full in a rational way her convictions or beliefs, there are elements of faith in a broad sense in everyone, and there are also statements which are accepted without sufficient proves required at a certain stage of the development of civilization. In this sense also atheists believe, but they believe in something else than theists, and apart from that, atheists, living within our cultural framework, take over the schemes which are characteristic for Christianity. This seems to be true in case of the originators of the gender theory, who without exception were or are atheists. In their convictions, one can also discern elements which belong to the world of religion, which one should be clearly aware of and which should undergo criticism. The theories of those who propose a new cultural paradigm and who deem themselves to be the experts of deconstructing the existent paradigm, should be deconstructed so that one could avoid the possibility of the illusory progress.

Teoria gender zawiera w sobie oczywiście pewne elementy prawdziwe i słuszne, jak na przykład głoszenie szacunku dla kobiet oraz wszelkich grup ludzkich w jakikolwiek sposób odmiennych lub upośledzonych wobec normy. Wynika z tego również postulat studiowania ich dziejów, ich wkładu w kulturę oraz sposobów polepszenia warunków ich życia. Któż mógłby mieć tutaj coś przeciw? Podobnie słusznym jest podkreślenie w tej teorii kulturowych uwarunkowań rozumienia płci i seksualności. Porównując kultury łątwo zauważyć, że najlepsza sytuacja kobiet, najlepsze warunki egzystencji i rozwoju pa-nują dla nich w krajach kultury chrześcijańskiej¹.

Jednak obok tych ziaren prawdy w teorii gender znajdujemy też fundamentalne błędy, a do najważniejszych z nich należy systematyczne przecenianie wpływu kultury na

¹ Warto podkreślić tutaj pozycję, jaką kobiety zajmują w chrześcijaństwie i porównać ją np. z sytuacją w krajach islamu. W Koranie można przeczytać: „Mężczyźni stoją nad kobietami ze względu na to, że Bóg dał wyższość jednym nad drugimi [...]. I napominajcie te, których nieposłuszeństwa się boicie, pozostawiajcie je w łóżach i bijcie je” (Sura IV/34); „Żeńcie się zatem z kobietami, które są dla was przyjemne – z dwoma, trzema lub czterema, [...] albo z tymi, którymi zawładnęły wasze prawice” (Sura IV/3, por. SIV/24.25; SXXIII,6; SXXIV,31; SXXXIII,52). Określenie „te, którymi zawładnęły wasze prawice” odnosi się do branek wojennych, które można traktować jak niewolnice i zrobić z nimi, cokolwiek się podoba – dokładnie tak, jak to się dzieje teraz w Państwie Islamskim, w całkowitej zgodności ze wskazaniami Koranu.

samo-rozumienie i egzystencję osoby, z konieczności połączone z niedocenianiem natury biologicznej, psychicznej i duchowej człowieka oraz jego wolności. Te błędy powodują, że genderyści posuwają się do stwierdzenia, że płeć jest jak rola, którą odkrywamy w teatrze życia pod wpływem nacisku naszej kultury, albo nawet że stanowi ona chybotliwą konstrukcję, która może być usunięta i zastąpiona przez inną. W duchu marksizmu stwierdzają też, że „kobieta” i „mężczyzna” to kategorie wytworzone na potrzeby legitymizacji uciskania jednej klasy przez drugą, dlatego klasy te trzeba w ogóle zlikwidować². Drugim zasadniczym błędem jest przecenianie roli seksualności aż do jej sakralizacji (co jest tematem tego artykułu). Błędy te powodują, że pomimo istnienia wspomnianych ziarren prawdy, teoria gender jako całość jest konstrukcją fundamentalnie i głęboko niezgodną z rzeczywistością, a z tego powodu groźną – podobnie jak marksizm, z którego częściowo się wywodzi.

Te powiązania z marksizmem teoria gender zawdzięcza zwłaszcza wkładowi Szkoły Frankfurckiej w swoje powstanie, i to tak bardzo, że może być ona określana jako jego pewna mutacja, jak neomarksizm lub marksizm kulturowy³. Widzimy tu powtórzenie tych samych schematów myślowych. Tak, jak marksiści chcieli wyzwalać z założenia dobry proletariąt spod władzy z założenia złej burżuazji – nawet za cenę jej całkowitej eliminacji, tak genderyści chcą wyzwalać „dobrą” sferę seksualności spod władzy „złej” kultury. W wyniku takiego „wyzwolenia” genderowe teksty często stanowią swoisty konglomerat marksizmu i pornografii (co stanowi swoistą trudność w ich lekturze).

Jednak ten, kto eliminuje jakiś element istotnego, niezbywalnego obszaru kultury, szybko staje przed koniecznością zastąpienia go innym elementem. To dlatego marksizm zwalczając i eliminując religię, przyjmował zarazem jej cechy oraz zajmował jej miejsce, stając się praktycznie karykaturą religii. Można to obserwować do dzisiaj choćby

² Por. J. Butler, *Uwikłani w płeć. Feminizm i polityka tożsamości*, Warszawa 2008, s. 244-263 oraz J. Kochanowski, *Socjologia seksualności. Marginesy*, Warszawa 2013, s. 195-216. W tym duchu Monique Wittig posuwa się nawet do stwierdzenia że „kategoria »kobiety«, tak samo jak kategoria »mężczyzny« są kategoriami politycznymi, i [...] w konsekwencji nie są one wieczne. Nasza walka zmierza do usunięcia mężczyzn jako klasy – w trakcie walki politycznej, nie ludobójstwa. Kiedy zniknie klasa mężczyzn, kobiety jako klasa znikną również, ponieważ nie ma niewolników bez panów.” (M. Wittig, *Nie rodziny się kobiet*, w: M. Solarska i M. Borowicz (red. i tłum.), *Francuski feminizm materialistyczny. Wybór tekstów Colette Guillaumin, Christine Delphy, Monique Wittig*, Poznań 2007, s. 134-146, 142.)

³ Por. H. Marcuse, *Eros i cywilizacja*, Warszawa 1998; J. Łoziński (red. i tłum.), *Szkola Frankfurcka*, tom 1 i 2, Warszawa 1985; Ch. Delphy, *Na rzecz feminizmu materialistycznego*, w: M. Solarska i M. Borowicz (red. i tłum.), *Francuski feminizm materialistyczny*, dz. cyt., s. 57-68 oraz F. Engels, *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa*, Warszawa 1979.

w komunistycznych mauzoleach, rozsianych jeszcze w niektórych krajach, czy też partyjnej obrzędowości i religijnym, boskim kulcie wodza w Korei Północnej. Zjawisko to było opisywane między innymi przez Raymonda Arona jako „świecka religia”, a przez Nikołaja Bierdiajewa jako „fałszywa religia”⁴. Leszek Kołakowski mówił w tym kontekście o nieustannej obecności mitu, o nieusuwalności religii i związanym z tym swoistym, zawsze możliwym „odwiecie *sacrum* w kulturze świeckiej”⁵. Jego szczególnie skuteczna krytyka marksizmu jest dobrym wzorem dla przeprowadzenia gruntownej krytyki teorii gender.

Seksualność jako *sacrum*

Postrzeganie seksualności jako *sacrum* można zwykle zaobserwować, czytając choćby wyimki z prac popularyzatorów genderyzmu. Dotyczy to zarówno teoretyków gender, jak i praktyków, aktywistów implementujących jego postulaty w życiu społecznym przy pomocy programu politycznego określanego jako *gender mainstreaming*. Ich wspólne działanie i jego skutki nazywam *genderyzmem*. Sfera seksualna życia człowieka zajmuje w nim zwykle tak centralną i ważną pozycję, przywiązuje się do niej tak przesadne znaczenie, że staje się ona właściwie przestrzenią swoistego *sacrum*⁶.

Szczególnie dobitnie wyraża to francuska walcząca lesbijka, Luce Irigaray – jeden z czołowych autorytetów genderyzmu – pisząc: „Kocham ciebie, która nie jesteś mi ani matką (wybacz mi, mamo, wołę od ciebie kobiety), ani siostrą. Ani córką, ani synem. Kocham cię – a gdy cię kocham, nie dbam o związki naszych ojców [...]. Po co mi mąż, po co mi żona. Po co rodzina. Nie potrzeba mi żadnego wizerunku, roli ani funkcji – uzurpowanych przez nich praw reprodukcji. Kocham cię: twoje ciało, tu i teraz. Ja dotykam ciebie, ty dotykasz mnie, to wystarczy do tego, by czuć, że żyjemy.[...] Nasza wędrówka nigdy nie dobiegnie kresu, nigdy nie zatoczmy koła: zbyt wiele mamy na to wymiarów. Jeśli chcesz mówić ‘właściwie’, zawężasz się i ścieśniasz, rosnąc w górę. A wydłużając się, sięgając wzwyż, oddalasz się od bezmiaru swego ciała. Nie wznos się, inaczej nas opuścisz. Nieba nie ma u góry: niebo jest między nami [podkreślenia moje]”⁷.

⁴ Por. R. Aron, *Koniec wieku ideologii*, Paryż 1965 oraz tenże, *Opium intelektualistów*, Warszawa 2000; N. Bierdiajew, *Problem komunizmu*, Warszawa 1981; M. Bankowicz, *Krytycy marksizmu*, Kraków 2014, s. 31-51.

⁵ Por. L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Warszawa 2003; tenże, *Jeśli Boga nie ma ...*, Kraków 2010 oraz tenże, *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*, w: tenże, *Nasza wesola Apokalipsa. Wybór najważniejszych esejów*, red. Z. Mentzel, Kraków 2010, s. 215-229.

⁶ Dlatego też każdy krytyk teorii gender z konieczności musi się nieraz odnosić do seksualności i jej właściwego rozumienia – także, jeśli jest księdzem.

⁷ L. Irigaray, *Ta plec (jedną) płcią niebędąca*, tłum. S. Królak, Kraków 2010, s. 176 – 180.

Zwraca uwagę religijny język i przesłanie tego tekstu o doświadczeniu seksualnym jako jedynym miejscu doświadczenia „nieba” genderystów. Przesłanie to w oczywisty sposób jest utopijne, sprzeczne z rozumem i z rzeczywistością, a mimo to stanowi bardzo istotny element ich ideologii. W takim ujęciu czynności seksualne nabierają charakteru sakralnego, jak stwierdza to także inny autorytet genderyzmu, trans-mężczyzna Patrick Califia: „Wierzę jednak, że kiedyś dane mi będzie usłyszeć od kogoś, kto odnosząc się do ssania kutasa, wyrazi w tym respekt i podziw, uznanie dla tej czynności jako przynależnej świętości, właściwej stanowi kapłańskiemu, uzdrowicielowi, herosowi”⁸.

Charakterystyczne, że jest to ostatnie, wieńczące zdanie potężnego, liczącego 820 stron zbioru najbardziej reprezentatywnych tekstów genderowych, których twórcy sami ciągle nazywają je „teoriami wywrotowymi”. Ten ostatni akord zbioru dobrze go streszcza i podsumowuje – genderystom chodzi właśnie o taki przewrót w kulturze i jej unicestwienie, aby na jej miejscu można ustanowić kulturę panseksualizmu, której centrum i sensem jest seksualność⁹.

W tym samy zbiorze znajdujemy też takie stwierdzenie jednego z najbardziej znanych i wpływowych gejów amerykańskich, Leo Bersaniego: »Obsesji« gejów na punkcie seksu nie powinno się zaprzeczać, przeciwnie – winno się ją celebrować”¹⁰. We-

⁸ P. Califia, *Męskości*, tłum. M. A. Pelczar, w: A. Gajewska (red.), *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, Poznań 2012, s. 811-820.

⁹ Jest znaczące, że w samym tytule słynnego genderowego manifestu, przypominającego pod wieloma względami Manifest Komunistyczny, tj. w książce Judith Butler, *Gender Trouble and the Subversion of Identity* (New York 1990) występuje słowo „przewrót”, tytuł ten bowiem należy przetłumaczyć następująco: „Kłopot z gender i przewrót w tożsamości”, a rzeczywiście chodzi w niej głównie o „wywrócenie” naszego rozumienia płci i seksualności. W polskim tłumaczeniu tej książki występuje wiele błędów, w tym także zapewne świadome zafalszowanie samego tytułu, który w naszym języku oddano jako: *Uwikłani w płęć. Feminizm i polityka tożsamości* (tłum. K. Krasuska, Warszawa 2008), aby zapewne polskiego czytelnika nie odstręczać odsłonięciem zamiarów pani Butler już w samym tytule. Znakomitą krytykę błędów tej książki oraz jej tłumaczenia stanowi tekst logika i metodologa, profesora Marka Rosiaka „*Gender Trouble*” Judith Butler w świetle logiki i metodologii – analiza głównych założeń i ich konsekwencji z dodaniem uwag o źródłach doktryny gender, w: J. Jagiełło, D. Oko (red.), *Gender. Spojrzenie krytyczne*, dz. cyt. s. 125-155, por. także M. Rosiak, *Gender w oczach (fa)logocentryka. Recenzja książki J. Butler, Uwikłani w płęć*, Warszawa 2008, „*Lectioes et Acroases Philosophicae*” VII, 1 (2014).

¹⁰ L. Bersani, *Czy odbytnica jest grobem?*, tłum. M. A. Pelczar, w: A. Gajewska (red.), *Teorie wywrotowe*, dz. cyt., s. 745-781, 781. Rzeczywiście, można powiedzieć, że cały ten artykuł jest taką celebracją obsesji seksualnych, jest on niekończącą się pochwałą kompulsywnych zachowań seksualnych, homoseksualną utopią. Podobnie jest z innymi artykułami tego zbioru, por. np. L. Bersani, *Homo. Prolog: „My”*, tłum. M. A. Pelczar, tamże, s. 737-744; M. Warner, *Kłopotliwa normalność*, przeł. M. A. Pelczar, tamże, s. 713-730 oraz J. E. Muñoz, *Uwodząc utopię*, przeł. M. A. Pelczar, tamże, s. 797 – 809. Tak sami najbardziej prominentni genderyści najlepiej wyrażają bolesną prawdę o samych sobie i o swoim świecie wartości.

dług niego celebrowanie to jest czymś absolutnie koniecznym, nawet jeśli doskonale wiadomo, iż – z powodu licznych chorób wenerycznych – prowadzi do bardzo przyspieszonej i bardzo bolesnej śmierci. Obsesja ta tworzy bowiem samą tożsamość gejowską i należy do jej istoty. Bersani rozumie to jako rodzaj „ascezy”, jako rodzaj „ofiary i poświęcenia” dla seksu. Tak seks okazuje się sferą sacrum, na ołtarzu którego warto poświęcić swoje życie, czyli wszystko, czym człowiek dysponuje – to akt w najwyższym stopniu religijny.

Na tym tle dobrze rozumiała staję się głęboko przemyślana wypowiedź profesora Jana Hartmana: „być może piękna miłość brata i siostry jest czymś wyższym niż najwznioślejszy romans niespokrewnionych ze sobą ludzi? [...] Jeśli udaje się powiązać harmonijnie miłość macierzyńską albo bratersko-siostrzaną z miłością erotyczną, to osiąga się nową, wyższą jakość miłości i związku. [...] Wygląda na to, że upada najsilniejsze tabu ziemskiego globu, jakim jest zakaz kazirodztwa. [...] Co właściwie może dziś służyć za usprawiedliwienie zakazu kazirodztwa?”¹¹

Ze względu na odniesienie do matki, można tę wypowiedź rozumieć jako pochwałę nie tylko kazirodztwa, ale także pedofilii kazirodziej. W podobnym duchu o kazirodztwie wypowiadały się dwie inne najbardziej znane i walczące polskie ateistki i genderystki, profesorki Magdalena Środa i Małgorzata Fuszara¹². Dla znawców problemu oczywiste jest, że kazirodztwo należy do centralnych zagadnień genederyzmu, w którym argumentuje się tak, jak na przykład duński profesor prawa VagnGreve: „Jeśli dwie dorosłe osoby, w tym na przykład ojciec i córka, chcą być ze sobą razem, to nie widzę problemu. [...] Nie widzę absolutnie żadnej różnicy między legalizacją związków homoseksualnych a dopuszczeniem związków kazirodczych”¹³. Podobnie wypowiada się sędzia Garry Nielson z Australii: „Sąd może nie widzieć niczego niewłaściwego w zbliżaniu się brata do siostry, jeżeli tylko jest ona dojrzała seksualnie, utrzymuje relacje seksualne z innymi mężczyznami i jest akurat »dostępna«, bo nie ma partnera seksualnego. [...] Gdybyśmy mieli 1950 rok, to kolegium 12 sędziów uznałoby niezawodnie, że dla mężczyzny jest rzeczą nienaturalną zainteresowanie innym mężczyzną lub chłopcem. Te rzeczy się zmieniały”¹⁴.

¹¹ http://wyborcza.pl/1,75478,16721990,Prof_Hartman_chce_dyskusji_o_zwiazkach_kazirodczych_.html, (dostęp: 15.10.2014).

¹² Bardzo znacząca jest tutaj wypowiedź prof. Fuszary na konferencji naukowej „Nienormatywne praktyki rodzinne” zorganizowanej na Uniwersytecie Warszawskim w maju 2012 roku przez *Koło studentów gender / queer*. Profesor Fuszara wypowiedziała się tam w pozytywnym tonie o kazirodztwie (wypowiedź zarejestrowana na video, dostępna w internecie pod adresem: <http://vimeo.com/channels/npr/page:1>, materiał od minuty 6.00, dostęp 20.10.2015).

¹³ http://wyborcza.pl/1,76842,12858518,Karac_czy_nie_karac_za_kazirodztwo_w_XXI_wieku_W.html#TRrelSST, (dostęp: 10.12.2012).

¹⁴ <http://www.frona.pl/a/sedzia-kazirodztwo-powinno-byc-legalne-w-oprac,39468.html>, (dostęp: 13.03.2015). Sędzia ten wypowiadał się tak przy okazji rozpatrywania sprawy, w której mężczyzna

Jeśli ktoś akceptuje homoseksualizm, musi także zaakceptować kazirodztwo. To drugie jest nieuniknioną konsekwencją tego pierwszego, ponieważ te same argumenty przemawiają za jednym i za drugim – jest to dane niejako w jednym genderowym „pakiecie”. Jeżeli zachowania seksualne zależą tylko i wyłącznie od ludzkich upodobań oraz w żaden sposób nie trzeba ich wiązać z naturą duchową, psychiczną i biologiczną człowieka – a to, tuż po uznaniu seksu za bożka, jest drugą centralną tezą genderyzmu – to wszystko jest dopuszczalne (nie wyłączając nawet pedofilii). Te dwie główne tezy genderyzmu są ze sobą ściśle powiązane. Jeżeli bowiem uzna się, że czynności seksualne są najważniejsze i najcenniejsze w całej ludzkiej egzystencji, to chce się ich mieć jak najwięcej w jak najróżniejszych formach, także tych, które są zakazane przez kulturę, a niekiedy także przez prawo. Niektórzy podejmują jednak i takie czynności, ale nie chcą być potępiani i karani, dlatego też zapamiętane negują oni – na wzór Judith Butler – związek seksualności z naturą, w tym szczególnie z biologią. Te związki trzeba zanegować, aby wszelkie zasady postępowania w tej dziedzinie uznać za arbitralne wytwory kultury, które można i należy obalić oraz dowolnie zmienić na inne – tak, aby w seksualności móc sobie pozwalać na wszystko. Jest to centrum egzystencji, myślenia i programu genderyzmu.

Okazuje się, że w takim ujęciu nawet tabu pedofilii jest zagrożone. Z jednej strony jest ona straszną, potęgującą się plagą współczesności, tak bardzo, że mówi się o niej jak o „cichym holokauście”¹⁵, z drugiej strony – nie brak prób jej legalizacji, choćby w imię „wyzwolenia seksualności dzieci” (podobnie, jak „wyzwolono” homoseksualność). Właśnie w ten sposób argumentowała Partia Zielonych, najbardziej genderowa partia Niemiec, która przez szesnaście lat walczyła o legalizację pedofilii tak, aby każde dziecko było dla dorosłych seksualnie dostępne i to bez dolnej granicy wieku¹⁶. Realizowała ona też w ten sposób postulaty Alfreda Kinseya, „ojca współczesnej seksuologii” i genderyzmu, a zarazem zdecydowanego zwolennika pedofilii (i zoofilii)¹⁷.

został oskarżony o gwałt na swojej 11-letniej siostrze. Por. J. A. Reisman, E. W. Eichel, *Kinsey – seks i oszustwo*, tłum. A. Przyborowska, Warszawa 2002, s. 399-402.

¹⁵ Por. Fortunato Di Noto, *La pedofilia. I mille volti di un olocaustosilenzioso*, Milano 2002; P. D. Guenzi, *Pedofilia*, w: S. Leone, S. Privitera (red.), *Nuovo Dizionario di Bioetica*, Roma 2004, s. 843-852; A. Kobyliński, *Pedofilia w Belgii: rewolucja seksualna, sekularyzacja i nowomoralność*, „StudiaBobolanum” 1 (2017), s. 219-236 oraz tenże, *Problem molestowaniaseksualnegodziesięci w Australii*, „StudiaEcologiae et Bioethicae” 14 (2016) 2, s. 57-75.

¹⁶ Por. M. Grandt, *Die Grünen. Zwischen Kindersex, Kriegshetze und Zwangsbeglückung*, Rottenburg 2015, s. 93-121 oraz F. Walter, S. Klecha, A. Hensel (red.), *Die Grünen und die Pädosexualität*, Göttingen 2015, s. 160-227.

¹⁷ Por. J. A. Reisman, E. W. Eichel, *Kinsey – seks i oszustwo*, dz. cyt., s. 367-401 oraz D. de Marco i B. D. Wiker, *Architekci kultury śmierci*, Warszawa 2004, s. 286-290. Choć wydaje się, że w Polsce pedofilia (również kazirodztwo) to wciąż tabu, w telewizji dopuszczane są wypowiedzi seksuologów

Teraz, kiedy (przynajmniej chwilowo) politycznie jest niekorzystnie dalej walczyć o legalizację pedofilii, Partia Zielonych zaczyna z kolei zabiegać o legalizację kazirodztwa, podobnie, jak wcześniej walczyła o legalizację pedofilii. Według młodzieżówki tej partii: „zakaz kazirodztwa w rozumieniu Paragrafu 173 kodeksu karnego, dotyczy także przypadków prawdziwej miłości. Tutaj nie ma żadnej ofiary, która musiałaby być chroniona przed sprawcami”¹⁸. Jeżeli jednak akceptuje się homoseksualizm i kazirodztwo, to tym bardziej trzeba akceptować poliamorię – czyli posiadanie wielu kochanków różnej płci, a także poligamię i poliandrię. Jeżeli można zawrzeć małżeństwo z osobą tej samej płci, to dlaczego nie z własną córką, synem, siostrą, bratem, matką i ojcem lub albo z wieloma osobami tej samej lub różnej płci? Genderyści są tutaj całkiem jednoznaczni, profesor Jacek Kochanowski stwierdza: „Jak słusznie wskazuje Anthony Giddens, właśnie nieposłuszeństwo osób nieheteroseksualnych wobec norm, w tym także tych dotyczących życia seksualnego, umożliwia ujawnienie nieskończonej plastyczności ludzkiej seksualności, nieograniczonej możliwości budowania relacji seksualnych i/lub emocjonalnych w nieskończenie wielu kombinacjach i wariantach: monogamicznych i nie monogamicznych, dwuosobowych i wieloosobowych (poliamorycznych), generacyjnych i transgeneracyjnych, a także tych przekraczających płciowe i seksualne identyfikacje. Podporządkowując się normie kulturowej w imię (iluzorycznego) uznania, lesbijki i geje tracą możliwość bycia »pionierami«”¹⁹.

Jak Luce Irigaray mówiła o seksualnej wędrowce, która nigdy nie dobiegnie kresu i będzie wieczna (jak niebo), tak Jacek Kochanowski mówi o nieskończeniu wielu możliwościach w sferze seksualnej. Widać wyraźnie, że życie seksualne dla genderystów jest bożkiem, centralną i najwyższą wartością – bo tylko wtedy można się tak o nim wypowiadać, jak przytoczono to powyżej. Seksualność przedstawia się tu jako coś, co zajęło

wyraźnie czerpiących z dorobku Kinseya – jak np. mgr Monika Staruch (zob. od 2 min. 38 sek. wypowiedź w programie TVN: https://wp.tv/i/seksuolog-z-slubu-od-pierwszego-wejrzenia-w-japonii-rodzice-masturbuja-dzieci,mid,1998473,cid,5050,klip.html?ticaid=6_19900 (dostęp 25.06.2017).

¹⁸ Por. <http://www.frona.pl/a/zieloni-chca-zalegalizowac-kazirodztwo,30349.html>, (dostęp: 30.08.2014).

¹⁹ J. Kochanowski, *Socjologia seksualności*, dz. cyt., s. 177n, por. A. Giddens, *Przemiany intymności. Seksualność, miłość i erotyzm we współczesnych społeczeństwach*, tłum. A. Szulżycka, Warszawa 2006, s. 163. W ramach tych „nieskończenie wielu możliwości” genderyści oczywiście akceptują też i afirmują pornografię, prostytucję, a nawet „seks międzygatunkowy”, wcześniej nazywany zoofilią, por. także, J. Kochanowski, *Wszyscy jesteśmy odmieńcami. Przyczynki do społecznej teorii queer*, w: T. Basiuk, D. Ferens, T. Sikora, *Parametry pożądania. Kultura odmieńców wobec homofobii*, Kraków 2006, s. 37-50; D. Haraway, *Manifest gatunków stowarzyszonych*, w: A. Gajewska (red.), *Teorie wywrotowe*, dz. cyt., s. 241 – 260; Szwecja zwraca uwagę na problem zoofilii. *Debate internetowa*, Fronda 37 (2005), s. 75 – 81; <http://wmeritum.pl/die-welt-w-danii-istnieja-domy-publiczne-ze-zwierzetami/>, dostęp: 02.02. 2015 (artykuł o Danii jako europejskiej stolicy zoofilii).

miejsce Boga oraz nieba i czemu konsekwentnie oddaje się cześć religijną. Jeżeli człowiek ma taki światopogląd, tak rozumie fundamentalne struktury swojej egzystencji, to według tego rozumienia ją kształtuje i podejmuje podstawowe decyzje oraz tworzy kulturę. Wtedy nieuchronnie w genderyzmie pojawiają się pewne elementy religijne lub quasi-religijne, które postaram się wskazać.

Dwanaście podobieństw gender do religii

1. Soteriologia. Za pierwsze, źródłowe i fundamentalne podobieństwo genderyzmu i religii trzeba uznać uczynienie ze sfery seksualnej najważniejszej sfery życia człowieka, która ma mu zapewnić niebo na ziemi. Reszta wynika właśnie z tego, z tej centralnej decyzji ludzkiego serca. Jeśli w tradycji judeochrześcijańskiej zbawienie jest darem Boga, to w teorii gender ma być darem seksualności kompletnie wyzwolonej od „opresyjnych” norm kulturowych, w tym szczególnie od „zupełnie nieuzasadnionej” „heteronormatywności”. Jak widać genderyzmowi ze wszystkich religii najbliższą jest do kategorii religii kosmocentrycznych, w których duchowe oświecenie, wyzwolenie, spełnienie i transcendencję osiąga się dzięki właściwemu obchodzeniu się z zasobami i misteriami tego świata. Na szczególne wyróżnienie zasługuje tutaj zwłaszcza hinduistyczno-buddyjski tantryzm, w którym wyżej wymienione cele osiąga się na drodze odpowiednio prowadzonej aktywności seksualnej. Jak widać, gender to kolejna ateistyczna utopia, w której tym razem na miejscu Boga postawiono seksualność – ze wszystkimi tego konsekwencjami.

2. Fideizm. Drugie zasadnicze podobieństwo genderyzmu do religii to irracjonalność i fideizm, które go charakteryzują. Oczywiście w każdej teorii i w każdym światopoglądzie jest obecna pewna irracjonalność, w sensie niemożności racjonalnego uzasadnienia do końca wszystkich występujących w nich tez. Dlatego w każdej teorii natykamy elementy rozumu oraz wiary w szerokim sensie, w znaczeniu tez dostatecznie uzasadnionych w świetle wymagań racjonalnych danych czasów oraz tez, którym takiego uzasadnienia brakuje. Dlatego nie tylko rozum, ale i wiara w szerokim znaczeniu są obecne tak w religii, jak i w każdym światopoglądzie, w każdej filozofii i w każdej nauce – różnica dotyczy proporcji. Do istoty filozofii i nauki należy staranie się o maksymalne poszerzenie obszaru rozumu oraz maksymalne ograniczenie obszaru wiary – natomiast w religii już niekoniecznie. Poza klasycznym chrześcijaństwem – najbardziej starającym się o racjonalność wiary – w religiach można nieraz obserwować niechęć, a nawet ucieczkę od rozumu z powodu obawy (nieraz jakże słusznej), że mógłby on łatwo zniszczyć daną wiarę.

Coś takiego można obserwować właśnie w genderyzmie. Trudno jest w nim znaleźć jakieś solidne uzasadnienia filozoficzne, jakieś rozbudowane teorie epistemologiczne, metafizyczne i antropologiczne, które byłyby konieczne dla usprawiedliwienia tak mocnych tez dotyczących egzystencji człowieka. Zamiast tego mamy przede wszystkim oparcie się na potocznych przekonaniach ateistyczno-materialistycznych przyjętych „na wiarę”. Wyraźnie występuje tu prymat zasady przyjemności ponad zasadą rozumności – bez dowiedzenia tak mocnego założenia. Przyjmuje się, że centrum życia jest przyjemność, w tym zwłaszcza seksualna, a potem pyta się rozum, co czynić, aby ją maksymalnie pomnożyć. Tutaj nie rozum kieruje sferą pożądawczą człowieka, ale – przeciwnie, na odwrót – staje się on całkowicie podporządkowanym sługą tej sfery²⁰.

3. Profetyzm. Takie fundamenty gender sprawiają, że dyskurs genderowców często przypomina bardziej dyskurs proroków religijnych niż naukowców. Przemawiają oni nie tyle mocą swoich racjonalnych argumentów, co mocą autorytetu „oświeconych”. Dzieje się tak tym bardziej, że genderowcami zwykle są humaniści sprawni w wytwarzaniu literackich narracji, w których bardziej się dba o estetyczną formę i emocjonalny przekaz, niż o logikę i zgodność z rzeczywistością. Na przykład z jednej strony głoszą, że walczą o prawa kobiet, a z drugiej strony twierdzą, że kobieta jako taka nie istnieje, bo jest ona jedynie kulturowym konstruktem²¹. Innym razem, zgodnie z teorią *queer*, czyli wyższą formą gender, niejako „gender do kwadratu”, głoszą oni, że w płci i seksualności prawie wszystko jest płynne i niezależne od biologii, dlatego też dobrze jest wykorzystywać wszystkie możliwe konfiguracje w ich obrębie²², a z drugiej strony głoszą, że homoseksualizm jest uwarunkowany biologicznie i jako taki zupełnie niezmienny. Podobnie, zwykle według tych samych ludzi, niezmienna i nienaruszalna ma być natura nieosobowa, cała ziemiska flora i fauna – natomiast z naturą ludzką można postępować zupełnie dowolnie.

²⁰ Szczególnie widać to w takich dziełach, jak choćby M. Foucault, *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant i in., Warszawa 2000; H. Marcuse, *Eros i cywilizacja*, dz. cyt.; A. Gajewska (red.), *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, dz. cyt.. Dobre omówienie tego zjawiska zawierają takie prace, jak M. Jones, *Libido dominandi. Seks jako narzędzie kontroli społecznej*, Wrocław 2013 oraz G. Dines, *Pornoland. Jak skradziono naszą seksualność*, tłum. Dąksler K., Poznań 2012. Od strony neurologicznej i psychologicznej konieczność panowania sfery racjonalnej człowieka nad pożądawczą tłumaczy książka S. Petersa, *Paradoks szympansa. Przełomowy program zarządzania umysłem*, tłum. M. Konewka, Warszawa 2013.

²¹ Por. J. Wodzik, *Czy kobieta istnieje? Spór o pojęcie kobiecości pomiędzy esencjalizmem i antyesencjalizmem we współczesnej myśli feministycznej*, Warszawa 2016, s. 99-144; M. Wittig, *Nie rodzimy się kobietą*, dz. cyt., s. 140; S. de Beauvoir, *Druga płeć*, Warszawa 2014, s. 319.

²² Por. J. Kochanowski, *Wstęp* w: J. Kochanowski, M. Abramowicz, R. Biedroń (red.), *QueerStudies. Podręcznik kursu*, Warszawa 2010, s. 7-26 oraz J. Kochanowski, *Spektakl i wiedza. Perspektywa społecznej teorii queer*, Łódź 2009, 47-71.

Destrukcja odpowiedzialności w myśleniu i poznaniu posuwa się tak daleko, że w tych środowiskach jako naukowe traktuje się nawet te teksty, które w oczywisty sposób od początku pozbawione są sensu²³. Jakby chodziło nie o prawdę, ale o wtajemniczenie w religijne misteria, jakby chodziło nie o rozum, ale jedynie o estetykę, uczucia i pożądania. W ramach tych środowisk usiłuje się też przemilczeć oczywiste nadużycia, a nawet fałszerstwa naukowe i pospolite przestępstwa, których dopuszczali się choćby tacy czołowi genderyści, jak Alfred Kinsey, Margaret Mead, Wilhelm Reich czy John Money. Bo nie chodzi tu o naukę, ale o ustanawianie proroków nowej religii²⁴.

4. Fundamentalizm. Gdy ujawnia się sprzeczność gender z nauką, treść genderowego „objawienia” stawiana jest z reguły ponad jej dane i następuje wycofanie się na „genderowy fundament”, czyli redukcja do głównych treści wiary, na teren swoich mitycznych tłumaczeń i mocno wątpliwych aksjomatów. Kiedy genderyści są konfrontowani z racjonalną krytyką swoich pozycji, z reguły okazują się bezradni, nie są w stanie uczynić wiele więcej, niż fundamentalistycznie powtarzać wyuczone formuły bez pojmowania szerszego kontekstu – trochę podobnie, jak czynią to świadkowie Jehowy. Jedną z reguł ich postępowania jest unikanie poważnych dyskusji i nieodpowiadanie na taką krytykę – aby właśnie uniknąć odsłonięcia swojego fundamentalizmu i irracjonalności²⁵.

²³ Szczególnie zasłużony w ukazywaniu absurdów twórczości genderystów jest Alan Sokal, który zasłynął naukową prowokacją w postaci tekstu *Transgressing the boundaries: Towards a transformative hermeneutics of quantum gravity* („SocialText” 46/47 (1996), s. 217-252). Artykuł ten w istocie był zamierzonym pseudo-naukowym bełkotem pozbawionym jakiegokolwiek sensu, który jednak w ocenie Redakcji zasługiwał na publikację w renomowanym piśmie socjologicznym, ponieważ, jak się okazało, znaczna część drukowanych tam treści miała (i ma) taki właśnie bełkotliwy charakter. Po udanej prowokacji Sokal napisał książkę, której polskie wydanie nosi tytuł *Modne bzdury. O nadużywaniu pojęć z zakresu nauk ścisłych przez postmodernistycznych intelektualistów* (tłum. P. Amsterdamski, Warszawa 1998). W książce tej poddaje druzgocącej krytyce teksty między innymi takich genderystów, jak Jacques Lacan, Julia Kristeva czy Luce Irigaray, pokazuje, jak wiele jest tam pustosłowa autorów, którzy nawet nie rozumieją pojęć, których używają. Na polskim gruncie podobnej prowokacji, dokonał psycholog, doktor Tomasz Witkowski, któremu podobnie „bzdurny” artykuł opublikowano w renomowanym czasopiśmie psychologicznym „Charaktery” – por. R. Aulagnier, *Wiedza prosto z pola*, „Charaktery”, 10 (2007), s. 34-37 oraz T. Witkowski, *Modne bzdury wciąż modne*, „Nauka”, 4 (2007), s. 149-157. Na temat sprzeczności w teorii gender por. także: P. Morciniec, *Płciowość w teorii gender – krytyka i bilans skutków* w: P. Morciniec (red.), *Miłość – płciowość – płodność. Aktualne problemy etyki seksualnej*, Opole 2007; M. Wyrostkiewicz, *Główne idee i status „filozofii gender”*, w: A. Jucewicz, M. Machnik (red.), *Idea gender jako wyzwanie dla teologii*, Olsztyn 2009; M. Żuraw, *Idiotyzmy feminizmu*, Warszawa 2014; B. Kelle, *Gender Gaga. Wie eine absurde ideologie unseren Alltag überbewillt*, München 2015.

²⁴ Por. D. de Marco i B. D., Wiker, *Architektury kultury śmierci*, Warszawa 2004, s. 225-308 oraz M. Jones, *Zdeprawowani modernści. Nowoczesność jako usprawiedliwienie seksualnej amoralności*, Wrocław 2013 oraz J. Colapinto, *As Nature made Him. The Boy who was raised as a Girl*, New York 1958.

²⁵ Píše o tym między innymi M. Rosiak w swojej artykule „Gender Trouble”. Judith Butler w *świecie logiki i metodologii*, dz. cyt., s. 123 i 157.

Szczególnie ostro widać to na przykładzie narastającego konfliktu pomiędzy genderystami a biologami, którzy coraz głośniejszemu protestują przeciw negowaniu wpływu genów i hormonów na egzystencję człowieka. Dla rzetelnych naukowców i myślicieli jest coraz bardziej oczywiste, że w każdej dziedzinie jesteśmy kształtowani zarówno przez kulturę, jak i przez biologię oraz wolność na drodze bardzo złożonych, procesualnych oddziaływań (nie mówiąc już o ewentualnych oddziaływaniach nadprzyrodzonych, które przynajmniej powinno się rozważać jako możliwą ewentualność). Usiłowanie zredukowania możliwie wszystkich uwarunkowań do tych określanych mianem kulturowych jest fundamentalnym, świadomym fałszerstwem, które ma służyć nie prawdzie, ale dowolnym przemianom kultury i inżynierii według planów ideologów²⁶. Podobną nieuczciwością jest pomijanie lub negowanie destruktywnego wpływu zachowań genderowych na zdrowie człowieka, na stan medyczny całego społeczeństwa LGBTQ+²⁷.

5. Ofiarniczność. Jak widać, na ołtarzach przyjemności, pożądlivosti i seksualności poświęca się najpierw rozum i odpowiedzialność, a to z konieczności prowadzi do następnych ofiar – niczym w religii ofiarniczej, co jest kolejnym istotnym podobieństwem. Jedną z pierwszych ofiar po rozumie jest tutaj wolność, bo genderowe „wyzwolenie” seksualne w istocie prowadzi do seksualnego zniewolenia, do panowania sfery pożądawczej nad sferą rozumo-wolitywną człowieka. Od seksu można się uzależnić tak samo, jak od narkotyków, alkoholu czy papierosów, działają tu podobne mechanizmy neurologiczne i duchowe. Takie seksualne uzależnienie jest szczególnie niebezpieczne dla dzieci i młodzieży, łatwo czyni je niezdolnymi do życia w małżeństwie i rodzinie. Ale te wszystkie

²⁶ Ostatnio jeden z najwybitniejszych biologów ewolucyjnych i genetyków niemieckich, prof. Axel Meyer, opublikował książkę, która ma być obroną społeczeństwa przed gender. Z punktu widzenia nauki studia genderowe określa tam jako „antynaukowe hokuspokus”, por. A. Meyer, *Adams Apfel und Evas Erbe. Wie die Gene unser Leben bestimmen und warum Frauen anders sind als Männer*, München 2015, s. 18. Na temat biologicznych uwarunkowań naszego człowieczeństwa oraz płci kobiecej i męskiej por. także: A. Moir, D. Jessel, *Płeć mózgu. O prawdziwej różnicy między mężczyzną a kobietą*, tłum. N. Kancewicz-Hoffman, Warszawa 2014; A. Damasio, *Błąd Kartezjusza. Emocje, rozum i ludzki mózg*, tłum. M. Karpiński, Poznań 2003; M. Spreng, *Naturwissenschaftliche Grundlagen für die Zweigeschlechtlichkeit und ihre Bedeutung für gute Kinderentwicklung*, w: H. Prader (red.), *Als Mann und Frau beschaffen*, s. 18. *Die Herausforderung der Gender-Ideologie*, Kissleg-Immenried 2015; A. Grabowska, *Mózg kobiety, mózg mężczyzny, czyli dlaczego jesteśmy różni*, „Panorama Polskiej Akademii Nauk”, 1(2014) 13, s. 2-4; W. Ciarkowska, *Różnice między kobietami a mężczyznami w zdolnościach przestrzennych*, „Kosmos. Problemy nauk biologicznych”, 1 (2003) 52, s. 49-57; A. Herman-Jeglińska, *Różnice między kobietami a mężczyznami w zdolnościach poznawczych i organizacji funkcjonalnej mózgu: wpływ płci psychicznej*, „Przegląd Psychologiczny”, 1-2 (1999) 42, s. 73-79.

²⁷ Por. J. Sheai in., *Związki homoseksualne i homoseksualizm, raport i komentarz medyczny*, <http://www.piotrskarga.pl/ps,383,5,0,1,1,informacje.html>, dostęp 21.07.2017 oraz J. R. Diggs, *Zagrożenia zdrowia związane z seksem gejomskim*, <http://www.tyniec.benedyktyni.pl/pspo/art/ zagrozeniezdrowia.pdf>, dostęp 22.09.2015, s. 9n. Oba te artykuły, jako meta-analiza oraz synteza wielu innych prac, dostarczają szczególnie wielu ważnych informacji na wymienione tematy.

kwestie i tych wszystkich ludzi składa się na ołtarzu seksualności, w pewnym sensie ofiaruje się tu człowieka i jego przyszłość, a zatem także przyszłość całego społeczeństwa.

Natomiast rzetelne myślenie i doświadczenie dziejów jednoznacznie pokazują, że racjonalny porządek w sferze seksualnej jest warunkiem sukcesu jednostki i społeczeństwa. Ludzie są najbardziej szczęśliwi i spełnieni w trwałych, monogamicznych małżeństwach. Dzieci takich małżeństw otrzymują też zwykle najlepszą opiekę, najwięcej miłości i inspiracji, najlepsze warunki do wzrastania, dlatego też zwykle najlepiej się rozwijają, najwięcej osiągają dla siebie samych i dla swojego społeczeństwa²⁸. Zniszczenie tego porządku oznacza niszczenie samych podstaw najbogatszej kultury, której wkład w rozwój kultury światowej jest bezsprzecznie największy. Natomiast wedle propagatorów genderyzmu w ramach aktywności seksualnej warto cofać się nawet do poziomu zezwierzęcenia. Jak stwierdza w swoim *queerowym* manifestie profesor Jacek Kochanowski: „Eksces erotyczny, będący momentem zawieszenia praw kultury, momentem bezrozumnej, nieestetycznej, nieużytecznej, nieekonomicznej ekstazy, jest triumfem tego, co zwierzęce nad pracowicie wznoszonym gmachem człowieczeństwa. Jest ostatecznym momentem odrzucenia normatywnych tożsamości i »rozpuszczenia się« w pierwotnych, podstawowych doznaniach ciała, podzielanych z innymi organizmami, jest aktem zjednoczenia się ciał w biologicznej, nieuwarunkowanej ekstazie. Jeśli tożsamość jest podstawowym narzędziem normatywizacji i zarazem ową szczególną dystynkcją pozwalającą człowiekowi zapominać o swej zwierzęcości, to poszukiwanie przestrzeni oporu musi prowadzić do wyparcia się człowieczeństwa i pełnej trwogi eksploracji tego, co pierwotne, biologiczne, zwierzęce, by w powstałym w ten sposób rozdarciu, w normatywnej powłoce odkryć to, co niemożliwe, bezsensowne, nieuwarunkowane, pozakulturowe. Tam, dzięki rozpojeniu tożsamości, rozsunięciu normatywnego pancerza i zaprzeczeniu sobie, otwiera się przestrzeń sprzeciwu wobec przedsięwzięć mikrofizyki władzy. Wydrapana we własnym ciele rana, rozdarcie, budząca trwogę szczelina, przez którą widać magmę bezsensowności – oto brama do rzeczywistej transgresji”²⁹.

²⁸ Por. M. Regnerus, *Jak różne są dorosłe dzieci wychowywane przez rodziców żyjących z związkach homoseksualnych? Wnioski z nowego badania struktur rodzinnych*, Fides et Ratio 16 (2013) 4, s. 91-136; W. B. Wilcox, *WhyMarriageMatters: 30 Conclusions from the SocialSciences*, New York 2011³; tenże, *Dlaczego małżeństwo ma znaczenie – Małżeństwo, samotne rodzicielstwo i konkubinaty a dobro dziecka na Zachodzie*, w: T. Mazan, K. Mazela, M. Walaszczyk, *Rodzina wiosną dla Europy i świata*, Łomianki 2008, s. 327-336; R.G. Wood, B. Goesling, S. Avellar, *The Effects of Marriage on Health: A Synthesis of Recent Research Evidence*, Mathematica Policy Research Inc. 9 (2007), s. 1-68 oraz Margasiński A., *Badania Homoseksualizmu – między ideologią i nauką*, w: W. Majkowski (red.), *Rodzina – dobro zagrożone*, Warszawa 2015, s. 177-208.

²⁹ J. Kochanowski, *Socjologia seksualności*, dz. cyt., s. 215n.

6. Misyjność. Następną analogią jest quasi-religijna, powszechna misyjność genderystów. Pomimo, że ich teorie spoczywają na słabych intelektualnie podstawach, uważają je za najbardziej naukowe i chcą je narzucić całemu światu (tak, jak wcześniej usiłowali zrobić to marksści). Wszystkie kultury i wszystkie religie mają się „pokłonić” i poddać gender. Taki program przeprowadza się na międzynarodowych konferencjach, a potem usiłuje się go narzucać wszystkim państwom, szczególnie przy pomocy opanowanych przez genderystów Organizacji Narodów Zjednoczonych oraz instytucji Unii Europejskiej. Dokonują się to głównie przy pomocy manipulacji medialnych i prawnych oraz nacisków, a nawet przemocy politycznej, gospodarczej i finansowej³⁰. W istocie jest to usiłowanie łamania podstawowych praw człowieka, rugowanie jednych religii przy pomocy innej, ponieważ na przykład panseksualizm i totalna rozpusta genderyzmu są nie do pogodzenia z etyką chrześcijańską. Tu jest radykalne albo-albo.

7. Instytucjonalność. Kolejnym ważnym podobieństwem do religii są sieci instytucji –światowych, krajowych i regionalnych, które mają wspierać i nadzorować rozszerzanie się tej nowej idei – jak jakieś kościelne Magisterium. Mają temu służyć opanowane przez genderystów i ich zwolenników instytucje polityczne, kulturalne i medialne, ale także własne organizacje społeczności LGBTQ+. Wypracowują one swoje strategie działania, wywierają zorganizowane naciski, lobbują, zbierają środki finansowe, nawołując do poparcia i ofiarności – jak w instytucjach religijnych. Nowa religia jest coraz bardziej popularna, bo też dużo łatwiejsza –łatwiej przecież dom zburzyć, niż zbudować, a człowieka zdeprawować, niż wychować³¹.

³⁰ Por. M. A. Peeters, *Polityka globalistów przeciwko rodzinie. Trzy przykłady*, Warszawa 2013 oraz G. Strzemecki, *Gender – ideologia państwowa Rzeczypospolitej*, Warszawa 2014, s. 17–110.

³¹ Takie „nauczanie” genderystów mocno przyczynia się do seksualizacji społeczeństwa, czego konsekwencją jest między innymi eksplozja prostytucji w Europie. Na przykład domy publiczne w Niemczech średnio w ciągu tygodnia mają przynajmniej około osiem i pół miliona osobo-odwiedzin, podczas gdy wszystkie kościoły chrześcijańskie mają łącznie około trzy i pół miliona osobo-odwiedzin, czyli dwa i pół raz mniej. Dlatego w Niemczech buduje się teraz coraz więcej domów publicznych (także największych w świecie), a zamyka coraz więcej kościołów. Nowa religia jest bardziej popularna. Por. np. <http://www.dbk.de/zahlen-fakten/kirchliche-statistik/>; <http://www.ekd.de/statistik/>; KABP-Studie Robert Koch Institut 2010/11; M. Brückner, Ch. Oppenheimer (red.), *Lebenssituation Prostitution. Sicherheit, Gesundheit und soziale Hilfen*. Helmer, Königstein im Taunus 2006; A. Schwarzer (red.), *Prostitution. Ein deutscher Skandal. Wie konnten wir zum Paradies der Frauenhändler werden?*, Köln 2013; A. Salas, *Handlowalemkobietami*, Warszawa 2012; A. Pozzi i E. Bonetti, *Niewolnice. Kobiety: sprzedawane, kupowane, prostytuowane, używane, porzucane*, Kraków 2012; <http://investigativ.welt.de/2013/11/03/black-box-prostitution/>; <http://www.sueddeutsche.de/wirtschaft/peinlich-aber-erfolgreich-und-keiner-wills-gewesen-sein-1.1782896-6>. *Empirische Daten zu Prostitution in Deutschland*, w: Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (Hrsg.): *Fragen und Antworten zum Bericht der Bundesregierung zu den Auswirkungen des*

8. Etyka. *Taka strategia* oznacza oczywiście nową moralność i etykę (albo raczej jej brak), co jest ósmym podobieństwem do religii, zwykle warunkującej moralność – dogmat określa przecież postępowanie. Występuje tu swoiste nietzscheańskie odwrócenie wartości – to, co wczoraj było potępiane, dzisiaj jest zalecane – i na odwrót. Małżeństwo jest ośmieszane jako coś anachronicznego, jako najwyżej jedna z setek możliwych form życia. Nawet zachowania w najbardziej oczywisty sposób destrukcyjne osobowo i społecznie są stawiane na równi albo nawet powyżej małżeństwa (co rodzi pytanie: dlaczego na czymś tak anachronicznym zależy osobom tak postępowym, jak członkowie społeczności LGBTQ+?). Możliwych kombinacji jest bardzo dużo – na angielskim Facebooku przy rejestracji jest dostępnych do wyboru nawet do 60 „genderów”, a niektórzy genderyści ich liczbę podają już w tysiącach. Jak bardzo w sferze seksualnej wszystko jest i powinno być płynne oraz dozwolone, świadczą słowa Judith Butler: „Nowy człowiek nie będzie »tym, jedynym«, i tak naprawdę nie będzie posiadać formy ostatecznej, a będzie raczej tym, kto ustawicznie negocjuje różnicę seksualną w sposób, który nie pociąga za sobą żadnych naturalnych ani koniecznych konsekwencji dla społecznej organizacji seksualności. Obstawiając przy tym, że różnica seksualna będzie ustawicznie zadawanym pytaniem otwartym, chciałabym zasugerować, że nie decydujemy o tym, czym ona jest, a raczej pozostawiamy tę kwestię otwartą, kłopotliwą, nierozwiązaną, ale wielce obiecującą”³².

Odpowiednie do tego nieokreślenia i dowolności w sferze rozumienia seksualności będą nieokreślone i dowolne zasady postępowania w jej obrębie – niezależnie od faktu, ile by to miało kosztować osobę i społeczeństwo.

9. Kult. W działaniach genderystów można się też dopatrzeć swoistych czynności kultycznych. Ich „marsze równości” są niczym procesje religijne, z tą różnicą, że wyraźnym obiektem kultu jest seksualność, także w najbardziej pornograficznych i odrażających formach. Niektórzy z uczestników takich manifestacji zakładają skórzane maski

Prostitutionsgesetzes, 2. Januar 2010 oraz Deutscher Bundestag, Drucksache 14/5958, 8. Mai 2001; http://www.focus.de/politik/deutschland/dimension-ist-schwer-zu-beziffern-so-viele-prostituierte-leben-in-deutschland_aid_1154961.html; <http://www.n-tv.de/politik/Willkommen-im-Paradies-fuer-Freier-article10843146.html>.

³² J. Butler, *Koniec różnicy seksualnej? (Fragmenty)*, tłum. A. Kowalcze-Pawlik, w: A. Gajewska, *Teorie wyrotowe*, dz. cyt., s. 205-223, 222. Zatem według Judith Butler człowiek całe życie ma zastanawiać się, czym właściwie różni się seksualnie od innych, jaka jest jego płeć – a raczej *gender*; a także powinien wypróbowywać różne możliwości w tym zakresie. Tak najbardziej przyczyni się do wywrócenia i obalenia „opresyjnej kultury przymusowo-heteronormatywnej”, por. J. Butler, *Rywalizujące uniwersalności*, w: J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Przygodność, hegemonia, uniwersalność: współczesne debaty na lewicy*, tłum. A. Czarnacka, M. Kropiwnicki, S. Królak, Warszawa 2014, s. 159-208, 174-187.

różnych zwierząt, dają się zakuć w łańcuchy, prowadzić na smyczy i bić pejcami. W ten sposób sami poniżają swoje człowieczeństwo, sprowadzając je do poziomu zwierząt – a wszystko to zgodnie z programem przedstawionym powyżej przez profesora Kochanowskiego³³. Ulubionym zakończeniem takich „procesji” są orgie w klubach gejowskich, w *darkroomach*, czyli „ciemnych pokojach”. Są to najważniejsze miejsca tych przybytków, pomieszczenia o możliwie najśłabszym oświetleniu, gdzie każdy może odbywać akty seksualne z kimkolwiek, nawet nie widząc jego twarzy i kompletnie go nie znając oraz nie mając nigdy go poznać. To miejsca nieustającej, dzikiej orgii, a zarazem największa atrakcja takich przybytków – ich właściciele reklamują je, mówiąc: „mamy świetny *darkroom*” – analogicznie, jak kierownicy chrześcijańskich domów rekolekcyjnych mówią: „mamy wspaniałą kaplicę”. Można zauważyć, że genderyści wyraźnie nawiązują tutaj do tradycji prostytutki sakralnej, która miała dawać szczególnie kontakt z bóstwem. Tę tradycję przewyższają jednak pod względem lubieżności, bo to, co działo się w przybudówkach starożytnych świątyń, wydaje się działalnością bardziej uporządkowaną w porównaniu z tym, co odbywa się we współczesnych *darkroomach*³⁴.

10. Inicjacja. Zasadnicze wprowadzenie „w kult” w genderyzmie ma polegać na doświadczeniach seksualnych i powinno być przesunięte na jak najmłodszy wiek, aby jak najwcześniej zdobyć wpływ na świadomość dzieci. Mają się one tak zainteresować sferą zmysłową, aby straciły zainteresowanie dla sfery wyższej, tj. duchowej, moralnej, osobowej i autentycznie religijnej. Chodzi przede wszystkim o seksualizację dzieci – inne zmiany będą jej następstwem³⁵. To dlatego genderyści usiłują „wejść” już nie tylko do każdej szkoły podstawowej, ale też do każdego przedszkola i do każdego żłobka, swoje zasady chcą narzucać także w rodzinach. Na przykład w ramach tak zwanej „edukacji

³³ Por. D. Haraway, *Manifest gatunków stowarzyszonych*, dz., cyt., s. 240 oraz M. J. Hird, *Zwierzęcy transseksualizm*, w: A. Gajewska (red.), *Teorie wyrotowe*, dz. cyt., s. 261-287.

³⁴ Czołowym propagatorem korzystania z darkroomów jest w środowisku naukowym prof. Jacek Kochanowski, stwierdzający wprost, że odwiedzanie tego typu miejsc winno być źródłem dumy dla członków społeczności homoseksualnej, por. tenże, *Socjologia seksualności*, dz. cyt., s. 87-95. Znamienne, że jest on jednym z autorów książki J. Kochanowski, R. Kowalczyk, Z. Lew-Starowicz, K. Wąż, *Szkola milczenia. Sprawozdanie z przeglądu treści szkolnych podręczników do biologii, wiedzy o społeczeństwie i wychowania do życia w rodzinie pod kątem przedstawienia w nich problematyki LGBTQ i treści homofobicznych*, Toruń 2013. Oczywiście książka ta poddaje druzgoczącej krytyce polski system wychowania młodzieży, który przecież w rzeczywistości sprawdza się o wiele lepiej, niż zachodni, por. np. artykuły z miesięcznika „Wychowawca” 4 (2009) oraz 9 (2012). Teraz dobrze widać, czego w tych podręcznikach brakuje prof. Kochanowskiemu i czego chciałby nauczać polską młodzież.

³⁵ Jest to program nakreślony i stosowany już przez Wilhelma Reicha, por. tenże, *Psychologia mas wobec faszyzmu*, tłum. E. Drzazgowska, M. Abraham-Diefenbach, Warszawa 2009, s. 172-197.

seksualnej”, która w istocie jest deprawacją seksualną, już 15-letnia młodzież w Niemczech ma projektować domy publiczne, w których zaspakajane byłyby wszelkie upodobania i orientacje (może poza pedofilią i zoofilią). Jak jest cel tego ćwiczenia? Chodzi o to, aby młodzież została zachęcona albo do korzystania z domów publicznego, albo do prostytuowania się³⁶. Można też dodać, że Niemieckie Ministerstwo Oświaty pod wpływem genderystów wydało broszurkę *Ratgeber für Eltern zur kindlichen Sexualerziehung* (Poradnik dla rodziców na temat dziecięcego wychowania seksualnego), w której rodzice byli zachęceni do pedofilii kazirodczej wobec własnych małych dzieci. Pod wpływem protestów Ministerstwo musiało wycofać tę publikację, ale genderyści byli z tego niezadowoleni. Uznali to za akt obskurantyzmu, który pokazuje konieczność dalszej pracy nad świadomością społeczną tak, aby program tego rodzaju publikacji można było w końcu wprowadzić bez ograniczeń³⁷.

II. Język. Na potrzeby nowego kultu tworzony jest nowy język, bo ma on wpływ na kreowanie nie tyle rzeczywistości, co ludzkiego jej rozumienia. Istnieje tu cała strategia zmiany języka, mająca służyć przekształcaniu go w oręż walki o panowanie nad świadomością ludzi. Do najważniejszych pojęć tego języka należy słowo „homofob”, mające określać człowieka żywiącego irracjonalną nienawiść do osób o skłonnościach homoseksualnych. W praktyce do bycia zakwalifikowanym do tej kategorii wystarczy bodaj jedno zdanie krytyczne na temat homoseksualizmu³⁸. Według genderystów ponad 90 procent Polaków popełnia tę myślozbrodnię, ponieważ na przykład taka część społeczeństwa ne-

³⁶ Por. E. Tuider, M. Müller i in., *Sexualpädagogik der Vielfalt. Praxismethoden zu Identitäten, Beziehungen, Körper und Prävention für Schule und Jugendarbeit*, Weinheim/Basel 2012, s. 75-77.

³⁷ W broszurce tej zachęcono ojców do „masowania organów seksualnych córek” oraz wspomagania dzieci w „nieograniczonej masturbacji”, podczas której powinno się jedynie unikać powstawania ran. Jest to też jak najbardziej zgodne ze *Standardami edukacji seksualnej w Europie. Podstawowe zalecenia dla decydentów oraz specjalistów zajmujących się edukacją zdrowiem*, Biuro Regionalne WHO dla Europy i BZgA, Warszawa 2012, s. 38. Według nich dzieciom w wieku od 0 do 4 lat należy przekazywać wiedzę między innymi o „radości i przyjemności z dotykania własnego ciała i masturbacji w okresie wczesnego dzieciństwa”. Por. A. Rybińska, *Władze zachęcają do zabawy w doktora*, „Rzeczpospolita” 9.07.2007, s. A9 oraz Kuby G., *Verstaatlichung der Erziehung – Auf dem Weg zum neuen Gender-Menschen*, Kisslegg 2007; G. Kuby, *Die globale sexuelle Revolution. Zerstörung der Freiheit im Namen der Freiheit*, Kißlegg 2012, s. 293-367 oraz M. von Gersdorff, *Revolution der Sexualerziehung*, tłum. M. Merunowicz, Kraków 2008.

³⁸ Por. J. Butler, *Walczące słowa. Mowa nienawiści i polityka performatywu*, Warszawa 2010, s. 102-120. Wiele na temat nowego języka genderowców pisze Marguerite A. Peeters w swojej pracy *Globalizacja zachodniej rewolucji kulturowej. Kluczowe pojęcia, mechanizmy działania*, tłum. G. Grygiel, Warszawa 2010, s. 73-114; por. także Peeters M. A., *Gender - światowa norma polityczna i kulturowa. Narzędzie rozeznania*, Warszawa 2013. Jednym z kluczowych problemów genderowych językoznawców jest także uwzględnienie dziesiątek genderów w końcówce każdego rzeczownika, na ten temat por. T. Kubelik, *Genuggender! Eine Kritik der feministischen Sprache*, Jena 2015, s. 103-142.

gatywnie odnosi się do problemu adopcji dzieci przez homoseksualistów. Taki pogląd, wedle ideologów gender, powinien podlegać jakiejś sankcji, chociażby w formie ostracyzmu w społeczności akademickiej.

12. Nadzór na czystości doktryny. Genderyści mają też swoją „inkwizycję” (albo inaczej: „Ministerstwo Prawdy”). Jeżeli nawet ponad 90 procent społeczeństwa jest przez nich uważana za „nieprawomyślną”, to trzeba wielkiego wysiłku, aby trzymać ją w ryzach i poddać reedukacji. Trzeba też podkreślić, że genderyści wyraźnie piętnują swoich „heretyków”, odszczepieńców, czyli przede wszystkim gejów, którzy po okresie życia w typowej, homoseksualnej rozpuście, nawracają się, żenią, mają dzieci, prowadzą udane życie małżeńskie i rodzinne. Według genderystów tacy ludzie nie mają prawa istnieć, przeczą bowiem założeniom „systemu” – pomimo, że istnieją i na temat swoich doświadczeń piszą książki oraz wygłaszają wykłady³⁹. Te fakty przeczą stwierdzeniom, jakoby skłonności homoseksualne miały być niezmiennie. Dla podobnych powodów „na cenzurowanym” są biseksualiści, bo i oni swoim istnieniem podważają tę niezmienność⁴⁰. Genderowa „inkwizycja” dba też o to, aby literatura, popularne opracowania, badania naukowe, które podważają ich quasi-religię, nie docierały do opinii publicznej. Istnieje cały, przynajmniej domniemany, indeks genderowych heretyckich „ksiąg zakazanych”, gdzie na samym szczycie znajdują się publikacje naukowców krytycznych wobec gender (jak choćby szeregu filozofów, socjologów, psychologów, pediatrów i biologów). Genderyści starają się także o cenzurę uprzednią, wyprzedzającą, usiłują w ogóle nie dopuścić do badań naukowych, o których wiadomo, że ich wyniki prawdopodobnie będą podważać ich utopię. Bezwzględnie stosują tutaj naciski oraz szantaże polityczne, medialne, gospodarcze i finansowe. Jak wcześniej w państwach komunistycznych o marksizmie można było mówić albo tylko dobrze, albo w ogóle, tak dzisiaj w zateizowanych, otepiałych dobrobytem krajach Zachodu jest z gender.

Ogólnie można powiedzieć, że tak wątpli intelektualnie kolejna quasi-religijna utopia może powstać tylko w warunkach osłabienia, kryzysu, a nawet schyłku kultury, zwłaszcza kultury konsumpcji i przesytu. W warunkach wielkiego luksusu i bogactwa materialnego wielu ludzi sobie nie radzi, ukierunkowuje się na to, co materialne i zmysłowe, a dopuszcza do degradacji tego, co duchowe i moralne. Zdegradowane duchowo

³⁹ Do najbardziej znanych świadectw byłych gejów należą następujące autobiografie: Comiskey A., *W poszukiwaniu tożsamości płciowej. Historia byłego homoseksualisty*, tłum. A. Libura-Gil, Warszawa 2012; Cohen R., *Wyjść na prostą. Rozumienie i uzdrawianie homoseksualizmu*, tłum. A. Jankowiak, Kraków 2005; Medinger A., *Podróż ku pełni męskości*, tłum. A. Kowalczyk, Poznań 2005.

⁴⁰ Por. B. Grabski, *Zdrowie psychiczne osób homoseksualnych i biseksualnych*, w: G. Iniewicz, M. Mijas, B. Grabski, *Wprowadzenie do Psychologii LGB*, Wrocław 2012, s. 263-285.

osoby degradują jednak także społeczeństwa, które tworzą, prowadząc je nawet na skraj samounicestwienia.

Swoją część do tej duchowej degradacji dokłada też postmodernistyczne zwątpienie w rozum. Umysł ma swoje słabości i ograniczenia, ale to przecież nasza najlepsza częśćka, najważniejsze źródło naszego człowieczeństwa. Jego totalne lekceważenie i negacja sprawiają, że tym silniej do głosu zaczyna dochodzić sfera pożądawcza i to ona narzuca swoje sterowanie człowiekiem. Wówczas z poziomu kultury i człowieczeństwa cofamy się do poziomu animalnego. Wtedy to nie żądze podporządkowują się rozumowi, ale rozumowi ma się im podporządkować, wytwarzając teorie, które uzasadniają ich panowanie. Właśnie tak, jak to się dzieje w genderyzmie – rozum staje się sługą żądy i ma za zadanie jedynie wytwarzanie ideologii, która by usprawiedliwiała jej panowanie. Jest to tak charakterystyczne, że gdyby trzeba było w jednym zdaniu określić, czym jest gender, to można by powiedzieć – oczywiście z konieczności wiele upraszczając – iż jest to **kolejna utopia, w której ateści na miejscu Boga stawiają seks**⁴¹.

Coś tego rodzaju przeżywał starożytny Rzym, kiedy znacząca część jego społeczeństwa coraz bardziej koncentrowała się na zabawie i przyjemnościach zmysłowych, a unikała pracy, małżeństwa, normalnego życia rodzinnego, obrony swojego domu oraz koniecznej niekiedy walki. Kiedy jednak coraz bardziej szerzył się absurd życia tylko hedonistyczno-materialistycznego, tym więcej było takich, którym to nie wystarczało, którzy szukali czegoś wyższego, duchowego. W późnym Rzymie była to pożywka dla rozkwitu wielu różnych religii i misteriów, które jednak nie były w stanie wystarczająco zaspokoić ludzkiego serca. Na tle absurdów tej sytuacji tym wyraźniej jaśniała wartość chrześcijaństwa, jako religii najbardziej duchowej i racjonalnej. Paradoksalnie, im bardziej jedni brnęli w absurd, tym bardziej inni, także na tle ich życia, pojmowali wyjątkową wartość chrześcijaństwa, przyczyniając się do jego sukcesu i rozprzestrzeniania się.

Wydaje się, że podobną sytuację możemy obserwować dzisiaj, w późnej Europie nowoczesnej. Im bardziej potęgują się absurdy materialistycznego hedonizmu i genderyzmu, tym bardziej widać potrzebę duchowości, racjonalności i odpowiedzialności. Tym większe szanse zaczyna mieć rozum i tak racjonalna religia, jak chrześcijaństwo.

Od nas wszystkich zależy, jak te szanse zostaną wykorzystane.

⁴¹ Szerzej na ten temat piszę w moim artykule *Gender jako dzieło rozumu ateistycznego. Dekonstrukcja dokonstruktjonistów*, w: J. Jagiełło, D. Oko (red.), *Gender. Spojrzenie krytyczne*, Kraków 2017, s. 157-179. Cała książka jest zbiorem artykułów stanowiącym jedną z pierwszych naukowych krytyk teorii gender.

Bibliografia

Wydawnictwa zwarte:

- Aron R., *Koniec wieku ideologii*, tłum. C. Miłosz, Paryż 1965.
- Aron R., *Opium intelektualistów*, tłum. C. Miłosz, Warszawa 2000.
- Bankowicz M., *Krytycy marksizmu*, Kraków 2014.
- de Beauvoir S., *Druga płeć*, tłum. Mycielska G. i Leśniawska M., Warszawa 2014.
- Bersani L., *Czy odbytница jest grobem?*, tłum. Pelczar M. A. [w:] Gajewska A., *Teorietywrotowe. Antologia przekładów*, Poznań 2012.
- Bersani L., *Homo. Prolog: „My”*, tłum. Pelczar M. A. [w:] Gajewska A., *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, Poznań 2012.
- Bierdiajew N., *Problem komunizmu*, tłum. M. Reutt, Warszawa 1981.
- Brückner M., Oppenheimer Ch. (red.), *Lebenssituation Prostitution. Sicherheit, Gesundheit und soziale Hilfen*, Königstein im Taunus 2006.
- Butler J., *Gender Trouble and the Subversion of Identity*, New York 1990.
- Butler J., *Koniec różnicy seksualnej*, tłum. Kowalcze-Pawlik A. [w:] Gajewska A., *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, Poznań 2012.
- Butler J., *Rywalizujące uniwersalności*, [w:] Butler J., Laclau E., Žižek S., *Przygodność, hegemonia, uniwersalność: współczesne debaty na lewicy*, tłum. Czarnacka A., Kropiwnicki M., Królak S., Warszawa 2014.
- Butler J., *Uwikłani w płeć. Feminizm i polityka tożsamości*, tłum. Krasuska K., Warszawa 2008.
- Butler J., *Walczące słowa. Mowa nienawiści i polityka performatywna*, tłum. Ostolski A., Warszawa 2010.
- Califia P., *Męskości*, tłum. Pelczar M. A. [w:] Gajewska A., *Teorie wywrotowe. Antologiaprzekładów*, Poznań 2012.
- Cohen R., *Wyjść na prostą. Rozumienie i uzdrawianie homoseksualizmu*, tłum. Jankowiak A., Kraków 2005.
- Colapinto J., *As Nature made Him. The Boy who was raised as a Girl*, New York 1958.
- Comiskey A., *W poszukiwaniu tożsamości płciowej. Historia byłego homoseksualisty*, tłum. Libura-Gil A., Warszawa 2012.
- Damasio A., *Błąd Kartezjusza. Emocje, rozum i ludzki mózg*, tłum. Karpiński M., Poznań 2003.

- Delphy Ch., *Na rzecz feminizmu materialistycznego*, [w:] M. Solarska i M. Borowicz (red. i tłum.), *Francuski feminizm materialistyczny. Wybórtekstów Colette Guillaumin, Christine Delphy, Monique Wittig*, Poznań 2007.
- Dines G., *Pornoland. Jak skradziono naszą seksualność*, tłum. Dajksler K., Poznań 2012.
- Di Noto F., *La pedofilia. I millevolti di unolocaustosilenzioso*, Milano 2002.
- Engels F., *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa*, Warszawa 1979.
- Foucault M., *Historia seksualności*, tłum. Banasiak B., Komendant T. i in., Warszawa 2000.
- von Gersdorff M., *Rewolucja seksualna zagraża dzieciom*, tłum. Merunowicz M., Kraków 2008.
- Giddens A., *Przemiany intymności. Seksualność, miłość i erotyzm we współczesnych społeczeństwach*, tłum. Szulżycka A., Warszawa 2006.
- Grabski B., *Zdrowie psychiczne osób homoseksualnych i biseksualnych*, [w:] Iniewicz G., Mijas M., Grabski B., *Wprowadzenie do Psychologii LGB*, Wrocław 2012.
- Grandt M., *Die Grünen. Zwischen Kindersex, Kriegshetze und Zwangsbeglückung*, Rottenburg 2015.
- Guenzi P. D., *Pedofilia*, [w:] Leone S., Privitera S. (red.), *NuovoDizionario di Bioetica*, Roma 2004.
- Haraway D., *Manifest gatunków stowarzyszonych*, przeł. Bednarek J. [w:] Gajewska A., *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, Poznań 2012.
- Hird M. J., *Zwierzęcy transseksualizm*, tłum. Bednarek J. [w:] Gajewska A., *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, Poznań 2012.
- Irigaray L., *Ta płeć (jedną) płcią niebędącą*, tłum. Królak S., Kraków 2010.
- Jones E. M., *Libido Dominandi. Seks jako narzędzie kontroli społecznej*, tłum. Morka J., Wrocław 2013.
- Jones E. M., *Zdeprawowani moderności. Nowoczesność jako usprawiedliwienie seksualnej amoralności*, tłum. Morka J., Wrocław 2013.
- Kelle B., *Gender Gaga. Wie eine absurde Ideologie unseren Alltag erobern will*, München 2015.
- Kochanowski J., *Socjologia seksualności. Marginesy*, Warszawa 2013.
- Kochanowski J., *Spektakl i wiedza. Perspektywa społecznej teorii queer*, Łódź 2009.
- Kochanowski J., *Wstęp* [w:] Kochanowski J., Abramowicz M., Biedroń R. (red.), *QueerStudies. Podręcznik kursu*, Warszawa 2010.
- Kochanowski J., *Wszyscy jesteśmy odmieńcami. Przyczynki do społecznej teorii queer*, [w:] Basiuk T., Ferens D., Sikora T., *Parametry pożądania. Kultura odmieńców wobec homofobii*, Kraków 2006.
- Kołąkowski L., *Jeśli Boga nie ma ...*, Kraków 2010.

- Kołąkowski L., *Obecność mitu*, Warszawa 2003.
- Kołąkowski L., *Odwet sacrum w kulturze świeckiej* [w:] Kołąkowski L., *Nasza wesola Apokalipsa. Wybór najważniejszych esejów*, Kraków 2010.
- Kołąkowski L., *Samozatrucie otwartego społeczeństwa* [w:] Kołąkowski L., *Nasza wesola Apokalipsa. Wybór najważniejszych esejów*, Kraków 2010.
- Kubelk T., *Genug gegendert! Eine Kritik der feministischen Sprache*, Jena 2015.
- Kuby G., *Die globale sexuelle Revolution. Zerstörung der Freiheit im Namen der Freiheit*, Kissleg 2012.
- Kuby G., *Verstaatlichung der Erziehung – Auf dem Weg zum neuen Gender-Menschen*, Kissleg 2007.
- Litka P. (red.), *Moje życie. Z księdzem Dariuszem Oko rozmawia Piotr Litka*, Kraków 2014.
- Łoziński J. (red. i tłum.), *Szkoła Frankfurcka*, t. 1 i 2, Warszawa 1985.
- de Marco D. i Wikera B. D., *Architekci kultury śmierci*, tłum. Waluga G., Warszawa 2004.
- Marcuse H., *Eros i cywilizacja*, Warszawa 1998.
- Medinger A., *Podróż ku pełni męskości*, tłum. Kowalczyk A., Poznań 2005.
- Meyer A., *Adams Apfel und Evas Erbe. Wie die Gene unser Leben bestimmen und warum Frauen anders sind als Männer*, München 2015.
- Morciniec P., *Płciowość w teorii gender – krytyka i bilans skutków* [w:] Morciniec P. (red.), *Miłość – płciowość – płodność. Aktualne problemy etyki seksualnej*, Opole 2007.
- Muñoz J. E., *Uwodząc utopię*, tłum. Pelczar M. A. [w:] Gajewska A., *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, Poznań 2012.
- Oko D., *Gender jako dzieło rozumu ateistycznego. Dekonstrukcja dokonstrukcjonistów*, [w:] J. Jagiełło, D. Oko (red.), *Gender. Spojrzenie krytyczne*, Kraków 2017.
- Peeters M. A., *Gender - światowa norma polityczna i kulturowa. Narzędzie rozeznania*, tłum. Woroniecki L., Warszawa 2013.
- Peeters M. A., *Globalizacja zachodniej rewolucji kulturowej. Kluczowe pojęcia, mechanizmy działania*, tłum. Grygiel G., Warszawa 2010.
- Peeters M. A., *Polityka globalistów przeciwko rodzinie. Trzy przykłady*, Warszawa 2013.
- Peters S., *Paradoks szympansa. Przełomowy program zarządzania umysłem*, tłum. M. Konewka, Warszawa 2013.
- Pozzi A. i Bonetti E., *Niewolnice. Kobiety: sprzedawane, kupowane, prostytuowane, używane, porzucane*, tłum. Masny M., Kraków 2012.

- Reich W., *Psychologia mas wobec faszyzmu*, tłum. Drzazgowska E., Abraham-Diefenbach M., Warszawa 2009.
- Reisman J. A., Eichel E. W., *Kinsey – seks i oszustwo*, tłum. A. Przyborowska, Warszawa 2002.
- Salas A., *Handlowałem kobietami*, tłum. Tomczyńska T., Warszawa 2012.
- Schwarzer A. (wyd.), *Prostitution. Ein deutscher Skandal. Wie konnten wir zum Paradies der Frauenhändler werden?*, Köln 2013.
- Spreng M., *Naturwissenschaftliche Grundlagen für die Zweigeschlechtlichkeit und ihre Bedeutung für gute Kinderentwicklung* [w:] Prader H. (red.), *Als Mann und Frau schuf er sie: Die Herausforderung der Gender-Ideologie*, Kisslegg-Immenried 2015.
- Starowicz Z. L., *Gender z punktu widzenia seksuologa – wybrane aspekty* [w:]
- Wieczorek W., *Gender. Spojrzenie z różnych perspektyw*, Warszawa 2015.
- Strzemecki G., *Gender – ideologia państwowa Rzeczypospolitej*, Warszawa 2014.
- Tuider E., Müller M. i in., *Sexualpädagogik der Vielfalt. Praxismethoden zu Identitäten, Beziehungen, Körper und Prävention für Schule und Jugendarbeit*, Weinheim/Basel 2012.
- Walter F., Klecha S., Hensel A. (red.), *Die Grünen und die Pädosexualität*, Göttingen 2015.
- Warner M., *Kłopotliwa normalność*, tłum. Pelczar M. A. [w:] Gajewska A., *Teorie wyrotowe. Antologia przekładów*, Poznań 2012.
- Wilcox W. B., *Why Marriage Matters: 30 Conclusions from the Social Sciences*, New York 2011³.
- Wittig M., *Nie rodzimy się kobietą*, [w:] Solarska M., Borowicz M. (red. i tłum.), *Francuski feminizm materialistyczny. Wybór tekstów Colette Guillaumin, Christine Delphy, Monique Wittig*, Poznań 2007.
- Wodzik J., *Czy kobieta istnieje? Spór o pojęcie kobiecości pomiędzy esencjalizmem i antyesencjalizmem we współczesnej myśli feministycznej*, Warszawa 2016.
- Wyrostkiewicz M., *Główne idee i status „filozofii gender”* [w:] Jucewicz A., Machnik M. (red.), *Idea gender jako wyzwanie dla teologii*, Olsztyn 2009.
- Żuraw M., *Idiotyzmy feminizmu*, Warszawa 2014.
- Wydawnictwa ciągłe:**
- Aulagnier R., *Wiedza prosto z pola*, „Charaktery” 10 (2007).
- Ciarkowska W., *Różnice między kobietami i mężczyznami w zdolnościach przestrzennych*, „Kosmos. Problemy nauk biologicznych”, 1 (2003) 52.
- Grabowska A., *Mózg kobiety, mózg mężczyzny, czyli dlaczego jesteśmy różni*, „Panorama Polskiej Akademii Nauk”, 1 (2014) 13.

- Herman-Jeglińska A., *Różnice między kobietami a mężczyznami w zdolnościach poznawczych i organizacji funkcjonalnej mózgu: wpływ płci psychicznej*, „Przegląd Psychologiczny”, 1-2 (1999) 42.
- Kobyliński A., *Pedofilia w Belgii: rewolucja seksualna, sekularyzacja i nowa moralność*, „Studia Bobolanum”, 1 (2017).
- Kobyliński A., *Problem molestowania seksualnego dzieci w Australii*, „Studia Ecologiae et Bioethicae”, 14 (2016).
- Margasiński A., *Badania Homoseksualizmu – między ideologią i nauką*, w: W. Majkowski (red.), *Rodzina – dobro zagrożone*, Warszawa 2015, s. 177-208.
- Regnerus M., *Jak różne są dorosłe dzieci wychowywane przez rodziców żyjących z związkach homoseksualnych? Wnioski z nowego badania struktur rodzinnych*, tłum. A. Margasiński, *Fides et Ratio* 16 (2013) 4, s. 91-136.
- Skwieciński P., *Zieloni nie w kwestii pedofilii*, „W Sieci” 19–25.08.2013.
- Sokal A., *Transgressing the boundaries: Towards a transformative hermeneutics of quantum gravity*, „Social Text”, 46/47 (1996).
- Rosiak M., *Gender w oczach (fa)logocentryka. Recenzja książki J. Butler „Uwikłani w płęć”*, „Lectioes et Acroases Philosophicae” VII, 1 (2014).
- Rybińska A., *Władze zachęcają do zabawy w doktora*, „Rzeczpospolita” 9.07.2007.
- Szwecja zwraca uwagę na problem zoofilii. *Debate internetowa*, „Frona”, 37 (2005).
- Wilcox W. B., *Dlaczego małżeństwo ma znaczenie – Małżeństwo, samotne rodzicielstwo i konkubinat a dobro dziecka na Zachodzie*, w: T. Mazan, K. Mazela, M. Walaszczyk, *Rodzina wiosną dla Europy i świata*, Łomianki 2008, s. 327-336.
- Witkowski T., *Modne bzdury wciąż modne*, „Nauka”, 4 (2007).
- Wood R. G., Goesling B., Avellar S., *The Effects of Marriage on Health: A Synthesis of Recent Research Evidence*, Mathematica Policy Research Inc. 9 (2007), s. 1-68.

Źródła internetowe:

- http://www.focus.de/politik/deutschland/dimension-ist-schwer-zu-beziffern-so-viele-prostituierte-leben-in-deutschland_aid_1154961.html
- <http://www.forumfilozoficzne.org/index.php/czytelnia>
- <http://www.frona.pl/a/sedzia-kazirodztwo-powinno-byc-legalne-woprac,39468.html>
- <http://www.frona.pl/a/zieloni-chca-zalegalizowac-kazirodztwo,30349.html>
- <http://www.frona.pl/forum/niemieccy-zieloni-juz-promuja-pedofile-volkerbeck-przewodniczaczy-frakcji-zielonych-w-bundestagu,39624.html>

<http://investigativ.welt.de/2013/11/03/black-box-prostitution>
<http://www.n-tv.de/politik/Willkommen-im-Paradies-fuer-Freier-article10843146.html>
<http://www.piotrskarga.pl/ps,383,5,0,1,1,informacje.html><http://polska.newsweek.pl/poliamoria--mi-losc-w-sieci,105835,1,1.html>
<http://www.sueddeutsche.de/wirtschaft/peinlich-aber-erfolgreich-und-keiner-wills-gewesen-sein-1.1782896-6>
<http://swiat.newsweek.pl/strauss-kahn-w-areszcie-przynajmniej-do-piatku,76786,1,1.html>
<http://wmeritum.pl/die-welt-w-danii-istnieja-domy-publiczne-ze-zwierzetami/>
<https://wp.tv/i,seksuolog-z-slubu-od-pierwszego-wejrzenia-w-japonii-rodzice-masturbuja-dzieci,mid,1998473,cid,5050,klip.html?ticaid=619900>
http://wyborcza.pl/1,75478,16721990,Prof__Hartman_chce_dyskusji_o_zwiazkach_kazirodczych_.html
http://wyborcza.pl/1,76842,12858518,Karac_czy_nie_karac_za_kazirodztwo_w_XXI_wieku__W.html#TRrelSST
<http://vimeo.com/channels/npr/page:1>

Inne dokumenty:

Deutscher Bundestag, Drucksache 14/5958, 8. Mai 2001.

Empirische Daten zu Prostitution in Deutschland, [w:] Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (Hrsg.): *Fragen und Antworten zum Bericht der Bundesregierung zu den Auswirkungen des Prostitutionsgesetzes*, 2. Januar 2010.

Standardy edukacji seksualnej w Europie. Podstawowe zalecenia dla decydentów oraz specjalistów zajmujących się edukacją i zdrowiem, Biuro Regionalne WHO dla Europy i BZgA, Warszawa 2012.

Część IV

Religie i edukacja

Władysław Szulakiewicz

Uniwersytet Mikołaja Kopernika

THE PLACE OF RELIGION IN THE POLISH PEDAGOGICAL THOUGHT: SELECTED DOCTRINES

Religion is the key to history.

*One cannot understand the internal form of a society
unless one understands its religion¹.*

Christopher Dawson

Rozważania na tak sformułowany temat mają na celu ukazanie obecności idei religijnych w polskiej myśli pedagogicznej, począwszy od końca XIX wieku, do schyłku okresu międzywojennego. Bogactwo projektów pedagogicznych tego okresu i ich analiza pokazuje, że tworzone wówczas pomysły, dotyczące edukacji młodzieży polskiej, odnosiły się do wielu obszarów pedagogicznych, określanych jako subdyscypliny, składające się na naukę o wychowaniu. Rekonstrukcja wybranych koncepcji polskiej myśli pedagogicznej utwierdza nas w przekonaniu, że dla wielu myślicieli pedagogicznych motywy religijne stanowiły ważny element ich projektów edukacyjnych.

Introduction

The objective of present inquiries is to show the place of religious ideas in the Polish pedagogical thought between the end of the 19th century and the end of the interwar period. The richness of pedagogical projects of that time and their analysis reveal that the ideas concerning education of the Polish youth were connected with sundry fields of pedagogical research. Reconstruction of selected doctrines within the Polish pedagogical thought confirms the opinion that for many pedagogical thinkers religious motives were important elements of their educational projects. These pedagogical doctrines were concerned with such topics as the constitution of educational institutions, including the ideological character of the Polish school, the ideal of education and the theory of education as well as pedeutology. Following Christopher Dawson's thesis that religion is the key to

¹ Ch. Dawson, *Religia i kultura*, trans. J.W. Zielińska, Warszawa 1958, pp. 57-58.

our understanding of the cultural history of a given nation, we can say that the importance of the religious element in the lives of Poles as well as the disputes about this importance were and are characteristic traits of the Polish nation's mentality, including this nation's ideas about education. As Stanisław Łempicki, an expert on Polish pedagogical traditions, pointed out in his book *Polskie tradycje wychowawcze* [*Polish Pedagogical Traditions*], a demand for religious education in the spirit of Christianity is a specific Polish colouration. He wrote: "There was not a single pedagogical writer, not a single parental instruction for sons that would not adamantly postulate and put forward as the most important such a religious education"². Our pedagogical tradition never rejected this postulate, not even in the times of liberalism and religious indifferentism³. In Łempicki's opinion, "the religious spirit made one of the most fundamental contributions to the process of forging Polish historical psychology"⁴.

According to Łempicki, the Catholic ethics was the foundation of the Polish pedagogical doctrines and the canon of the practical and everyday morality with regard to the general education of man as such. It also constituted a treasure trove of exhortations. Łempicki's way of thinking about the importance of religion in the lives of societies is concurrent with the aforementioned Dawson's views. As Dawson points out: "Throughout the major part of the humankind history, throughout the all ages and at all stages of social development, religion has been a great, central, unifying force of cultures. It has been defending the moral law while educating and teaching wisdom"⁵.

Religious Ideas in the Pedagogical Doctrines of the Selected Educationalists

*Religion is a necessary
element of the social
and political cohesiveness.*

*It unites individuals around the common ideal
and thereby creates the strongest bonds of coexistence*⁶.

W.M. Borowski

Supporting the Łempicki's thesis that religion was a significant element of the pedagogical doctrines, we would like to provide some examples of this kind of pedagogical thinking in which religious postulates played such an important role. Of course, it is

² S. Łempicki, *Polskie tradycje wychowawcze*, Warszawa 1936, p. 11.

³ Ibidem, p. 227 and on.

⁴ Ibidem, p. 12.

⁵ Ch. Dawson, *Religia i kultura*, p. 57.

⁶ W. M. Borowski, *Wychowanie narodowe*, 2nd edition, Warszawa 1922, p. 143.

not possible in such a short paper to elaborate on all aforementioned issues which appeared as significant in the pedagogical discussions and in which questions of the importance of religion were raised, neither is it possible to present the views of all important thinkers who dealt with the subject in question⁷. To exemplify the eponymous issue, namely the place of religious ideas in the Polish pedagogical thought, I will focus on three representatives of the Polish pedagogical community. In the chronological order they are: Bolesław Mańkowski (1856-1921)⁸, Henryk Rowid (1877-1944)⁹ and Ludwik Jaxa-Bykowski (1881-1948)¹⁰. First of them, B. Mańkowski, is regarded as one of the most prominent representatives, next to Antoni Danysz, of Herbartianism in Poland. Over the period of seventeen years he run Pedagogy Seminar at Lviv University and was the editor of a pedagogical journal *Muzeum [Museum]* for twenty six years. One can say that Mańkowski started an era of independent pedagogy in Poland. In turn H. Rowid, commonly known as the main representative of the creative school in pedagogy, was a director of Pedagogium in Cracow and contributed significantly to the education of teachers and institutionalisation of pedagogy in Poland. He also created an important journal *Ruch Pedagogiczny [Pedagogical Movement]* of which he was the editor between 1912 and 1933. What is more, he was the editor of *Chowanna* (1934-1939). In his writings he developed robust foundations for the pedeutological reflection. He was underlining the importance of the didactic of pedagogy and explaining how and who can teach it. Finally, the youngest of the aforementioned educationalists, L. Jaxa-Bykowski, was a student of K. Twardowski and the Chairman of the Chair of Pedagogy at Poznan University. He was a representative of the Polish experimental pedagogy, the editor, after B. Mańkowski, of *Muzeum* and a rector of the University of the Western Lands. All the above-mentioned educationalists had many in common as far as their academic career is concerned. They were all formed by the prominent Polish academic schools, educated abroad, up to date with the newest pedagogical currents, devoted to pedagogical and educational activities and all of them played important parts in the scientific and educational life. What is even more important, they knew well and understood

⁷ Amongst the authors who deal with the question of the role that religion plays in education one can mention e.g.: Z. Bielawski, I. Moszczeńska, W. Borowski and many other authors who write mainly about a moral and religious education as well as national and civil one.

⁸ More about B. Mańkowski see, *inter alia*, in: W. Szulakiewicz, *Nauczyciele i ich edukacja. W kręgu idei lwowskiej pedeutologii*, Toruń 2017, pp. 87-196.

⁹ Amongst the newer works on H. Rowid see: E. Krochmalska-Gawrosińska, *Henryk Rowid- kreator idei pedagogicznych w Polsce okresu dwudziestolecia międzywojennego*, Piotrków Trybunalski 2005.

¹⁰ On the pedagogical views of L. Jaxa-Bykowski see: W. Szulakiewicz, *O uczących i uczonych*, Toruń 2014, pp. 103-146. The book contains extended bibliography of works on Jaxa-Bykowski.

the needs of Polish education. Moreover, Rowid and Jaxa-Bykowski, i.e. educationalists who were active during the interwar period, faced persecutions due to the implementation of Jędrzejewicz reform. Rowid lost his beloved *Ruch Pedagogiczny* whereas Bykowski lost his Chair of Pedagogy at Poznań University. Besides, it is worth mentioning that all of them made considerable contributions to the education of many Polish scholars who then earned important places in Polish scholarship and culture.

At the beginning of the 20th century, especially during the first years of the interwar period, representatives of the pedagogical and educational circles were perfectly aware how important it is to provide the Polish school and education of young Poles with proper ideological foundations. The belief that a school is a foundation of the future of Poland accompanied various forms of educationalists' activities. One of the most important issues of the time was a question of the role of religion in the education of young Poles. A debate whether the Polish school should be confessional, multiconfessional¹¹ or secular was taking place amongst educationalists, education activists and politicians. The latter discussed it also in the Sejm of the Second Polish Republic¹². In a word, the attempt was made to answer the question who in the social reality of the time should be served by the Polish school? The religious thread was present in agendas of education societies and teacher organisations¹³. The question of school's ideological character and educational profile was often discussed by the interwar congresses of pedagogy¹⁴. In the subject-matter literature they are considered an instance of the good tradition of Polish "pedagogical parliamentarianism" and a "symbol of democracy in Polish education"¹⁵. It is not possible not to mention the interwar conventions of Catholic Action: two of them took place in Poznań

¹¹ On this topic see: S. Adamski, *Szkola wedle nauki Kościoła i uchwał Synodu*, Poznań 1939, Idem, *Szkola wyznaniowa czy mieszana*, Poznań 1921; J. Bałaban, *Walka o niezawisłość szkoły w Polsce. Stosunek duchowieństwa do szkoły i nauczyciela*, Lwów 1925, J. Barycka, *Stosunek kleru do państwa i oświaty*, Warszawa 1934, W. Gadowski, *Co sądzić o szkole wyznaniowej*, n.p. 1919; Idem, *Kazania o wychowaniu chrześcijańskim*, Kielce, Bochnia, 1932; M. Klepacz, *Szkola wyznaniowa postulatem doby współczesnej*, Poznań 1936; W. Jasiński, *O katolicką szkołę w Polsce*, Poznań 1938, J. Ściesiński, *Wychowanie państwowe w świetle zasad nauki katolickiej*, Włocławek 1935.

¹² J. Szabllicka-Żak, *Szkolnictwo i oświata w pracach Sejmu Ustawodawczego II Rzeczypospolitej*, Warszawa 1997.

¹³ On this topic see *inter alia*: M. Wójcik, *Spór o powszechną szkołę wyznaniową pomiędzy organizacjami nauczycielskimi II Rzeczypospolitej*, in: *Rozwój pedagogiki w II Rzeczypospolitej (1918-1939). Problemy kontrowersyjne*, pod red. W. Bobrowskiej-Nowak, Katowice 1992, pp. 92-107.

¹⁴ It is worth reminding that four pedagogical congresses took place in the interwar period: Poznań 1929, Vilnius 1931, Lwów 1933 and Warsaw 1939.

¹⁵ See: W. Szulakiewicz, *Kongresy pedagogiczne okresu międzywojennego wobec problemów zawodu nauczycielskiego*, (in:) *Demokracja a oświata, kształcenie i wychowanie*. Materials from the 2nd Polish Pedagogical Convention, ed. H. Kwiatkowska, Z. Kwieciński, Toruń 1996, pp. 547-561.

(1935 and 1936), next two in Warsaw (1937) and Katowice (1938)¹⁶. Finally, the question was debated in important pedagogical periodicals¹⁷ and in publications devoted to pedagogical issues¹⁸. Also university education was concerned with this question because of the activity of chairs of pedagogy, pedagogical seminars and directors of these institutions.

The Place of Religion in the Views of Bolesław Mańkowski

Besides discussions on the role of school as an educational institution, the prevalent debates amongst the authors of pedagogical projects were devoted to the theoretical foundations of social, moral and religious education. For instance, raising questions about theory of education, B. Mańkowski in his paper *Synteza nauki szkolnej w duchu narodowym i religijno-etycznym* [*A Synthesis of Schooling in the Religious and Ethical Spirit*] paid a lot of attention to educational ideas which supported the synthesis of school learning and school education¹⁹. He believed that religious ideas are crucial for education and should be the core of any educational activity. By the term 'synthesis' he understood a concentration of learning with regard to those educational goals which constitute the educational ideal. He was wondering what were the causes of the lack of ideals amongst the youth and was trying to find remedial measures to improve this disadvantageous situation. He thought that neither a school nor a family should be blamed as the only culprit of this state of affairs. These two institutions are together responsible for inculcating the young with sound and healthy principles of conduct. Only furnishing the young with sound principles can produce good educational results which may constitute such a central idea. In the case of Mańkowski this way of thinking stemmed from the assumption that "education is an art in a deeper sense of the word. Without a central idea, it would be just a craft!"²⁰. He thought that the educational ideal is a "masterpiece of the educational art". In turn, he treated learning particular school subjects as a preparation of a young mind

¹⁶ More on the Catholic Action and its activities as well as on the Catholic pedagogical thought see: K. Jeżyna, *Akcja Katolicka w II Rzeczypospolitej*, Lublin 1996; L. Grochowski, *Doktryna wychowawcza katolicyzmu w Polsce międzywojennej*, „Rozprawy z Dziejów Oświaty” Vol. 26, 1984, pp. 173-209; K. Jędrzejczak, *Katolicka myśl pedagogiczna w Drugiej Rzeczypospolitej (założenia-problematyka badań -osiągnięcia)*, Wolsztyn 1998; *Katolicka a liberalna myśl wychowawcza w Polsce w latach 1918-1939*, ed. Edwarda Walewandra, Lublin 2000.

¹⁷ J. Żmichowska, *Problematyka religijna i dydaktyczno – wychowawcza polskich czasopism dla dzieci i młodzieży szkolnej w latach 1918-1939*, Warszawa 1992.

¹⁸ Worth mentioning are at least the names of the following authors from the churchman circles: W. Gadowski, W. Jasiński, M. Klepacz, K. Mazurkiewicz, K. Michalski, M. Sopoćko et al.

¹⁹ B. Mańkowski, *Synteza nauki szkolnej w duchu narodowym i religijno-etycznym*, „Muzeum 1889”, pp. 157- 164.

²⁰ Ibidem, p. 158.

for developing practical ideas by which he understood socio-national, universally human, ethical-religious ideas²¹.

He paid a lot of attention to the role of Christianity in the social and cultural development of the youth, particularly to forging proper attitudes. Showing the role that Christianity played, he was writing and referring to the Middle Ages: "The Middle Ages was shaped as a unified whole under the influence of the Church: art and skills, public and private life were permeated throughout by the synthetic religious idea"²². In his opinion, Christianity liberated individuals from the dominance of the state. In a word, all the aforementioned postulates were supposed to serve the aim of general synthesis in the educational activity since such a synthesis can create leading ideas in life. These leading ideas are important because they provide an individual with a spiritual strength, sand and direction in difficult moments in life. They protect him against temptations and undesirable and unjustified attitudes.

The aforementioned leading ideas should connect the individual's life with the life of society. According to Mańkowski, there are two ideas that should be inculcated and fostered by the school education: 1. a national idea, and 2. a humanitarian, ethical-religious idea. Hence, in his opinion, one should develop higher social and ethical-religious sentiments. By acting in accordance with these sentiments, an individual undertakes correct actions towards society. The ethical-religious idea is particularly important in education since religious indifferentism is a disease of societies and was such a disease in Mańkowski's times. If the young generation is brought up in such an unhealthy atmosphere, there are some concerns about their future and its shape. This is why the religious idea is so important for Mańkowski. He was persuading that without it the development of personality in a deeper sense of the word is impossible. According to Mańkowski, only religious idea can be the foundation of all other ethical principles and without it willpower, patriotic love, justice and charity cannot be developed by a pupil. He wrote: "A religious idea provides man with self-reliance, independence from laws and conditions of nature and it renders him a free entity, self-consciously pursuing higher, extramundane goals. Education should awake religious sentiments which dwell deep inside human soul so as they could permeate his intellectual essence/.../"²³. Such a religious education which develops proper sentiments in an individual, supports the creation of immovable principles of human life.

²¹ Ibidem.

²² Ibidem, p.160.

²³ Ibidem, p.163.

Teaching of religion, in turn, should be a centre of educational activities within all other school subjects²⁴. It should influence pupils via pictures, the same as the work of art influences human mind due to the general impression it creates.

What are the tasks for teachers in this educational process? According to Mańkowski, insofar as teaching is an art, a teacher – a master – should be lead by the main idea, namely by the educational synthesis. Only then a teacher can develop such sentiments in the soul of a pupil that enable the latter to resist bad influences of the social atmosphere outside the school. As he wrote: “if the results do not match the expectations in every way, at least a better foundation for the future generations is created”²⁵. In sum, the ideas discussed by Mańkowski, particularly moral and religious ones, should be central for the whole school education and upbringing and be their foundation.

Henryk Rowid on Foundations of Religious Education

Henryk Rowid, a creator of the pedagogical culture in the interwar period in Poland, also joined the discussion conducted within the above-mentioned areas of pedagogical scholarship. He presented his stance on the place of religion in education in the work, *inter alia*, *Podstawy i zasady wychowania* [*Foundations and Principles of Education*]. He raised this topic in connection with his thoughts concerning values, in the same place where he also introduced the concept of pedagogical values, goals and educational ideals²⁶. However, he discussed these questions in the context of his inquiries on shaping the pupil's spiritual structure and values which he regarded as the foundation of education and schooling. In his opinion, the educational system should be based on absolute values which a teacher should inculcate in his pupils during the schooling process. These values, in turn, create a basis for the pupil's world view. According to Rowid, there is no room for relativism in education because it precludes the possibility of achieving the objective of education. He wrote: “The art of education consists in the ability to bring out the values present in the curriculum, inducing thereby thoughts and sentiments which encourage pupils to actualise values in the individual and social life”²⁷. In this enterprise of creating values, Rowid schedules tasks for pupils and teachers. In his inquiries religious ideas appear in the context of socio-moral education. Let us present his ideas verbatim: “In the sphere of socio-moral education, the following principles have absolute character:

²⁴ He meticulously reviewed the curriculum of teaching religion and recommended to delete some contents thereof.

²⁵ B. Mańkowski, *Synteza nauki szkolnej*, p. 164.

²⁶ H. Rowid, *Podstawy i zasady wychowania*, Warszawa 1957, pp. 172-184.

²⁷ *Ibidem*, p. 183.

a respect for the good and honour of others, respect for man's work, truthfulness, keeping promises, conscientiousness and reliability in delivering undertaken tasks, justice, respect for freedom and dignity of man, etc. The role of education consists not only in inculcating these principles but also in shaping the ability to employ them in individual and social life. The basis of the religious education is the idea of God and the principle of charity as the highest and absolute values stemming from the teaching of Christ"²⁸.

It is worth mentioning that H. Rowid formulated a set of exercises for pupils that pertain to religious values. He proposed, *inter alia*, to talk about religious experiences from the childhood and adulthood on the basis of memoirs, autobiographies, correctly prepared questionnaires which include well formulated questions. He also recommended writing essays on the following topics: *When I think about God or Children's Prayer*. He suggested to investigate religious doubts by referring to adults' memories²⁹. In the task of moral and religious education Rowid assigned a very important role to teachers. In his opinion, only a teacher who performs his tasks properly, has a well-developed pedagogical conscience since only such a teacher actualises values which promote the realisation of the highest pedagogical value, namely the good of a child. These pedagogical values create what Rowid called a pedagogical culture. He associated this pedagogical culture with the authority in education³⁰. In his classification of authorities, he treated the religious authority as a higher order authority. He claimed that the source of the religious authority and at the same time the highest authority itself is God and His manifestations and revelations.

Ludwik Jaxa-Bykowski on the Importance of Religion in Education

The youngest of the aforementioned originators of pedagogy, L. Jaxa-Bykowski, was the forerunner of experimental pedagogy in Poland. He took part in the debate over the ideological character of Polish education in the interwar period. He talked about educational ideals³¹ and the theory of moral and religious education³². In his works there are also numerous references to pedeutological questions. Immediately after the regaining independence by Poland he started a discussion on the organisation of Polish education and presented his views on the organisation of the educational system in the reborn Poland. The religious threads in the thought of L. Jaxa-Bykowski are the most pronounced

²⁸ Ibidem, p. 181.

²⁹ Ibidem, p. 185.

³⁰ Ibidem, p. 255-279.

³¹ For example: L. Jaxa-Bykowski, *O polski ideał wychowania*, „Kwartalnik Pedagogiczny” 1930 No. 2, pp. 103-106.

³² More on this see: L. Jaxa-Bykowski, *Kształcenie charakteru*, Lwów 1919. Also his *Charakter i wola ich istota i kształcenie*, pp. 35., „Życie doskonałe”, Warszawa 1938/39.

in his considerations concerning educational ideals³³. As it is commonly known, the debate over the direction of education in the interwar period divided educationalists into supporters of the national education, state education and civil-national education. At the very beginning views presented by Bykowski justified classifying him as a representative of the national education. However, over the time and as a result of the change of socio-political situation in Poland which considerably influenced the educational reality, he found himself in the circle of supporters of the civil-national education. Analysing educational ideal in the history and trying to find ideological foundations for the interwar education, he classified national, Catholic and civil education as the most important ideas³⁴. However, he believed that the Catholic idea is the key factor in the life of the Polish nation. During the whole history of the Polish nation it was the model for rulers and creators of institutions, educational institutions included. In Bykowski's opinion, although the Polish nation was closely attached to religion, it was free from the religious fanaticism, what is confirmed by the history. As a proof he gave the examples of Polish religious tolerance and such Polish ideologies as messianism which were closely connected with religious sentiments³⁵. In his opinion, Polish Catholicism had never been a militant religion. It was rather similar to the "Christianity of apostles". Thus, Bykowski treated religion as a creative element and unifying factor for the Polish nation which allowed it to survive the most difficult times. In his inquiries he also appreciated contributions made by orders to educating Poles. Analysing the importance of religion and Church in the life of the Polish nation, he concluded that religion had always been an inherent element of the life of the Polish nation. He did not share the beliefs of these authors who criticised the role of religion in the national education. He endorsed the view that religion gives sense to the existence of the Polish nation and for that reason is a crucial guideline in the education of the young generation.

Bykowski combined his considerations on the essence of the moral education with the reflection devoted to educational ideals. He thought that moral education plays the most important role in the process of shaping the character of young Poles. However, he believed that a moral and a religious education are two domains which complement each other and therefore should not be treated as disjunctive, particularly in the process of education. Underlining the importance of religion in the moral education, he thought that

³³ More on this topic see: W. Szulakiewicz, *Wychowanie i religia w myśli pedagogicznej L. Jaxy-Bykowskiego*, „Przegląd Religioznawczy” 1994, No. 3 (173), pp. 105–110.

³⁴ L. Jaxa-Bykowski, *Najważniejsze polskie idee wychowawcze*, „Przyjaciel Szkoły” 1934, No. 1-2, pp. 1-13.

³⁵ Ibidem, p. 9.

religion provides all ethical prescriptions with a special weight and dignity which are crucial for their existence in a practical life. He claimed that moral norms which are justified in such a way should be treated as the most important prescriptions concerning human life. He argued that “everyone is obliged to know at least the minimum of binding norms and regulations and abide by them”³⁶. From this directive he derived particular practical hints stemming from ethical values which determine every individual’s duties. He expressed a view that the important role in this process is played by the God’s will which is welded with the common good and the good of particular communities and individuals³⁷. In the order of life described by Bykowski the particular duties of individuals are determined by religion and legal regulations. It means that God’s laws and man’s laws are in a relation with each other. One has to remember though that this is a relation in which God’s laws have a priority over man’s laws and in which they equip the latter with a stronger authority. We can therefore conclude that Bykowski paid a lot of attention to the religious conditioning of the moral education.

Conclusions

The above-mentioned examples support the thesis that a great importance was assigned to the role of religion in education. The value of the quoted views stems from the fact that they were expressed by the recognised educationalists both on the level of such institutions as Rowid’s Pedagogim in Cracow and on the level of university education at Lviv University (Mańkowski) and Poznan University (Jaxa-Bykowski). Polish authors of the pedagogical works – not only the authors described in the present paper but also many others – regarded religion as an important element of educational doctrines. This fact was reflected mainly in the inquiries devoted to religious, moral, national and civil-national education. Religion was an important factor in shaping attitudes of young Poles and in preparing them to the social life. As B. Mańkowski pointed out, the content of such a model of education was supposed to be provided also by learning particular school subjects. According to the Polish educationalists, it were schools, teachers, families and Church as institutions co-operating in the task of educating Poles that were the responsible for the education of young Poles in the moral-religious spirit. Underlining how important are religious ideas in education, the aforementioned educationalists were certain that religion is a factor which unites nations and societies. In the case of the Polish nation this thesis is also confirmed by the current socio-political situation.

³⁶ L. Jaxa-Bykowski, *Charakter i wola ich istota i kształcenie*, p. 4.

³⁷ Ibidem.

References

- Adamski S., *Szkoła wedle nauki Kościoła i uchwał Synodu*, Poznań 1939.
- Adamski S., *Szkoła wyznaniowa czy mieszana*, Poznań 1921.
- Bałaaban J., *Walka o niezawisłość szkoły w Polsce. Stosunek duchowieństwa do szkoły i nauczyciela*, Lwów 1925.
- Barycka J., *Stosunek kleru do państwa i oświaty*, Warszawa 1934.
- Borowski W. M., *Wychowanie narodowe*, wyd. II, Warszawa 1922.
- Dawson Ch., *Religia i kultura*, przeł. J.W. Zielińska, Warszawa 1958.
- Gadowski W., *Co sądzić o szkole wyznaniowej*, b.m.1919.
- Gadowski W., *Kazania o wychowaniu chrześcijańskim*, Kielce, Bochnia 1932.
- Grochowski L., *Doktryna wychowawcza katolicyzmu w Polsce międzywojennej*, „Rozprawy z Dziejów Oświaty” t. 26 1984.
- Jasiński W., *O katolicką szkołę w Polsce*, Poznań 1938.
- Jeżyna K., *Akcja Katolicka w II Rzeczypospolitej*, Lublin 1996.
- Jędrzejczak K., *Katolicka myśl pedagogiczna w Drugiej Rzeczypospolitej (założenia-problematyka badań -osiągnięcia)*, Wolsztyn 1998.
- Katolicka a liberalna myśl wychowawcza w Polsce w latach 1918-1939*, pod red. Edwarda Walewandra, Lublin 2000.
- Klepacz M., *Szkoła wyznaniowa postulatem doby współczesnej*, Poznań 1936.
- Krochmalska-Gawrosińska E., *Henryk Rowid- kreator idei pedagogicznych w Polsce okresu dwudziestolecia międzywojennego*, Piotrków Trybunalski 2005.
- Lempicki S., *Polskie tradycje wychowawcze*, Warszawa 1936.
- Mańkowski B., *Synteza nauki szkolnej w duchu narodowym i religijno-etycznym*, „Muzeum 1889”.
- Szablicka- Żak J., *Szkolnictwo i oświata w pracach Sejmu Ustawodawczego II Rzeczypospolitej*, Warszawa 1997.
- Szulakiewicz Wł., *O uczących i uczonych*, Toruń 2014.
- Szulakiewicz Wł., *Kongresy pedagogiczne okresu międzywojennego wobec problemów zawodu nauczycielskiego*, (w:) *Demokracja a oświata, kształcenie i wychowanie*. Materiały z II Ogólnopolskiego Zjazdu Pedagogicznego pod red. H. Kwiatkowskiej i Z. Kwiecińskiego, Toruń 1996.
- Szulakiewicz Wł., *Nauczyciele i ich edukacja. W kręgu idei lwowskiej pedeutologii*, Toruń 2017.
- Ściesiński J., *Wychowanie państwowe w świetle zasad nauki katolickiej*, Włocławek 1935.

Wójcik M., *Spór o powszechną szkołę wyznaniową pomiędzy organizacjami nauczycielskimi II Rzeczypospolitej*, w: *Rozwój pedagogiki w II Rzeczypospolitej (1918-1939). Problemy kontrowersyjne*, pod red. W. Bobrowskiej-Nowak, Katowice 1992.

Żmichrowska J., *Problematyka religijna i dydaktyczno – wychowawcza polskich czasopism dla dzieci i młodzieży szkolnej w latach 1918-1939*, Warszawa 1992.

Mirosław Patalon

Akademia Pomorska

INTEGRACJA SPOŁECZNA W OBLICZU KRYZYSU MIGRACYJNEGO JAKO WYZWANIE DLA PEDAGOGIKI RELIGII

Tekst skoncentrowany jest wokół możliwych zastosowań teorii integracji społecznej Mary Parker Follett w pedagogice religii. Kryzys migracyjny skutkuje skrajnie odmiennymi reakcjami społecznymi – od bezkrytycznej akceptacji do wrogości wobec imigrantów. Przekłada się to na polaryzację politycznych postulatów i podziały społeczne. Niechęć wobec przybyszów najczęściej motywowana jest czynnikami religijnymi. W tekście przeanalizowano w obszarze pedagogicznoreligijnym trzy modele demokracji: opartej na dominacji zwycięzców, dążącej do pokojowego kompromisu oraz poszukującej możliwości rozwiązań satysfakcjonujących wszystkich uczestników życia społecznego.

Social integration in midst of the migrant crisis as a challenge for religious education

In the paper author examines Mary Parker Follett's theory of social integration in the context of religious education. Migrant crisis results with social and political polarization connected with uncritical acceptance or hostility towards immigrants. Religion plays crucial role in these processes. In contrast to the models of democracy based on domination or compromise Follett's proposal of social integration based on constant search for win-win solutions may be very helpful in present sociopolitical situation.

Kryzys migracyjny wstrząsnął podstawami względnego ładu społeczno-politycznego ustalonego po największym rozszerzeniu Unii Europejskiej, jakie miało miejsce 1 maja 2004 roku. Apogeum kryzysu nastąpiło w latach 2015-16, kiedy w samych Niemczech odnotowano ponad milionowy w skali rocznej napływ uchodźców. Część państw członkowskich, w tym Polska, odmówiła realizacji tzw. kwot relokacji migrantów, narażając się w ten sposób na krytykę i kroki prawne podejmowane przez Komisję Europejską.

Nawet w krajach tradycyjnie otwartych na przyjmowanie azylantów nastąpiły zmiany. Po zamachach terrorystycznych w dużych aglomeracjach m. in. w Niemczech, Francji, Belgii i Wielkiej Brytanii znacząco wzrosła nieufność wobec przybyszy, szczególnie z państw muzułmańskich.

Jednoczesne zabiegi polityczne, by uchodźców zatrzymać na terenie Turcji oraz w państwach Afryki Północnej, nie odnoszą zamierzonych skutków. Współczesna wędrówka ludów powodowana jest nie tylko działaniami wojennymi w Syrii, Iraku, Sudanie czy Libii, lecz wynika również ze zmian klimatycznych, które zmuszają setki tysięcy ludzi do przemieszczeń w celu poszukiwania lepszych warunków życia¹. Ocenia się, że w 2016 roku ponad 65 milionów ludzi na świecie zmuszonych zostało przez różne czynniki do opuszczenia swojego miejsca zamieszkania². Wielu migrantów trafia do Europy i Ameryki Północnej, gdzie część mieszkańców przyjmuje ich zyciawie, inni wrogo i z przekonaniem, że integracja społeczna ludzi z innych kultur i religii nie jest możliwa. Także politycy wydają się być coraz bardziej spolaryzowani, głosząc postulaty pełnej otwartości bądź budząc nastroje skrajnie nacjonalistyczne.

Jeśli jednak spojrzeć na największy w historii projekt integracji społecznej, jaki realizowany jest w Stanach Zjednoczonych, to okazuje się, że zachodzący tam proces nie jest przypadkowy. Jednym z jego podstaw jest idea demokracji symbolicznie wyrażona hasłem *E pluribus unum*. Na różne sposoby jej zwolennikami byli przedstawiciele amerykańskiego pragmatyzmu i procesualizmu, w tym Charles Sanders Peirce, William James, John Dewey, George Herbert Mead, Charles Horton Cooley oraz Alfred North Whitehead³. Cechą wspólną ich filozoficznych stanowisk było przekonanie o procesualnym charakterze rzeczywistości oraz dyskursywnej konstrukcji tożsamości jednostkowej i grupowej. W tym ujęciu kultura (wraz z religią jako jej integralną częścią) nie ma jakiegos zewnętrznego, duchowego czy metafizycznego źródła, lecz jest formą dostosowywania się do zmieniających się warunków życia.

¹ Zob. Franck Düvell, *The 2015 Refugee Crisis, EU-Turkey Relations and Migration Diplomacy*, [w:] William Allen, Bridget Anderson, Nicholas Van Hear, Madeleine Sumption, Franck Düvell, Jennifer Hough, Lena Rose, Rachel Humphris & Sarah Walker, *Who Counts in Crises? The New Geopolitics of International Migration and Refugee Governance*, *Geopolitics*, 2017, DOI: 10.1080/14650045.2017.1327740.

² World Economic Forum Agenda (2016): <https://www.weforum.org/agenda/2016/12/europes-refugee-and-migrant-crisis-in-2016-in-numbers> (25.09.2017).

³ Por. Mirosław Patalon, *Discursive Construction of the Subject and Inter-religious Dialogue from the Perspective of Process Theology*, [w:] tegoż (red.), *The Philosophical Basis of Inter-religious Dialogue. The Process Perspective*, Cambridge Scholars Publishing, New Castle upon Tyne 2009, s. 138-151.

Do społeczności amerykańskich pragmatystów przełomu XIX i XX wieku zaliczyć możemy również Mary Parker Follett, znaną do tej pory przede wszystkim w obszarze zarządzania i pracy socjalnej. Jej nowatorskie podejście do problematyki konfliktu zrewolucjonizowało nie tylko zarządzanie działalnością gospodarczą poprzez wprowadzenie zasady obopólnego interesu (win-win), ale także znacząco wpłynęło na teorię pedagogiki i integracji społecznej. Dzisiaj może być ono z powodzeniem stosowane w obliczu kryzysu migracyjnego w Europie także na polu edukacji religijnej (która w Polsce ma dość jednostronny i stricte katechetyczny charakter). Follett badała jakość i dynamikę relacji w grupie, zdecydowanie krytykując systemy hierarchiczne jako niewydolne i prowadzące do niekontrolowanych wybuchów społecznych⁴.

Mary Parker Follett urodziła się w Stanach Zjednoczonych w 1868 roku. Studiowała ekonomię, zarządzanie, prawo i filozofię w Radcliffe College, który później stał się częścią Uniwersytetu Harwarda. Po ukończeniu z wyróżnieniem studiów Follett pracowała w obszarze pracy socjalnej w zróżnicowanych etnicznie i ekonomicznie dzielnicach Bostonu, organizując m. in. słynne centra komunalne. Implementacji idei demokracji poświęciła swoje pierwsze publikacje naukowe: *The New State: Group Organization the Solution of Popular Government* (1918) i *Community is a Process* (1919). Zarysowane tam koncepcje w pełni rozwinęła w książce *Creative Experience* (1924). Mary Parker Follett była profesorem wizytującym wielu amerykańskich i brytyjskich uniwersytetów, w tym Uniwersytetu Harwarda, Uniwersytetu Oxfordzkiego i London School of Economics. Pełniła również funkcję doradczyni Prezydenta Stanów Zjednoczonych Franklina D. Roosevelta. Zmarła w 1933 roku w Wielkiej Brytanii⁵.

Polaryzacja postaw wobec imigrantów może zostać przezwyciężona przez zastosowanie modelu integracji społecznej, który zaproponowała Mary Parker Follett. Powinien się on stać również pożądanym paradygmatem w edukacji religijnej realizowanej w polskich szkołach. Follett wyróżniła trzy rodzaje demokracji. Pierwszy został określony demokracją zwycięzców i polega na tym, że obóz władzy w oparciu o autorytet siły (np. po zdecydowanej wygranej w wyborach) w pełni realizuje swój program. Zastosowanie takiego modelu prędzej czy później doprowadzi do społecznego wybuchu ze względu na marginalizację roszczeń grup mniejszościowych. Na dłuższą metę egzaminu nie zda rów-

⁴ Margaret Stout, Jeannine M. Love, *Od ontologii do administracji. Integracja społeczna w ujęciu Mary Follett*, „Pedagogika Społeczna” 1 (55) / 2015, s. 183-196. Z tego opracowania pochodzą zawarte w niniejszym tekście przekłady fragmentów dzieł Mary Parker Follett.

⁵ *Mary Parker Follett*, hasło w: *New World Encyclopedia* (2013). http://www.newworldencyclopedia.org/p/index.php?title=Mary_Parker_Follett&oldid=975780 (29.09.2017).

niez model kompromisu, ponieważ obie strony nie będą w pełni zadowolone z osiągniętego konsensusu. Pożądanym jest model integracyjny, który polega na stałym wspólnym poszukiwaniu najlepszych rozwiązań dla dobra całej grupy⁶. Fundamentem takiego modelu jest przekonanie o procesualnym charakterze rzeczywistości. W odniesieniu do religii oznacza to rezygnację z zero-jedynkowej logiki i przejście na pozycję wspólnotowego poszukiwania (określania) prawdy teologicznej. To z kolei wymaga aktywności i świadomego uczestnictwa w procesach integracyjnych maksymalnie dużej ilości uczestników życia społecznego reprezentujących różne konteksty. Zdaniem Follett, „większość ludzi nie podejmuje odpowiednich decyzji, a nawet nie jest ich świadoma... To wielka szkoda, bowiem świadomość podstaw zachowań jest punktem wyjścia świadomych decyzji w życiu”⁷. Potrzebne jest zatem poszerzenie świadomości, by odkryć, że „wielkim błędem jest zawężanie myślenia... U podstaw wszelkich przekonań i zachowań leży określony fundament zasad, przez pryzmat którego następuje myślenie i podejmowane jest działanie”⁸. To wezwanie do edukacji jako fundamentu demokracji jest typowe dla większości amerykańskich pragmatystów.

Religia odgrywa niezwykle istotną rolę w procesach integracji społecznej również w społeczeństwach zsekularyzowanych. W dobie kryzysu migracyjnego i napięć na styku cywilizacji, w szczególności pomiędzy chrześcijaństwem a islamem, uwzględnienie tego faktu wydaje się być czymś oczywistym⁹. W łonie chrześcijaństwa trwały dialog ekumeniczny i międzyreligijny rozpoczął się w XIX wieku; po Soborze Watykańskim II dołączył do niego Kościół rzymskokatolicki. Zdecydowana postawa obecnego papieża Franciszka potwierdza ten kierunek, chociaż w polskiej rzeczywistości nie jest on już taki oczywisty. Monolityczny charakter społeczeństwa katolickiego utrudnia wezwania papieża do życzliwego przyjmowania uchodźców. 6 maja 2016 roku w przemówieniu wygłoszonym w Watykanie z okazji wręczenia Nagrody Karola Wielkiego Franciszek powiedział, że „jedno słowo powinniśmy niestrudzenie powtarzać - dialog. Naszym powołaniem

⁶ Por. Margaret Stout and Jeannine M. Love, *Follett, Mary Parker*, [w:] Domonic A. Bearfield and Melvin J. Dubnick (red.), *Encyclopedia of Public Administration and Public Policy*, Third Edition, CRC Press, Boca Raton 2016, s. 1505-1508.

⁷ Mary Parker Follett, *The Giving of Orders*, [w:] Lyndall Urwick (red.), *In Freedom and Co-ordination. Lectures in Business Organization by Mary Parker Follett*, Routledge, Abingdon 2013, s. 50.

⁸ Mary Parker Follett, *The Psychology of Control*, [w:] Henry C. Metcalf and Lyndall Urwick (red.), *In Dynamic administration. The collected papers of Mary Parker Follett*, Routledge, New York 2003, s. 183.

⁹ Zob. José Casanova, *Religion, European secular identities, and European integration*, [w:] Timothy A. Byrnes, Peter J. Katzenstein (red.), *Religion in an expanding Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.

jest wspieranie kultury dialogu wszelkimi środkami, aby odbudować tkankę społeczną. Kultura dialogu wymaga praktyki i dyscypliny, które pozwalają nam postrzegać innych jako partnerów do rozmowy i uznawać cudzoziemców, imigrantów, ludzi z odmiennych kultur za osoby godne wysłuchania. Dziś pilnie musimy włączyć wszystkich członków społeczeństwa w budowanie kultury, która uprzywilejowuje dialog jako formę spotkania oraz zgodę w dążeniu do sprawiedliwego, odpowiedzialnego i integrującego społeczeństwa. Pokój będzie trwały, jeśli nauczymy nasze dzieci walczyć w sprawiedliwej walce spotkania i negocjacji. Wtedy przeкаżemy im kulturę zdolną tworzyć strategię życia, a nie śmierci, i włączania, a nie wykluczania. (...) Marzę o Europie, która troszczy się o dzieci, oferuje braterską pomoc biednym i przybyszom szukającym azylu, gdyż stracili wszystko i potrzebują schronienia. Marzę o Europie, która troszczy się o chorych i starych, by nie zostali odprawieni jako beużyteczni. Marzę o Europie, gdzie bycie imigrantem jest nie przestępstwem, ale wezwaniem do większego zaangażowania na rzecz godności każdej istoty ludzkiej¹⁰.

Z perspektywy polskiego dyskursu publicznego islam jest monolityczną i wojującą religią, która zagraża Europie¹¹. Wynika to zapewne z niskiej znajomości kultury muzułmańskiej, zarówno w jej historycznym, jak i współczesnym wymiarze (powszechnie jest na przykład utożsamianie kultury muzułmańskiej z kulturą arabską). Nie chodzi tu jedynie o wewnętrzne zróżnicowanie islamu, lecz również o jego potencjalną gotowość do wychodzenia poza zastane filozoficzno-teologiczne konstrukcje. W szczególności dotyczy to tradycji sunnickiej, w której mamy do czynienia z praktycznie nieograniczonymi możliwościami interpretacji źródłowych tekstów koranicznych¹². Jednym z wielu przykładów muzułmańskich myślicieli, którzy w historii podejmowali krytykę substancjalizmu jest Mulla Sadra z Szirazu (ok.1571-1640). Ten szyicki uczony stał na stanowisku procesualności całej rzeczywistości, włącznie z jej boskim wymiarem, co wynika z zakorzenionego w każdym bycie pragnienia doskonalenia się¹³. Tego typu fakty zachęcają do podejmo-

¹⁰ Papież Franciszek, *Co ci się stało, Europo*, <http://wyborcza.pl/magazyn/1,152469,20031989,papiez-franciszek-co-ci-sie-stalo-europa.html> (30.09.2017).

¹¹ Zob. Mirosław Patalon, *Jezus był uchodźcą*, [w:] Tomasz Nowicki (red.), *Zemsta emancypacji. Nacjonalizm, uchodźcy, muzułmanie. Zagrożenia i wyzwania kryzysu uchodźczego*, Wydawnictwo Naukowe Katedra, Gdańsk 2017, s. 342-365.

¹² Zob. np. Muhammad Abduh, *The Theology of Unity*, Allen & Unwin, London 1966; Sayed Ameer Ali, *The Spirit of Islam. A History of the Evolution and Ideals of Islam with a Life of the Prophet*, Methuen, London 1967.

¹³ Kamal S. Muhammad, *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy*, Aldershot-Hants, Burlington 2006, s. 56-60.

wania dialogu z muzułmańskimi teologami, religia bowiem nie musi dzielić, lecz może współcześnie stać się platformą porozumienia pomiędzy przybywającymi ze świata islamu imigrantami a ich europejskimi gospodarzami o chrześcijańskich korzeniach. Algierski pisarz Boualem Sansal przekonuje w tym kontekście, że wiara religijna nowych mieszkańców starego kontynentu wynika przede wszystkim z moralnych względów i dlatego płaszczyzną porozumienia może być sfera wartości¹⁴.

Wokół wartości właśnie powinien ogniskować się proces integracji w Europie w dobie kryzysu migracyjnego. Możliwe wtedy będzie – używając sformułowania Mary Parker Follet – krążenie reakcji, będące jądrem integracji w fizycznym, społecznym, duchowym i każdym innym wymiarze¹⁵. Warunkiem podstawowym jest wszakże przemiana zbiorowości jednostek z tłumu na grupę (rozdzielenie Follett), jako że „dynamika tłumu opiera się na namowie, natomiast grupy na wzajemnym przenikaniu się jej członków (...); tłum to po prostu niezróżnicowana masa, podczas gdy grupa stanowi wielocłonową całość”¹⁶. Integracja grupy opiera się na wspólnotowym myśleniu i przesunięciu świadomości z „ja” na „my”. Przykładem grupy, zdaniem Follett, są wspólnoty sąsiedzkie, które w najlepszy możliwy sposób kształtują postawy obywatelskie, ponieważ „nie istnieją one jedynie dla zaspokojenia lokalnych potrzeb, nawet nie dla wzmacniania więzi międzyludzkich czy akcji społecznych, lecz przede wszystkim praktycznie uczą demokracji. (...) Ukochana przez nas swojskość własnego środowiska nie daje możliwości prawdziwego rozwoju, bo nie pozwala dostrzec głębszych różnic. A przecież musimy doświadczać czegoś bardziej dojrzałego – radości z uświadomionej różnorodności. (...) W codziennym doświadczeniu ludzi, których spotykamy uczymy się prawdziwej empatii i zrozumienia istoty całego społeczeństwa. (...) Nigdy nie zrozumiemy, co oznacza jedność społeczeństwa, jeśli nie osiągniemy jej w najbliższym sąsiedztwie. Jakaż może być – pyta Follett – lepsza szkoła odpowiedzialności i myślenia globalnego niż sąsiedztwo pojmowane jako żywa społeczność?”¹⁷.

Ilustracją podejścia integralnego mogą być doświadczenia autora niniejszego opracowania w pracy socjalnej i działalności duszpasterskiej realizowanej w pierwszej połowie lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku w zaniedbanej ekonomicznie i zróżnicowanej wyznaniowo części Wrocławia o nazwie Trójkąt Bermudzki. Jedną z kaplic bap-

¹⁴ Zob. Boualem Sansal, *La fin du monde*, Gallimard, Paris 2015.

¹⁵ Mary Parker Follett, *Creative Experience*, Martino Fine Books, Peabody 2013, s. 73-74.

¹⁶ Mary Parker Follett, *The New State. Group Organization the Solution of Popular Government*, Pennsylvania State University Press, University Park 1998, s. 86-87.

¹⁷ Tamże, s. 196-207.

tystycznych zamieniono w swoiste centrum komunalne, w którym organizowano m. in. warsztaty muzyczne i teatralne, sąsiedzką pomoc edukacyjną i inne formy aktywizacji społecznej. Powstały na tej bazie klub Kantor Wymiany Myśli po kilku latach stał się znanym w mieście centrum integracji społeczności katolickiej i protestanckiej¹⁸. Innym przykładem skutecznego zbliżenia i wzajemnego zrozumienia wrogo wcześniej nastawionych społeczności katolickiej i protestanckiej jest szkolnictwo integracyjne w Irlandii Północnej. Wspólnota doświadczeń edukacyjnych i życiowych dzieci zmieniła jednocześnie wzajemne nastawienie do siebie ich rodziców, co przyczyniło się do znacznego złagodzenia napięć politycznych i eliminacji zamachów terrorystyczne w tym zapalnym regionie¹⁹.

W dobie kryzysu migracyjnego integracja społeczna w ujęciu Mary Parker Follett wydaje się być marzycielskim i utopijnym projektem. Trudno sobie bowiem wyobrazić jego zastosowanie na masową skalę. Może on być jednak jedną z wielu propozycji pośród innych prób zarządzania tym kryzysem. Niewątpliwie warto włączyć go do działalności pedagogicznoreligijnej realizowanej nie tylko w parafiach, ale również w polskich szkołach. Obok rzetelnej wiedzy na temat islamu prowadzić on może do skutecznej aplikacji idei demokracji i włączania imigrantów do społecznego krążenia reakcji, ubogacającego różnorodność Europy i jednocześnie utwierdzającego jej świadomą wspólnotowość.

Bibliografia

Abduh Muhammad, *The Theology of Unity*, Allen & Unwin, London 1966.

Ali Sayed Ameer, *The Spirit of Islam. A History of the Evolution and Ideals of Islam with a Life of the Prophet*, Methuen, London 1967.

Allen William, Bridget Anderson, Nicholas Van Hear, Madeleine Sumption, Franck Düvell, Jennifer Hough, Lena Rose, Rachel Humphris & Sarah Walker, *Who Counts in Crises? The New Geopolitics of International Migration and Refugee Governance*, *Geopolitics*, 2017, DOI: 10.1080/14650045.2017.1327740.

Bareła Ewa, Ireneusz Bareła, Janusz Keller, Andrzej Zabołotny (red.), *Nauka-Etyka-Wiara*, t. 2, Chrześcijańskie Forum Pracowników Nauki, Warszawa 2007.

¹⁸ Zob. Mirosław Patalon, *Teologiczne inspiracje w pracy socjalnej*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2014, s. 61nn.

¹⁹ Por. *Relacje katolicko-protestanckie w Irlandii Północnej na przełomie wieków. Perspektywa pedagogicznoreligijna*, [w:] Złatica Plašienková, Marek Rembierz (red.), *Społeczeństwo. Kultura. Moralność*, Wydawnictwo Akademii Techniczno-Humanistycznej w Bielsku-Białej, Bielsko-Biała 2008, s. 61-69.; tegoż, *Spory religijne a edukacja. Czy wymiana kulturowa to nowa wieża Babel?*, [w:] Ewa Bareła, Ireneusz Bareła, Janusz Keller, Andrzej Zabołotny (red.), *Nauka-Etyka-Wiara*, t. 2, Chrześcijańskie Forum Pracowników Nauki, Warszawa 2007, s. 240-246.

- Bearfield Domonic A., Melvin J. Dubnick (red.), *Encyclopedia of Public Administration and Public Policy*, Third Edition, CRC Press, Boca Raton 2016.
- Byrnes Timothy A., Peter J. Katzenstein (red.), *Religion in an expanding Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.
- Follett Mary Parker, *Creative Experience*, Martino Fine Books, Peabody 2013.
- Follett Mary Parker, *The New State. Group Organization the Solution of Popular Government*, Pennsylvania State University Press, University Park 1998.
- Kamal S. Muhammad, *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy*, Aldershot-Hants, Burlington 2006.
- Metcalf Henry C., Lyndall Urwick (red.), *In Dynamic administration. The collected papers of Mary Parker Follett*, Routledge, New York 2003.
- New World Encyclopedia* (2013). http://www.newworldencyclopedia.org/p/index.php?title=Mary_Parker_Follett&oldid=975780 (29.09.2017).
- Nowicki Tomasz (red.), *Zemsta emancypacji. Nacjonalizm, uchodźcy, muzułmanie. Zagrożenia i wyzwania kryzysu uchodźczego*, Wydawnictwo Naukowe Katedra, Gdańsk 2017.
- Papież Franciszek, *Co ci się stało, Europo*, <http://wyborcza.pl/magazyn/1,152469,20031989,papiez-franciszek-co-ci-sie-stalo-europa.html> (30.09.2017).
- Patalon Mirosław (red.), *The Philosophical Basis of Inter-religious Dialogue. The Process Perspective*, Cambridge Scholars Publishing, New Castle upon Tyne 2009.
- Patalon Mirosław, *Teologiczne inspiracje w pracy socjalnej*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2014.
- Plaśienkowà Zlatica, Marek Rembierz (red.), *Spółczesność. Kultura. Moralność*, Wydawnictwo Akademii Techniczno-Humanistycznej w Bielsku-Białej, Bielsko-Biała 2008.
- Sansal Boualem, *La fin du monde*, Gallimard, Paris 2015.
- Stout Margaret, Jeannine M. Love, *Od ontologii do administracji. Integracja społeczna w ujęciu Mary Follett*, „Pedagogika Społeczna” 1 (55) / 2015.
- Urwick Lyndall (red.), *In Freedom and Co-ordination. Lectures in Business Organization by Mary Parker Follett*, Routledge, Abingdon 2013.
- World Economic Forum Agenda (2016): <https://www.weforum.org/agenda/2016/12/europes-refugee-and-migrant-crisis-in-2016-in-numbers> (25.09.2017).

Ks. Mirosław Stanisław Wierzbicki SDB

Università Pontificia Salesiana

L'EDUCAZIONE AL DIALOGO NELLE SCUOLE ITALIANE NELL'EPOCA DELLA MULTICULTURALITÀ E MULTIRELIGIOSITÀ

Edukacja do dialogu w szkołach włoskich w epoce wielokulturowości i wieloreligijności

Obecna sytuacja społeczno-polityczna pozbawia świat granic geograficznych, a to z kolei niesie „rzeczywistość” charakteryzującą się zjawiskiem wielokulturowości i wieloreligijności. W szkole włoskiej zauważamy pewnego rodzaju przejście „od jednej religii do wieloreligijności”. Taka przemiana stwarza nowe wyzwania edukacyjne na czele, których stoi wychowanie dzieci i młodzieży do dialogu. Należy więc zastanawiać się nad rolą, tożsamością i misją placówki edukacyjnej, która ma odpowiadać na przemiany społeczne, oraz pomóc burzyć bariery przeszkadzające w dialogu kultur i religii. Dlatego zgodnie z założeniami szkolnictwa wprowadzane są nowe „horyzonty i mode edukacyjne” pomagające uczniom otwierać się na zjawiska wielokulturowości i wieloreligijności, wzmacniając jednocześnie oryginalność i tożsamość każdego człowieka. Istotnym aspektem w szkołach jest więc nauczanie religii, która pozbawiona jest inclinacji katechetycznej, na rzecz nauczania i szerzenia dialogu oraz kultury religijnej.

Education to dialogue in Italian schools in the era of multiculturalism and multireligiosity

From the actual situation of a world today without geographic boundaries, emerges a new culture that is characterized by the phenomenon of multi-religiosity and inter-religiosity. This is the much we can see in Italy where one can truly and metaphorically say that, every religion assumes the “colours of all the cultures”. In the schools, there is the exigency of a particular transition: *from the religions of Italians to Italy of religions* which certainly poses new educational challenges in the face of interreligious dialogue which parents and teachers cannot comfortably distance themselves from. Therefore, the role, the

identity and mission of Catholic schools should be re-examined such that they must assume such socio-educative changes in which their proper responsibility/task is helping to overcome the barriers of different forms caused by a society that is certainly more complex but also richer in inducements. The pupils should be encouraged towards openness and an experience of a universal solidarity: starting from the neighbours and friends of studies, opening new horizons and educational models capable of integrating with naturalness, the interreligious phenomenon, which opens up to the transcendence and cultural inclusivity without taking away from each person his proper original identity.

Introduzione

L'argomento dell'articolo *L'educazione al dialogo nelle scuole italiane* è ampiamente incluso il concetto pedagogico, ma anche interculturale e interreligioso. Questo tema si adatta bene alla percezione contemporanea del mondo e all'educazione delle nuove generazioni, come orientamento del pensiero umano. È da tempo l'educazione e il dialogo nelle società italiana sono stati considerati come una base dell'esistenza umana. Il dialogo infatti, è un grande potenziale per lo sviluppo e l'educazione dell'uomo aprendo l'essere umano ai problemi metafisici e culturali. Nella cultura occidentale sono molti riferimenti all'educazione e al dialogo, ad esempio sono diversi ricercatori che si impegnano a verificare l'influenza che esse hanno sull'educazione scolastica. In questo modo, il dialogo ed educazione aprirebbe all'alterità di ogni essere umano "invitando e aiutando ad incontrare se stesso", trovando le sue radici nella filosofia, pedagogia e psicologia, che le considerano un buon modo per cercare la verità e i valori. L'educazione al dialogo richiede l'educatore-insegnante una personalità matura, creativa e competente nella comunicazione e nella creazione di un clima, di fiducia, gentilezza, apertura, accettazione degli altri. Queste caratteristiche migliorano la capacità d'apertura dialogica tra diverse culture, che troviamo in Italia e l'uomo con la sua sensibilità e curiosità cognitiva. Si può affermare che ancora oggi, la sfida di educare al dialogo nelle scuole "accende le menti e ispira le discussioni" sulla scena Italiana. Per questo nelle discussioni circa la scuola possiamo scoprire le nuove opportunità che aprono al dialogo e alle domande educative.

1. Identità e la missione della scuola italiana

Nella scuola italiana esistono molte presenze culturali, che la rendono plurale. Ci sono i differenti soggetti che interagiscono, si confrontano e si incontrano per sviluppare un'azione educativa attraverso la condivisione e la trasmissione del sapere. Vogliamo qui sottolineare l'importanza degli studenti, docenti, dirigenti, personale ausiliario, genitori,

e anche la società civile. Ognuno di questi soggetti, agisce con i propri pensieri e opinioni filosofiche, politiche e religiose, per poter realizzare il vero bene nel servizio educativo.¹ Di fronte alla realtà interculturale che troviamo nelle scuole italiane, possiamo comprendere la laicità della scuola come denominatore che renda tutti uguali sul piano dei valori. Cercando di riflettere sull'educazione al dialogo, è importante sottolineare che la scuola non salvaguarda la laicità creando un paese in cui non si parli mai di interiorità e di senso e di valori che diano uno scopo a ciò che si fa. Perciò se si vuol far crescere la persona umana in ciascun soggetto della scuola, è necessario di chiederci da che cosa sia costituito l'essere persona e qual posto abbia in essa l'apertura agli altri, alla trascendenza, alla cultura.

Odierna scuola in Italia attraversa varie problematiche che provocano una diffusa "emergenza educativa" dei bambini e dei giovani nel tempo dei nuovi paradigmi culturali, inseriti nella multiculturalità e multireligiosità. In questo punto è necessario mostrare l'azione educativa riferita alla fase progettuale orientata alla verifica dello stile educativo che riconosce la necessità dell'inclusione nel processo educativo.² Infatti nel processo educativo abbiamo una pratica umana sociale per eccellenza perché con essa la comunità prolunga nel tempo, trasmettendo i suoi valori le sue norme, le sue conoscenze le sue abilità e anche le sue risorse. La pratica educativa nella scuola possiamo definire come "forma coerente e complessa di attività umana cooperativa socialmente stabilita che si attua in un contesto sociale caratterizzato dall'impegno educativo sopra definito".³ Per questo gli alunni nel processo della maturazione vanno riconosciuti dalle diverse categorie degli educatori come soggetti per rielaborare loro identità in rapporto alla ricerca di senso, spazio, pensiero astratto, corpo, sesso, tempo, interiorità, e progettualità. Gli educatori e gli insegnanti rappresentano nella scuola la condizione che possa meglio manifestarsi con la dimensione educativa e con la capacità di cercare e gestire ambienti di apprendimento, ricchi di opportunità, di diversità delle "intelligenze" degli studenti.⁴ Nell'educazione al dialogo gli insegnanti devono saper perseguire contemporaneamente molti obiettivi diversi, saper affrontare situazioni problematiche che richiedono una elevata professionalità e preparazione didattica e pedagogica.⁵ Queste caratteristiche portano non solo l'aspira-

¹ Cf. D. Consolini, *Presentazione*, in D. Consolini (a cura di), *Presenza cristiana nella scuola è possibile*, Consulta Diocesana di pastrale Scolastica, Verona 2015, p. 3.

² Cf. B. Salvarani, *Educare al pluralismo religioso*, Bologna 2006, p. 173.

³ M. Pellerey– D. Grządziel, *Educare. Per una pedagogia intesa come scienza pratico-progettuale*, Roma 2014².

⁴ Cf. Congregatio de Institutione Catholica, *Educating Today and Tomorrow A renewing passion. Lineamenta*, World Congress on Catholic Education, 18-21 November 2015, Rome, pp. 21-22.

⁵ Cf. I. Milani, *L'arte di insegnare. Consigli pratici per gli insegnanti di oggi*, Milano 2014, pp. 32-42.

zione al benessere migliorativo della esistenza giovanile, ma possono aprirli alla profonda aspirazione vocazionale che caratterizza la loro vita.

Le scuole italiane svolgono la sua specificità, come istituzione educativa capace di realizzare il compito attraverso la pluralità di insegnamenti fra loro interagenti e attivare un processo di istruzione attorno ad un obiettivo comune, avvalendosi di tutti quegli elementi (personali, tecnici, digitali ...), per assicurare continuità e sistematicità ad un'azione educativa comune.⁶ La scuola deve essere, pertanto, ben inserita nella società locale per dare attraverso suo impegno un concreto contributo alla società civile. Attraverso l'attenzione alle persone del nostro tempo, la scuola realizza sollecitudine verso l'elemento fondante di ogni processo educativo umano e religioso.

Affrontando quindi nuove sfide in un contesto scolastico del tutto diverso da periodi precedenti, le scuole devono ripensare un sistema formativo ed educativo per gli alunni, forte di "umanità" tenendo conto della nuova, dinamica e a volte difficile, realtà socio/culturale/politica in cui vivono. Questo è possibile attraverso un "[...] atteggiamento di ascolto e soprattutto d'accoglienza poiché quest'ultima obbliga ciascun attore a quella transizionalità che è l'uscire da sé per incontrare l'altro e provare di capire le sue idee".⁷ Il nuovo interesse al fenomeno educativo al dialogo è frutto di una attuale visione antropologica verso l'incontro con il diverso. È la logica della alternanza che permettere una interazione tra le etnie, le culture e le religioni, per cui il fenomeno di dialogo va compreso soprattutto nel pluralismo scolastico, che presenta attuale società italiana.

2. Scuola in Italia nel tempo di multiculturalità

Con l'abbattimento delle frontiere in Italia si è creato un continuo esodo di persone e popoli da un paese all'altro. Tale fenomeno ha favorito contatti sempre più frequenti non solo tra le persone, ma anche con membri di altre culture creando problematiche nuove, che sfidano la consapevolezza delle persone. Si deve prendere perciò atto che troveremo sempre meno persone, popoli e nazioni che nascono, vivono e muoiono nei loro ambienti autoctoni. In Italia d'oggi si nota la cultura funzionale al nostro scopo, che è considerata come "un sistema dinamico di idee socialmente acquisite e socialmente condivise secondo le quali un gruppo interagente di esseri umani si adatta al proprio ambiente fisico, sociale e ideativo".⁸ Si deve affrontare l'ambiente sociale indicato dagli aspetti interpersonali,

⁶ Cf. B. Bordignon, *Dialogo tra fede e cultura nell'insegnamento*, Soveria Manelli 2011, p. 35.

⁷ G. Bevilacqua, *Interculturalità in M. Contadini - M. Bevilacqua, La sfida della mondialità e delle interculturalità, 82 schede per insegnanti, educatore, animatore*, Leumann (TO) 2000, p. 150.

⁸ LuzBeTak L.J., *The Church and Cultures. New Perspectives in Missiological Anthropology*, Maryknoll - New York 1988, p. 74 (emphasis added).

organizzativi e comunicativi della cultura. Infatti contesto contemporaneo nelle scuole italiane richiede che noi teniamo conto non solo delle culture native, ma anche della cultura moderna/postmoderna globalizzante con la propria visione scientifica e valori etici. Da vari anni, in Italia le persone vivono in due tipi di cultura: la cultura nativa tradizionale e la cultura postmoderna. Attraverso il suo approccio razionalistico alla realtà, la cultura postmoderna dà origine al processo di secolarizzazione, vale a dire ad un processo che mette in discussione l'egemonia tradizionale della vita civile e sociale. Il processo di secolarizzazione richiede un nuovo tipo di rapporti tra gli altri settori della società.⁹ Questi rapporti dipendono da diversi fattori: la facilità delle comunicazioni che avvicinano mondi distanti, flussi migratori, mobilità di lavoro.¹⁰ Questo cambiamento epocale coinvolge e interpella in particolare gli insegnanti e gli educatori. Carlo Nanni confermando questi cambiamenti antropologici dichiara che “nel non facile contesto contemporaneo pieno di ombre e di luci, segnato dagli effetti della globalizzazione, delle nuove tecnologie informatiche e robotiche, della crisi socio-economica e culturale, gli organismi internazionali e nazionali ripensano il diritto all'educazione permanente nella prospettiva di una società e di una pedagogia dell'inclusione”.¹¹ Ma va anche detto che questo momento storico apre alle scuole italiane nuove prospettive, cioè aiuta a crescere e a sentirsi liberi, a ricercare l'incontro in una reciprocità “simbolica” e relazionale, sollecitando un impegno alla collaborazione e, al perdono personale, sociale, politico. In questo senso le esigenze evocate sono le conseguenze dei cambiamenti antropologici derivanti dallo sviluppo scientifico e tecnologico. Pertanto, la cultura va assunta soprattutto in ambito educativo con un approccio interreligioso socio-antropologico, e psico-pedagogico.

3. L'educazione al dialogo nell'insegnamento della religione cattolica

La nostra riflessione si sofferma sull'azione educativa nella scuola italiana, nella quale convivono ormai, alunni cristiani e non cristiani, ciascuno è portatore della pro-

⁹ Cf. F.V. Anthony, *Ecclesial praxis of inculturation: Toward an empirical-theological theory of inculturating praxis*, Roma 1997, pp. 101-103.

¹⁰ Cf. M. J. Miller, *Migrazioni e relazioni internazionali*, in G. Battistella, *Migrazioni. Dizionario socio-pastorale*, Ciniselli Balsano, 2010, pp. 610-617; L'immigrazione è il trasferimento permanente o temporaneo di singoli individui o di gruppi di persone in un paese o luogo diverso da quello di origine; il fenomeno è l'opposto dell'emigrazione; Diversi tipi di migranti a) gli immigrati per lavoro, b) gli immigrati stagionali o lavoratori a contratto, c) gli immigrati qualificati e gli imprenditori (imprenditoria etnica), d) i familiari al seguito (ricongiungimenti familiari), e) i rifugiati e richiedenti asilo (più ampiamente: “migrazioni forzate”), f) immigrati irregolari, “clandestini”, vittime del traffico di esseri umani, g) migranti di seconda generazione, h) migranti di ritorno, i) minori stranieri non accompagnati; minori stranieri non accompagnati richiedenti asilo.

¹¹ C. Nanni, *Per pensare l'educazione*, “Catechetica ed Educazione”, 1(2016)1, p. 5.

pria identità religiosa. Si potrebbe pensare che questa diversità rappresenti un rischio per l'identità cattolica.¹² Ma sembra che non è così! Su questo problema si è espresso nei lineamenta il Congresso Mondiale organizzato dalla Congregazione per l'Educazione Cattolica presentandolo come una sfida verso un cambiamento di mentalità. Essa riguarda le stesse "ragioni istitutive che hanno portato a dare vita ad una scuola capace (...) di porre continuamente al vaglio i cambiamenti di contesto e le implicazioni per la missione".¹³ Ma c'è anche un'altra sfida a cui è chiamata la scuola, relativa all'educazione integrale i cui "pilastri dell'identità cristiana [...] trovano concretizzazione nella formazione morale, sociale e spirituale dei giovani, nel protagonismo degli studenti, nell'insegnamento della religione cattolica in contesti caratterizzati da crescente pluralismo culturale e in certi casi da esplicita o implicita ostilità".¹⁴

La formazione integrale della persona nelle scuole italiane apre alla società italiana nuove strade in cui educatori ed educatrici possono diventare protagonisti attivi di un possibile cambiamento. Qui si vede un grande ruolo della Chiesa cattolica che fa risaltare sempre con maggior trasparenza i motivi per cui l'insegnamento della religione cattolica può essere oggi un interlocutore valido per tutti, non solo per i credenti. Per questo occorre ancora impegnarsi per combattere l'ignoranza e i pregiudizi nei confronti del fenomeno religioso e rispondere alla domanda di senso e di valori, che emergono negli individui, nelle collettività della società civile.¹⁵

Non dobbiamo però temere la perdita di identità perché come afferma Charles Taylor a questo proposito "le radici cristiane cominciano a farsi sentire soprattutto quando iniziano a esserci parti consistenti della popolazione che non le condividono".¹⁶ Questo fenomeno rischia, temono alcuni, di ridurre la religione ad una semplice conoscenza culturale, come ad avviene ad esempio nelle scuole statali per un accordo concordatario, pensando di non educare più alla fede. Infatti Philippe Nemo sostiene che le "devozioni private e pubbliche, il folklore religioso tendono a scomparire e soprattutto vengono meno

¹² Cf. Congregatio de Intitutione Catholica, *Educare oggi e domani. Sfide, strategie e prospettive delle risposte al questionario Instrumentum Laboris*, in *Education Today and Tomorrow. A renewing passion. Lineamenta*, Word Congress on Catholic Education, Rom, 18-21 November 2015, Città del Vaticano 2015, p. 56.

¹³ Ibidem, pp. 54-55.

¹⁴ Ibidem, p. 55.

¹⁵ Cf. M. Catterin, *L'insegnamento della religione nella scuola pubblica in Europa. Analisi e contributi di istituzioni europee*, Venezia 2013, pp. 397-398.

¹⁶ Ch. Taylor, *Le religioni e integrazione europea*, in P. Stagi (a cura di), *L'Europa e le religioni*, Roma 2017, p. 55 (43-62).

le motivazioni tipiche che sostenevano tale tipo di esperienza religiosa”¹⁷ non più comprese in un contesto post-moderno fino a disconoscere, pertanto, le radici cristiane d’Italia. Nelle scuole d’oggi si è sostituito la fede e la religione con progetti personali, per questo, come afferma Brunetto Salvarani “stiamo subendo i colpi e i contraccolpi dell’epoca di transizione *dalla religione degli italiani, all’Italia delle religioni*; ma questo vale anche per l’Europa, perché tutti siamo dentro un processo di cambiamento planetario”¹⁸. Il fenomeno interreligioso va allora compreso come progetto comune tra le varie confessioni religiose, attraverso un rispetto e una tolleranza reciproca, per costruire nel mondo una pace duratura.

Siamo in una nuova stagione in cui i dibattiti tra teoria e prassi, ormai superati per una realtà complessa, e a volte contraddittoria come quella attuale, devono fare i conti con le tante sfide del presente, con quel sapere silenzioso e sociale che ci interpella, da cui ripartire non per annullare il passato ma per ripensare i tempi nuovi con riflessioni e risposte significative.

Questa breve analisi sulla postmodernità offre la possibilità di approfondire criticamente il pluralismo religioso che caratterizza la società italiana, per guardare avanti con creatività e nuove prospettive, in modo particolare a cominciare dal mondo dell’educazione religiosa nella scuola. Infatti il processo dell’insegnamento della religione cattolica nella scuola si basata sullo studio di norme sociali e culturali, ha in sé la possibilità di aprire al trascendente prevenendo o superando una dissociazione tra etica e le varie dimensioni e attività umane della persona.¹⁹ La conoscenza permette di affrontare le sfide della perdita di senso, che caratterizza la società contemporanea, in vista di una “virtualizzazione della vita” sviluppando una sensibilità morale e un’autentica comprensione dell’essere umano. Così è possibile aiutare le giovani generazioni a rispettare e tutelare i valori nazionali e il patrimonio della cultura italiana.²⁰ Per questo conviene sottolineare che la scuola pone al centro dell’azione educativa lo studente in tutti i suoi aspetti - cognitivi, affettivi, relazionali, corporei, estetici, etici, spirituali, religiosi.²¹ La scuola deve anche pensare a strategie

¹⁷ Cf. P. Nemo, *Le radici cristiane dell’Europa e la loro negazione*, in P. Stagi (a cura di), *L’Europa e le religioni*, Roma 2017, p. 75 (63-77).

¹⁸ B. Salvarani, *Educare al pluralismo religioso*, Bologna 2006, p. 49.

¹⁹ Cf. B. Grom, *Psychologia wychowania religijnego*, Kraków 2011, p. 9.

²⁰ Cf. F. Cacuci, *Presentazione. Il significato de una relazione educativa*, in V. Annicchiarico (a cura di), *Il tirocinio formativo-attivo dell’Insegnamento della religione cattolica. Elementi strutturali e analisi di un’esperienza nell’attuale riforma scolastica*, Roma 2014, p. 11.

²¹ Cf. *Indicazioni nazionali per il curricolo della scuola dell’infanzia e del primo ciclo d’istruzione*, allegato DM 16-11-2012, n. 254, Annali della Pubblica Istruzione, Anno LXXXVIII, numero speciale 2012, p. 9.

educative e didattiche che tengano conto della singolarità e complessità di ogni persona, della sua identità, delle sue aspirazioni, capacità e fragilità, nelle varie tappe di sviluppo e di formazione. La Chiesa, in questa prospettiva, può diventare un mezzo di aggregazione e un punto fermo nell'attuale crisi di credibilità. Infatti l'educazione religiosa offre un proprio contributo, in tale contesto, in quanto aiuta i giovani ad avere uno sguardo di speranza di fronte alle tante voci negative e critiche sulla vita.²²

Concretamente possiamo presentare i Traguardi per lo sviluppo delle Competenze e gli Obiettivi di Apprendimento dell'IRC nel Primo Ciclo dell'insegnamento della religione. Nelle Indicazioni Nazionali troviamo vari elementi che aiutano a delineare i contorni del progetto educativo dell'insegnamento della religione cattolica dove essa si colloca nell'area linguistico-artistico-espressiva e fa sì che gli alunni riflettano e si interrogino sul senso della loro esperienza per elaborare ed esprimere un progetto di vita, che si integri nel mondo reale in modo dinamico, armonico ed evolutivo. A partire dal confronto interculturale e interreligioso, l'alunno si interroga sulla propria identità e sugli orizzonti di senso verso cui può aprirsi, affrontando anche le essenziali domande religiose e misurandosi con i codici simbolici in cui esse hanno trovato e trovano espressione. Questo confronto con la dimensione religiosa dell'esperienza umana svolge un ruolo insostituibile per la piena formazione della persona e poi svolge un ruolo fondamentale e costruttivo per la convivenza civile, in quanto permette di cogliere importanti aspetti dell'identità culturale di appartenenza e aiuta le relazioni e i rapporti tra persone di culture e religioni differenti. L'insegnamento della religione cattolica offre inoltre una prima conoscenza dei dati storico-positivi della Rivelazione cristiana, favorisce e accompagna lo sviluppo intellettuale e di tutti gli altri aspetti della persona, mediante l'approfondimento critico delle questioni di fondo poste dalla vita, rispettando sempre la libertà di coscienza. La proposta educativa dell'IRC permette anche la riflessione sui grandi interrogativi posti dalla condizione umana (ricerca identitaria, vita di relazione, complessità del reale, bene e male, scelte di valore, origine e fine della vita, radicali domande di senso...) e preme il confronto con la risposta maturata nella tradizione cristiana nel rispetto del processo di crescita della persona e con modalità differenziate a seconda della specifica fascia d'età. L'IRC favorisce un confronto mediante il quale la persona, nell'esercizio della propria libertà, riflette e si orienta per la scelta di un responsabile progetto di vita. Infine l'IRC porta un contributo alla formazione

²² Cf. E. Alberich, *Catechesi ed educazione: uno stretto e collaudato rapporto*, in Associazione Italiana Catecheti, F. Kannheiser-Feliziani (a cura di), *Catechesi ed educazione. Un rapporto possibile e fecondo*, Leumann (To) 2011, p. 127.

di persone capaci di dialogo e di rispetto delle differenze, di comportamenti di reciproca comprensione, in un contesto di pluralismo culturale e religioso, propone percorsi di sintesi che, da una peculiare angolatura, aiutino gli alunni a costruire mappe culturali in grado di ricomporre nella loro mente una intelligenza unitaria della realtà. Questi traguardi per lo sviluppo delle competenze sono elaborati in modo da esprimere la tensione verso tale prospettiva e collocare le differenti conoscenze e abilità in un orizzonte di senso che ne espliciti per ciascun alunno la portata esistenziale. Gli obiettivi di apprendimento per ogni fascia d'età, invece sono articolati in quattro ambiti tematici, *Dio e l'uomo*, con i principali riferimenti storici e dottrinali del cristianesimo; - *la Bibbia e le fonti*, per offrire una base documentale alla conoscenza; - *il linguaggio religioso*, nelle sue declinazioni verbali e non verbali; - *i valori etici e religiosi*, per illustrare il legame che unisce gli elementi squisitamente religiosi con la crescita del senso morale e lo sviluppo di una convivenza civile, responsabile e solidale.²³

Il sapere scolastico della religione, di fronte alla lettura educativo-didattica deve essere ripensata con un paradigma nuovo, con un approccio multidisciplinare coinvolgendo materie come storia, filosofia, antropologia, religione, teologia, teologia politica, non più da intendere chiuse in se stesse ma in un dialogo continuo. In questa prospettiva si devono notare i nuovi sistemi culturali che i giovani si trovano di fronte alla lettura del presente per progettare un futuro con nuovi modelli educativi.

4. Educare le nuve generazioni al dialogo

La nostra riflessione procede all'azione educativa nella scuola italiana dove convivono, alunni cristiani e non cristiani ciascuno portatore della propria identità religiosa. Si potrebbe pensare che questa diversità rappresenti un rischio per l'identità cattolica.²⁴ In un documento della Congregazione "Educare al dialogo interculturale nella scuola cattolica" troviamo l'affermazione che l'"educazione si trova ad essere impegnata in una sfida centrale per il futuro: rendere possibile la convivenza fra la diversità delle espressioni culturali e promuovere un dialogo che favorisca una società pacifica"²⁵. Dall'analisi di alcuni documenti ecclesiali il termine "dialogo" è divenuto quasi parte integrante del linguaggio

²³ Traguardi per lo sviluppo delle Competenze e gli Obiettivi di Apprendimento dell'insegnamento della religione cattolica per la scuola dell'infanzia e per Primo Ciclo d'istruzione, in V. Annichiarico (a cura di), *Il tirocinio formativo attivo dell'insegnamento della religione cattolica*, pp. 259-266.

²⁴ Cf. Congregatio de Intitutione Catholica, *Educare oggi e domani*, p. 56.

²⁵ Congregazione per l'Educazione Cattolica, *Educare al dialogo interculturale nella scuola cattolica*, Città del Vaticano 2013, Introduzione.

religioso del nostro tempo.²⁶ Esso si definisce etimologicamente come l'andare e venire della parola tra due o più interlocutori. Nell'ambito scolastico però il "dialogo" metodologicamente un obiettivo che forma i giovani all'autodeterminazione, e alla capacità di dialogare.²⁷ Giuseppe Dal Ferro parla del dialogo con obiettivi più ampi: "È necessario [...] sottolineare l'importanza del dialogo per ciò che riguarda lo sviluppo integrale, la giustizia sociale e la liberazione umana".²⁸ Da queste espressioni deriva la necessità che tutte le scuole italiane si uniscano per cercare di risolvere i problemi che la società e il mondo stanno affrontando per promuovere l'educazione al dialogo.

Il concetto di dialogo delle scuole italiane che esitono nel contesto multiculturale e multireligioso va inteso come l'interazione positiva e cooperativa tra persone o gruppi appartenenti a differenti tradizioni religiose, coinvolte alla tolleranza e il rispetto reciproco. Le "speranze educative" nella scuola dovrebbero diventare risposte alle novità che la nuova generazione deve custodire per introdurle come cosa nuova in un mondo vecchio. Le scuole accogliendo gli allievi provenienti da tutte le culture e religioni, non possono rimanere indifferenti a quanto abbiamo cercato di evidenziare fin qui, bensì offrire un contributo effettivo perché un'educazione che si prenda carico di questi problemi in vista di una convivenza e un rispetto reciproco. In questo senso l'educazione potrà essere concreta e personalistica nell'ottica di una cultura e tradizione umanistica, capace di una collaborazione tra cristiani e non, per sviluppo integrale e della liberazione delle persone.

Conclusione

L'educazione al dialogo nelle scuole italiane nel contesto multiculturale e multireligioso interpella tutti i responsabili del servizio educativo. Il modello culturale della scuola ha la sua originalità nella storia dell'educazione. Il fine principale della scuola è la crescita e la valorizzazione della persona, e aiutare l'alunno a costruire un suo progetto di

²⁶ Cf. Concilio Ecumenico Vaticano II, Dichiarazione sull'educazione cristiana *Gravissimum educationis*, 28 ottobre 1965, in *Enchiridion Vaticanum, I: Documenti del Concilio Vaticano II*. Testo ufficiale e versione italiana, Bologna¹²1981, nn°. 819-852; Sacra Congregazione per l'educazione cattolica, *La scuola cattolica*, 19 marzo 1977, in *Enchiridion Vaticanum*, 6. Testo ufficiale e versione italiana Bologna, EDB,¹¹1981, nn° 57-151; Congregazione per l'Educazione Cattolica, *Dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*, 7 aprile 1988, in *Enchiridion Vaticanum*, 11. Testo ufficiale e versione italiana, Bologna 1989, nn°. 262-313; Congregazione per l'Educazione Cattolica, *La scuola cattolica alle soglie del terzo millennio*, 28 dicembre 1997, in *Enchiridion Vaticanum* 16, Testo ufficiale e versione italiana Bologna 1997, nn° 1842 – 1862; *Educare al dialogo interculturale nella scuola cattolica. Vivere insieme per una civiltà dell'amore*, 28 ottobre 2013, Città del Vaticano 2013.

²⁷ Cf. L. A. Gallo, *Dialogo*, in J. M. Prelezo - G. Malizia - C. Nanni (a cura di), *Dizionario di Scienze dell'Educazione*, Roma, LAS, 2008², pp. 315-316.

²⁸ G. Dal Ferro, *IRC e dialogo ecumenico ed interreligioso nella scuola dell'Autonomia*, irc2.vicenza.chiesacattolica.it/.../IRCedialogoecumenicointerreligioso.pdf, 22/03/2011 (10.09.2017), p. 3.

vita in uno specifico contesto culturale e sociale. In questo contesto gli allievi trovano le culture e le religioni che possono “convivere” in un dialogo e integrazione. Nelle scuole in Italia questo obiettivo svolge l’insegnamento della religione cattolica che apre il proprio astuccio per contemplare le diversità religiose presenti nella società e nella scuola.²⁹ Le sfide per le scuole si collocano nell’ambito dei cambiamenti socio-educativi, provocati dalla pluralità culturale e religiosa. Tanti immigranti in Italia si sono inseriti nella società, hanno fondato famiglie, i cui figli frequentano la scuola. Per questo si sta ripensando le modalità di apprendimento nell’ottica inclusiva della multiculturalità e multireligiosità. Questo è il modo di formare gli allievi con apertura all’ambiente sociale e fare della scuola italiana laboratorio di educazione al dialogo.

Bibliografia

- Alberich E., *Catechesi ed educazione: uno stretto e collaudato rapporto*, in Associazione Italiana Catecheti, F. Kannheiser-Feliziani (a cura di), *Catechesi ed educazione. Un rapporto possibile e fecondo*, Leumann (To) 2011, p. 127.
- Anthony F.V., *Ecclesial praxis of inculturation: Toward an empirical-theological theory of inculturizing praxis*, Roma 1997.
- Bevilacqua G., *Interculturalità in* Contadini M. - Bevilacqua M., *La sfida della mondialità e delle interculturalità, 82 schede per insegnanti, educatore, animatore*, Leumann (TO) 2000, pp. 149-151.
- Bordignon B., *Dialogo tra fede e cultura nell’insegnamento*, Soveria Manelli 2011.
- Cacuci F., *Presentazione. Il significato de una relazione educativa*, in V. Annicchiarico (a cura di), *Il tirocinio formativo-attivo dell’Insegnamento della religione cattolica. Elementi strutturali e analisi di un’esperienza nell’attuale riforma scolastica*, Roma 2014, pp. 11-14.
- Catterin M., *L’insegnamento della religione nella scuola pubblica in Europa. Analisi e contributi di istituzioni europee*, Venezia 2013.
- Concilio Ecumenico Vaticano II, Dichiarazione sull’educazione Cristiana *Gravissimum Educationi*, 28 Ottobre 1965, in *Enchiridion Vaticanum, I: Documenti del Concilio Vaticano II*. Testo ufficiale e versione italiana, Bologna 1981¹², nn°. 819-852.
- Congregatio de Institutione Catholica, *Educating Today and Tomorrow A renewing passion. Lineamenta*, World Congress on Catholic Education, 18-21 November 2015, Rome 2015.
- Congregazione per l’Educazione Cattolica, *Dimensione religiosa dell’educazione nella scuola cattolica*, 7 aprile 1988, in *Enchiridion Vaticanum, II*. Testo ufficiale e versione italiana, Bologna 1989, nn°. 262-313.

²⁹ Cf. E. Damiano – R. Morandi, *Cultura, religione, scuola. L’insegnamento della religione nella trasformazione culturale e nell’innovazione scolastica, in prospettiva europea*, Milano 2000, pp. 230-232.

- Congregazione per l'Educazione Cattolica, *Educare al dialogo interculturale nella scuola cattolica. Vivere insieme per una civiltà dell'amore*, 28 ottobre 2013, Citta del Vaticano 2013.
- Congregazione per l'Educazione Cattolica, *La scuola cattolica alle soglie del terzo millennio*, 28 dicembre 1997, in *Enchiridion Vaticanum*, 16. Testo ufficiale e versione italiana, Bologna 1997, nn° 1842 – 1862.
- Consolini D., *Presentazione*, in D. Consolini (a cura di), *Presenza cristiana nella scuola è possibile*, Consulta Diocesana di pastrale Scolastica, Verona 2015, pp. 3-4.
- Dal Ferro G., *IRC e dialogo ecumenico ed interreligioso nella scuola dell'Autonomia*, irc2.vicenza.chiesacattolica.it/.../IRCedialogoecumenicointerreligioso.pdf, 22/03/2011 (10.09.2017).
- Damiano E. – Morandi R., *Cultura, religione, scuola. L'insegnamento della religione nella trasformazione culturale e nell'innovazione scolastica, in prospettiva europea*, Milano 2000.
- Gallo, *Dialogo* L. A., in J. M. PELLEZZO - G. MALIZIA - C. NANNI (a cura di), *Dizionario di Scienze dell'Educazione*, Roma 2008², pp. 315-316.
- Grom B., *Psychologia wychowania religijnego*, Kraków 2011.
- Indicazioni nazionali per il curriculum della scuola dell'infanzia e del primo ciclo d'istruzione*, allegato DM 16-11-2012, n. 254, Annali della Pubblica Istruzione, Anno LXXXVIII, numero speciale 2012, Roma 2012.
- Congregazione per l'Educazione Cattolica, *La scuola Cattolica alle soglie del Terzo Millennio*, 28 dicembre 1997, in *Enchiridion vaticanum*, 16. Documenti ufficiali della Santa Sede 1997. Testo ufficiale e versione italiana, Bologna 1999, nn° 1570-1583.
- Luz-Be-Tak L.J., *The Church and Cultures. New Perspectives in Missiological Anthropology*, Maryknoll - New York 1988.
- Milani I., *L'arte di insegnare. Consigli pratici per gli insegnanti di oggi*, Milano 2014.
- Miller M. J., *Migrazioni e relazioni internazionali*, in G. Battistella, *Migrazioni. Dizionario socio-pastorale*, Ciniselli Balsano 2010, pp. 610-617.
- Nanni C., *Per pensare l'educazione*, "Catechetica ed Educazione", 1(2016)1, pp. 5-16.
- Nemo P., *Le radici cristiane dell'Europa e la loro negazione*, in P. Stagi (a cura di), *L'Europa e le religioni*, Roma 2017, pp. 63-77.
- Pellerey M. – Grządziel D., *Educare. Per una pedagogia intesa come scienza pratico-progettuale*, Roma 2014².
- Sacra Congregazione per l'educazione cattolica, *La scuola cattolica*, 19 marzo 1977, in *Enchiridion Vaticanum*, 6. Testo ufficiale e versione italiana Bologna, 1981¹¹, nn° 57-151.

Salvarani B., *Educare al pluralismo religioso*, Bologna 2006.

Taylor Ch., *Le religioni e integrazione europea*, in P. Stagi (a cura di), *L'Europa e le religioni*, Roma 2017, pp. 43-62.

Traguardi per lo sviluppo delle Competenze e gli Obiettivi di Apprendimento dell'insegnamento della religione cattolica per la scuola dell'infanzia e per Primo Ciclo d'istruzione, in V. Annichiarico (a cura di), *Il tirocinio formativo-attivo dell'Insegnamento della religione cattolica. Elementi strutturali e analisi di un'esperienza nell'attuale riforma scolastica*, Roma 2014, pp. 259-266.

Ks. Zbigniew Marek SJ

Akademia Ignatianum

S. Anna Walulik CSFN

Akademia Ignatianum

Jarosław Horowski

Uniwersytet Mikołaja Kopernika

EDUKACJA CHRZEŚCIJAŃSKA W DIALOGU KULTUR

Podjęte w artykule analizy miały za zadanie udzielenie odpowiedzi na pytanie o to, jakie wyzwania stawia przed edukacją religijną kontekst społeczno-kulturowy początku XXI wieku, dla którego cechą charakterystyczną jest dialog kultur. Rozważania miały trzy etapy. W pierwszym określono pokrótce związki między kulturą i religią, w drugim przybliżono teoretyczne fundamenty chrześcijańskiej edukacji religijnej w aspekcie dialogu religii i kultury. W ostatniej części podjęto analizę wyzwań stojących przed edukacją religijną w sytuacji dialogu kultur. Szerzej omówiono zadania: tworzenia podstaw do interpretacji różnych idei i światopoglądów oraz otwierania na Transcendencję i interpretacji doświadczenia Transcendencji.

Christian education in the cultures dialogue

The analyses discussed in the article aim to answer the question regarding the challenges posed for religious education by the socio-cultural context of the early 21st century. This context is mainly characterized with the dialogue between cultures. There are three stages of the discussion. The first outlines the relations between the religion and culture, the second describes the theoretical foundations of Christian religious education in the context of dialogue across religions and cultures. The last part of this paper examines the challenges faced by religious education in the context of cultures dialogue. There is also the detailed discussion on objectives: the basis for the interpretation of various ideas and worldviews, opening to transcendence and the Transcendence experience interpretation.

Religia stanowi istotny wymiar ludzkiego życia, ponieważ to za jej pośrednictwem udzielane są odpowiedzi na pytania, w spotkaniu z którymi rozum, pozostawiony sam sobie, okazuje się bezradny – pytania o pochodzenie świata i człowieka, ale także pytania o sens ludzkiego życia i ostateczne przeznaczenie człowieka. Nie można jednak podchodzić do niej czysto instrumentalnie. Kreśli ona ramy dla relacji między człowiekiem i transcendencją. Nadto pomaga uporządkować indywidualne doświadczenia człowieka, które wykraczają poza świat materialny i świat społeczny. Religia dotyka nie tylko kwestii transcendentnych, ale też wskazując na sens ludzkiego życia, interpretuje w jego świetle sprawy doczesne – problemy indywidualne i społeczne, życie rodzinne, zawodowe, we wspólnocie politycznej i narodowej. Z tego względu wchodzi w dialog z kulturą – zarówno znajdując w niej swój wyraz, jak i stając się czynnikiem ją kształtującym.

Przełom XX i XXI wieku przyniósł specyficzną, dotąd nieznaną postać relacji społeczno-kulturowych, zwaną postmodernizmem. Jej pojawienie się ma obiektywne uwarunkowania, zwłaszcza w rozwoju środków techniki, umożliwiających szybki i niczym nieograniczony przekaz informacji, także w możliwościach przemieszczania się i procesach globalizacyjnych. Margaret Archer charakteryzując z pozycji socjologa uwarunkowania życia jednostek i budowania wspólnot międzyludzkich, zauważa, że o ile kultura modernistyczna dostarczała jednostkom alternatywne obrazy świata, między którymi musiały one dokonywać wyboru, to postmodernizm stanowi taką postać kultury, w której jednostka zmuszona jest – ze względu na olbrzymią ilość dostarczanych jej danych – samodzielnie zbudować własny obraz świata. Brytyjska socjolog łączy nawet ten stan z imperatywem refleksji¹.

Wyzwanie mierzenia się z różnymi interpretacjami świata i człowieka, a zwłaszcza celu i sensu jego życia, jest tym większe, że na poziomie kultury dominuje subiektywistyczna i relatywistyczna koncepcja prawdy. W konsekwencji kwestionowane są jakiekolwiek standardy i powszechnie obowiązujące formy życia społecznego, a przed jednostką otwierane są praktycznie niczym nieograniczone możliwości kształtowania własnej tożsamości, dla których wyznacznikiem stają się procesy odróżniania się od innych². Sprostanie temu wyzwaniu nie jest proste, a człowiek – zmuszony do jego podjęcia – boryka się z wieloma trudnościami i zawirowaniami w realizacji swoich życiowych

¹ Por. M. S. Archer, *The Reflexive Imperative in Late Modernity*, Cambridge 2012, 10–46.

² Por. T. Szkudlarek, *Edukacja w wieloznaczności. Perspektywa postmodernistyczna*, w: *Odmiany myślenia o edukacji*, red. J. Rutkowiak, Impuls, Kraków 1995, 265 i nn.

zadań³. W zetknięciu z nimi i w sytuacji dezorientacji punktem odniesienia dla życiowych wyborów stają się niejednokrotnie dobra materialne, których konsumpcja może przynieść natychmiastową satysfakcję⁴.

Funkcjonowanie religii w tej postaci kultury łączy się z licznymi trudnościami. Mimo że nie jest ona kwestionowana, tak jak miało to miejsce w budowanym na materialistycznej koncepcji świata i człowieka modernizmie, to charakterystyczny dla postmodernizmu subiektywizm i relatywizm zamykają ją w subiektywnym świecie jednostki, uznając jej wartość instrumentalną – dostarczyciela sensu ludzkiemu życiu, a jednocześnie negując jej obiektywne fundamenty.

Nakreślony powyżej kontekst skłania do postawienia pytania o istotę edukacji religijnej w kontekście społeczno-kulturowym początków XXI wieku. Do owego kontekstu nie podchodzimy z nastawieniem wartościującym, nie próbujemy wskazywać jego zalet i wad. Towarzyszy nam świadomość dynamiki przemian i ich nieodwracalności. Kontekst charakterystyczny dla wcześniejszych formacji społeczno-kulturowych, które powstawały przy słabiej rozwiniętych mediach i związanym z tym dużo mniejszym przekazie różnorodnych idei, już nie wróci, nawet jeżeli wielu wspomina go z sentymentem. Religia, chcąc pełnić swoje funkcje – interpretacji doświadczenia transcendencji i porządkowania ludzkiego życia – musi odnajdywać się w kolejnych formacjach społeczno-kulturowych, a istotną rolę z perspektywy jednostek i wspólnot pełni w tym procesie edukacja religijna. Konkludując, zadajemy pytanie o to, jakie wyzwania stawia kontekst dialogu kultur przed edukacją religijną. Rozważania będą miały trzy etapy. Najpierw postaramy się przyjrzeć pokrótce związkowi kultury i religii, następnie przybliżyć teoretyczne fundamenty chrześcijańskiej edukacji religijnej w aspekcie dialogu religii i kultury, by na tej podstawie w ostatniej części podjąć analizę przemian edukacji religijnej w sytuacji dialogu kultur.

1. Związki kultury i religii

Punktem wyjścia prowadzonej refleksji jest kultura, którą łączymy z twórczą działalnością oraz materialnym i duchowym dorobkiem ludzkości, jak również przyjmowanym zespołem wartości, norm i zasad współżycia ludzi między sobą. Mając świadomość wieloznaczności tego pojęcia⁵, skupimy się na dwóch jego wymiarach: filo-

³ Por. A. Walulik, *Moderacyjne i synergiczne kształtowanie dorosłości*, WSF-P „Ignatianum”, Wyd. WAM, Kraków 2011, 54.

⁴ Z. Bauman, *Praca, konsumpcjonizm i nowi ubodzy*, Wyd. WAM, Kraków 2006, 57.

⁵ Por. S. Kowalczyk, *Kultura. I. Pojęcie*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. X, red. A. Szostek i in., TN KUL, Lublin 2004, 188; L. Dyczewski, *Kultura*, w: *Encyklopedia aksjologii pedagogicznej*, red. K. Chałas, A. Maj, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2016, 518–525.

zoficznym i teologicznym. W ujęciu filozoficznym kultura obejmuje zarówno życie osobiste, jak i społeczne człowieka, który jest też jej twórcą, sensem i celem⁶. Natomiast w rozumieniu teologicznym kulturze przypisuje się z jednej strony autonomię, a z drugiej wskazuje się na jej zależność od Boga w znaczeniu narzędzia, które służy, może służyć osiągnięciu przez człowieka ostatecznego celu jego życia, jakim jest życie w miłości i szczęściu bez końca⁷. Termin „kultura” wyraża zatem to wszystko, co sprzyja doskonaleniu i rozwojowi uzdolnień ducha i ciała człowieka. Z racji tego, że kultura przekazuje i zachowuje ludzkie doświadczenia i dążenia, faktycznie służy postępowi i rozwojowi innych osób, a nawet całej ludzkości⁸. Założenie to inspiruje do prowadzenia refleksji nad dialogiem kultury z religią.

Wspomniana powyżej refleksja domaga się dalszych dopowiedzeń związanych z rozumieniem religii, uważanej za część kultury obok nauki, moralności i sztuki. Według Zofii Zdybickiej trudno jest wyczerpująco wyjaśnić, czym jest religia. Trudność ta wynika z faktu istnienia wielu religii, które różnią się przedmiotem kultu, a także z bogactwa form życia religijnego. Nie bez znaczenia dla objaśniania istoty religii jest też i to, że jest ona zarówno „faktem” i „doświadczeniem” osoby, jak też zjawiskiem społecznym⁹. Współcześnie religię określa się mianem swoistego, świadomego odniesienia się „człowieka do czegoś innego i wyższego niż on sam, jest kontaktem obustronnym z kimś (lub czymś), co przejawia się w określonej postawie i specjalnej aktywności ludzkiej. W zależności od tego, co jest przedmiotem tego rodzaju kontaktu, kształtuje się postawa religijna i specyfikuje się charakter fenomenu religijnego”¹⁰.

Innym istotnym dla każdej religii aspektem jest sposób objaśniania relacji człowieka z Absolutem–Bogiem. Człowiek może nadawać mu wymiar przedmiotowy, kładąc nacisk na „zespół prawd, norm postępowania, czynności obrzędowych, instytucji, które wyjaśniają i regulują stosunek człowieka – jako jednostki czy członka grupy społecznej – do Boga (Transcendencji)” albo też wymiar osobowy (promowany przez chrześcijaństwo). Jego istotą jest uznawanie i respektowanie swej zależności od Transcen-

⁶ Pomijamy określenia kultury podawane przez poszczególne dyscypliny nauki. Por. S. Kowalczyk, *Kultura. I. Pojęcie*, 188–191.

⁷ Por. D. Capała, *Kultura*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. X, red. A. Szostek i in., TN KUL, Lublin 2004, 188.

⁸ Por. Cz. Bartnik, *Kultura. III. Aspekt teologiczny*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. X, red. A. Szostek i in., TN KUL, Lublin 2004, 191–192.

⁹ Szerzej: Z. Marek, *Religia pomoc czy zagrożenie dla edukacji?*, Wyd. WAM, Kraków 2014, 35 i nn.

¹⁰ Z. Zdybicka, *Transcendentne odniesienie człowieka*, w: *Wychowanie personalistyczne. Wybór tekstów*, red. F. Adamski, Wyd. WAM, Kraków 2005, 71–72.

dencji, czego wyrazem jest zgoda na ponoszenie życiowych konsekwencji takiego wyboru i decyzja na określony sposób indywidualnego i społecznego funkcjonowania¹¹. Trzeba przy tym przypomnieć, że religia, jako przyjmowanie zasad określonej religii, wcale nie musi oznaczać tego, co kryje się pod pojęciem „wiera”. O ile bowiem religia jest faktem, to wiara jest subiektywną decyzją człowieka uznania Boga (Transcendencji) i powierzenia się Jego mocy. Nadto teologia katolicka wyjaśnia, że wiara jest darem Boga, a nie zasługą człowieka, co powoduje, że ktoś może szanować religię, mieć dla niej uznanie, ale nie musi być jej wyznawcą.

Wracając do istoty dialogu prowadzonego między kulturą i religią, należy zauważyć, że jedną z jego form jest edukacja, w tym także edukacja religijna. Edukacją nazywamy „wszelkiego rodzaju procesy społeczne, które pozwalają osobie włączać się w kulturę”¹². Dzieje się to dzięki rozwijaniu przez osobę swych zdolności czy też dzięki zmianie ich jakości za pośrednictwem wsparcia udzielanego osobie. Efektem takich oddziaływań jest uspołecznienie osoby za pośrednictwem rozwijania umiejętności kontrolowania i sublimowania swej emocjonalności tak, by być akceptowanym w życiu społecznym. Drugą funkcją edukacji jest ułatwianie życia w wolności oraz ochrona osoby przed dominacją społeczną, środowiskową, wykraczaniem poza *status quo*. Nadto wprowadza w jakościowo nowy sposób istnienia przez co staje się czynnikiem kształtującym tożsamość człowieka oraz staje się nieodzownym warunkiem jego naturalnego rozwoju¹³. Powiemy, że w edukacji należy dążyć do osiągania wyznaczonych celów, w których chodzi o nabycie oraz praktykowanie przez wychowanka wolności wewnętrznej, która kształtuje w nim dojrzałą osobowość.

Przyjęcie, że religia (chrześcijaństwo) zakłada osobowe relacje człowieka z Bogiem; uznanie, że Bóg prowadzi człowieka do pełni szczęścia i życia (nieśmiertelność), otwiera przed religią możliwości włączenia się i kształtowania procesów edukacyjnych. Poza kształtowaniem postaw, co wynika z uznania swej zależności od Boga, religia otwiera przed człowiekiem perspektywy odnoszące się do jego egzystencji. Uzasadnieniem obecności religii w procesach edukacyjnych są ludzkie dążenia do poznawania prawdy. Mówimy w tym przypadku o poznaniu prawdy możliwym dzięki wyjaśnieniom religi-

¹¹ Z. Marek, *Religia pomoc*, 37–38.

¹² G. L. Gutek, *Filozoficzne i ideologiczne podstawy edukacji*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2003, 14.

¹³ Por. B. Śliwerski, *Edukacja*, w: *Leksykon pedagogiki religii*, red. C. Rogowski, Verbinum, Warszawa 2007, 133.

jnym¹⁴. Poznanie religijne pomaga człowiekowi odkrywać, gdzie i jakie jest jego miejsce w świecie, czego winien oczekiwać od życia.

Procesy edukacyjne, w których dopuszcza się poznanie religijne, nazywamy „edukacją religijną”. Ma ona wspomagać osobę w nabywaniu umiejętności religijnego interpretowania rzeczywistości, w jakiej przychodzi jej żyć¹⁵. Edukacja religijna łączy w sobie dwa elementy: doświadczenie ludzkie i Boże objawienie. Dzięki temu połączeniu pojawia się nowa jakość wspomaganie o charakterze pedagogiczno-religijnym. Należy jednak odróżniać proponowaną przez edukację religijną formę od katechezy Kościoła. Chociaż edukacja religijna wpisana jest w misję Kościoła, to jednak kreśli nowe i inne niż katecheza zakresy i obszary treściowe, metodologiczne i organizacyjne¹⁶. Można powiedzieć, że „na fundamencie treści czerpanych z wiary chrześcijańskiej człowiek wprowadzany jest w poznawaną oczyma wiary nową rzeczywistość życia, by stawać się bardziej człowiekiem. Miarą i normą tego stawania się jest osoba Jezusa Chrystusa. Dlatego poznanie intelektualne staje się niewystarczające i musi być uzupełnione religijną interpretacją doświadczeń zdobywanych w procesie wtajemniczenia w życie wiarą”¹⁷. Tak więc człowiek za pośrednictwem edukacji religijnej otrzymuje wsparcie nie tylko przy poszukiwaniu Boga, ale też przy rozeznaniu istoty związków łączących go z Bogiem. Na tej drodze człowiek jest w stanie odkryć, że Bóg nie tylko niczego mu nie odbiera i w niczym go nie ogranicza, lecz przeciwnie – niesie pomoc w pełniejszym rozumieniu siebie, świata, a nadto w osiągnięciu życia, którym jest nieśmiertelność, życie w szczęściu i miłości. Takie podejście do procesów edukacyjnych pociąga za sobą konieczność przemawiania odpowiedzialności za ich przebieg przez wszystkie środowiska odpowiedzialne za edukację i biorące w niej udział.

2. Podstawy dialogu kultury z chrześcijaństwem

Chrześcijańska edukacja religijna zakorzeniona jest w systemie filozoficzno-społeczno-teologicznym, który powszechnie nazwa się personalizmem chrześcijańskim¹⁸.

¹⁴ Z. Marek, *Pedagogika towarzyszenia. Perspektywa tradycji ignacjańskiej*, Akademia Ignatianum w Krakowie, Kraków 2017, 90–94.

¹⁵ Por. Z. Marek, *Religia pomoc*, 60–65.

¹⁶ Por. J. Krysztofik, A. Walulik, *Między ignorancją a eksperckością*, Święty Paweł, Częstochowa 2016, 20.

¹⁷ Tamże, 25.

¹⁸ Zagadnienie personalizmu szeroko i wieloaspektowo objaśnia P. T. Goliszek, *Personalistyczny wymiar katechezy*, Wyd. KUL, Lublin 2016, 39–182. Por. W. Cichosz, *Wychowanie chrześcijańskie wobec postmodernistycznej prowokacji*, Wyd. Zakłady Graficzne im. KEN SA, Gdańsk 2001, 101–117; M. Nowak, *Teorie i koncepcje wychowania* – ebook, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008, 159–160.

Wyrósł on na gruncie refleksji chrześcijańskich filozofów, między innymi Jacquesa Maritaina, Emmanuela Mounier, Maxa Schelera, Teilharda de Chardin, Karola Wojtyły, Wincentego Granata czy Czesława Bartnika¹⁹. Charakteryzuje go duża różnorodność i otwartość²⁰ na refleksję nad egzystencją człowieka w świetle wiary²¹. Nurt ten uważany jest za chrześcijańską doktrynę, która dowartościowuje autonomię osoby. Jego popularność wynika z promowania człowieka jako osoby stworzonej przez Boga i powołanej do życia z Nim przez całą wieczność²². Człowiek jest bytem pochodnym – otrzymał istnienie-życie bez pośrednictwa natury²³. Przedstawiciele tego nurtu akcentują również i to, że człowiek całe swe istnienie zawdzięcza Bogu – Bytowi nieskończonemu i ostatecznemu źródłu istnienia każdego bytu. Wynika z tego, że człowiek-osoba ze swej istoty jest bytem całkowicie podporządkowanym Bogu i do Niego skierowanym. W tym ukierunkowaniu otrzymuje od Boga niezbędną pomoc w samorealizacji oraz osiąganiu pełni swego człowieczeństwa poprzez poszerzanie posiadanej wiedzy, umiejętność właściwego rozsądzania, rozwój cnót moralnych i otwarcie na wartości kultury²⁴. Co więcej, otrzymał zdolność wychodzenia poza własną ograniczoność i zwracania się w kierunku tego, co „nieskończone”, „absolutne” – ku Bogu²⁵.

Pojęcie „edukacja religijna”, podobnie jak „edukacja”, jest niejednoznaczne i trudno definiowalne. Zazwyczaj nadaje się mu charakter opisowy, biorąc pod uwagę wielość czynników kształtujących edukację, warunków, w jakich jest prowadzona, poziomów refleksji teoretycznej i praktycznej²⁶. Można więc mówić o tym, że treści ukryte

¹⁹ Por. W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Św. Wojciech, Poznań 1985; J. Czarkowski, *Oblicza personalizmów. Konfrontacja antropologii filozoficznej E. Mouniera i P. Teilharda de Chardin*, Wyd. UMK, Toruń 1994; K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, TN KUL, Lublin 1994; Cz. Bartnik, *Personalizm*, Wyd. KUL, Lublin 1995; *Wychowanie personalistyczne. Wybór tekstów*, red. F. Adamski, Wyd. WAM, Kraków 2005.

²⁰ M. Nowak, *Teorie*, 81.

²¹ P. T. Goliszek, *Personalistyczny*, 66; R. Schulz, *Wykłady z pedagogiki ogólnej*, t. II: *O integralną wizję człowieka i jego rozwoju*, Wyd. UMK, Toruń 2007, 103–104.

²² W. Cichosz, *Wychowanie chrześcijańskie*, 121–151.

²³ Por. S. Kowalczyk, R. Krajewski, *Osoba*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. IV, red. E. Gigilewicz, TN KUL, Lublin 2010, 903.

²⁴ Por. Cz. Michałowski, *Pedagogia personalistyczna wsparciem kształtującego się systemu wychowania u początków XXI wieku*, w: *Nowe konteksty (dla) edukacji alternatywnej XXI wieku*, red. B. Śliwerski, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2001, 643.

²⁵ Por. H.-G. Ziebertz, S. Heil, *Anthropologische Grundlage Religioesen Lernens*, „Horyzonty Wychowania” 1 (2002) 1, 113–115; S. Jasione, *Uprawienia i zobowiązania człowieka*, Wyd. Regina Poloniae, Częstochowa 1999, 41–42.

²⁶ Por. D. Demetrio, *Edukacja dorosłych*, w: *Pedagogika*, t. 3: *Subdyscypliny wiedzy pedagogicznej*, red. B. Śliwerski, Wyd. GWP, Gdańsk 2006, 117.

pod tym pojęciem wyrażają otwarcie na religijny wymiar rzeczywistości, gdyż religia nie tylko jest obecna we współczesnym społeczeństwie, ale „można powiedzieć nawet, że jest jednym z jego podstawowych wymiarów i stanowi ważną część życia dla wielu współczesnych ludzi”²⁷. „Edukacja religijna” odnosi się do celu, źródeł, środków oraz instytucji. Musi też uwzględniać kontekst społeczno-kulturowy oraz wyznaniowy²⁸. Dookreślenie to nie odnosi się natomiast do podmiotu oddziaływań, gdyż pozostaje nim zawsze człowiek jako osoba, niezależnie, czy doświadcza oddziaływań określanych jako edukacja przedszkolna, dorosłych, rodzinna, wojskowa, religijna itd. Akcentowanie podmiotu w edukacji o charakterze religijnym wynika z przyjętej koncepcji człowieka i przekonania o dwojakich jego możliwościach poznania: naturalnego i religijnego – wiary, a także od znaczenia nadawanego pojęciu rozwoju²⁹. Nie bez znaczenia dla edukacji religijnej jest wielość składników wspomagających procesy edukacyjne, w których wokół religii pojawiają się zjawiska związane z globalizacją, etatyzacją, kształceniem i humanizacją itd.³⁰

Złożoność opartych na personalizmie chrześcijańskim procesów edukacji kreśli wiele możliwości dostępnych dla religii udzielania osobie wsparcia w jej życiowych dążeniach, w tym także w wybieraniu dobra a odrzucaniu zła³¹. Z wyborem tym powiązane są procesy osiągania osobistej, wewnętrznej wolności. Umożliwia to spełnianie najgłębszych osobistych pragnień związanych z osiąganiem wyższego poziomu doświadczanego człowieczeństwa³². Proces ten polega na rozbudzaniu w osobie twórczego niepokoju, który skłania ją do poszukiwania sensu swego życia i wartości absolutnych³³. Dążenie to pokazuje, że działania edukacyjno-wychowawcze wymagają poszanowania niepowtarzalności osoby oraz przyznania jej prawa do wyboru własnej drogi rozwoju. Dlatego pedagog

²⁷ H-G. Ziebertz, *Religijność i wychowanie w świecie pluralistycznym*, Wyd. WAM, WSF-P Ignatianum, Kraków 2001, 77.

²⁸ J. Bagrowicz, *Edukacja religijna współczesnej młodzieży. Źródła i cele*, Wyd. UMK, Toruń 2000, 11–36.

²⁹ J. Krysztofik, A. Walulik, *Edukacja religijna i jej miejsce w ponowoczesności*, „Studia Katechetyczne” 12 (2016), 37.

³⁰ Por. tamże, 41.

³¹ *Charakterystyczne cechy jezuickiego wychowania*, w: *Podstawy edukacji ignacjańskiej*, WSFP „Ignatianum”, Wyd. WAM, Kraków 2006, 26.

³² Por. V. J. Duminuco, *Formacja czy indoktrynacja w pedagogice ignacjańskiej?*, w: *Pedagogika ignacjańska wobec wyzwań współczesnego humanizmu*, red. W. Pasierbka, WSFP „Ignatianum”, Wyd. WAM, Kraków 2008, 187; M. Nowak, *Wychowanie*, w: *Leksykon pedagogiki religii*, red. C. Rogowski, Verbinum, Warszawa 2007, 845.

³³ Por. J. Makselon, *Człowiek jako istota religijna*, w: *Psychologia dla teologów*, red. J. Makselon, Wyd. Naukowe PAT, Kraków 1995, 260; W. Cichosz, *Pedagogika wiary we współczesnej szkole katolickiej*, Wyd. TYPO 2, Warszawa 2010, 191–203.

rozumiejący te wyzwania będzie poszukiwał skutecznych dróg wspierania integralnego wzrostu i rozwoju osoby. To z kolei umożliwia edukacji wypracowanie koncepcji wychowania opartego na wymogach wiary katolickiej.

Wobec tak nakreślonych przed edukacją celów należy przed nią otworzyć wszelkie dostępne możliwości ich osiągnięcia. Możliwość taką daje dialog z kulturą – wskazywanie i uczenie korzystania z dostępnego osobie zarówno materialnego, jak i duchowego dorobku ludzkości, a także wytworzonych wartości, norm i zasad regulujących życie społeczne. Jego brak może spowodować włączenie hamulców czy wręcz ograniczenie rozwoju osoby związanego z jej otwarciem na Transcendencję. Może do tego dojść wówczas, gdy z oddziaływań pedagogicznych zostanie wyeliminowana prakseologia, aksjologia i antropologia, odwołująca się do związków osobowego Boga z człowiekiem³⁴. W takich przypadkach osoba zostaje pozbawiona motywów do poszukiwania prawdy i obiektywizmu³⁵. Co więcej, pozbawienie edukacji postawionego przed nią celu powoduje, że poszukiwanie prawdy i obiektywizmu stają się dla człowieka zbyteczne, gdyż zostały pozbawione ważnej postaci wartościowania opartego na przywoływaniu Boga – Transcendencji, w czym pomocna jest religia ukierunkowana na rozwijanie i pielęgnowanie w człowieku jego orientacji metafizycznej³⁶.

3. Edukacja chrześcijańska w kontekście dialogu kultur

Niewielka objętość tekstu nie pozwala na szersze analizy, szczególnie samej kwestii dialogu kultur. W związku z tym możliwe jest jedynie zasygnalizowanie, jakie wyzwania stają przed edukacją religijną w kontekście dialogu kultur w odniesieniu do dwóch sfer: poznawczej oraz swoistego wychowania relacji z Bogiem.

3.1. Tworzenie podstaw do interpretacji różnych idei i światopoglądów

Ponieważ wychodzimy w tych analizach z perspektywy pedagogicznej, a więc także filozoficznej, a nie teologicznej, rozpoczniemy nasze rozważania od kwestii otwierania na prawdę. Każdy człowiek potrzebuje fundamentu, dzięki któremu będzie zdolny do podejmowania decyzji. Jak twierdzi Andrzej Bronk, każdy człowiek jest fundamentalistą w tym sensie, że przyjmuje pewien zespół prawd jako punkt odniesienia dla codziennych wyborów³⁷. Układają się one w określony światopogląd³⁸.

³⁴ Por. J. Bagrowicz, *Edukacja religijna*, 55–57.

³⁵ Por. tamże, 216.

³⁶ Por. J. Michalski, *Edukacja i religia jako źródło rozwoju egzystencjalno-kognitywnego. Studium hermeneutyczno-krytyczne*, Wyd. UMK, Toruń 2004, 163.

³⁷ Por. A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, TN KUL, Lublin 1998, 145–178.

³⁸ P. Kamela, *O pojęciu światopoglądu*, „Studia Iuridica” XXXIV (1997), 25–32. Paweł Komela

Kontekst dialogu kultur stawia jednostkę przed koniecznością zmierzenia się z dużą ilością różnorodnych poglądów na świat, pochodzących z różnych religii, światopoglądów ateistycznych, a nawet wywodzących się z zupełnie nieracjonalnych wizji świata, w celu zbudowania własnego światopoglądu. Pokusą staje się wówczas podważenie wartości wiedzy religijnej i uznanie za pewnik jedynie tych danych, które dostarczane są przez nauki szczegółowe, wywodzące swe tezy z analizy przyrody nieożywionej i ożywionej³⁹. W efekcie religijny obraz świata zostaje sprowadzony do wytworu ludzkiego rozumu, niedojrzałego jeszcze do podjęcia naukowych poszukiwań. Problem polega na tym, że z wyprowadzane rzekomo z nauki tezy odnoszące się do problemów ostatecznych, a budowane na fundamencie ateizmu, w gruncie rzeczy nie mają charakteru naukowego⁴⁰, tylko wyrażają światopogląd poszczególnych przedstawicieli nauki, którzy wykorzystują swój naukowy autorytet jako uzasadnienie dla wygłaszanych poglądów⁴¹. Wspomniana już Margaret Archer we współpracy z Andrew Collierem oraz Douglasem Porporą przeprowadzili krytyczną refleksję nad uprawianymi przez siebie dyscyplinami naukowymi, stwierdzając, że żądanie uzasadnień dla tez religijnych jest nieuzasadnione w kontekście braku takiego wymagania wobec ateizmu – będącego także światopoglądem⁴². Konsekwencją uznania przez dojrzewającą jednostkę tego typu stanowiska za prawdziwe staje się brak odpowiedzi na fundamentalne dla ludzkiego życia pytania i niebezpieczeństwo przyjęcia – szczególnie w sytuacji kryzysu egzystencjalnego – odpowiedzi przypadkowych, nieuzasadnionych, mogących stać się podstawą błędnych decyzji.

Przed edukacją religijną staje więc wyzwanie tłumaczenia świata, ale poprzedzone wskazaniem, jaką granicę może osiągnąć ludzki rozum w jego interpretacji – granicę, poza którą wykraczają już tylko pytania, na które nie da się udzielić żadnej pewnej odpow-

światopoglądem określa „pogląd człowieka na świat, wyraz interpretacji świata zawierający oceny i normy wypływające z naszej wiedzy i uznawanych wartości. Przekonania co do istoty świata i człowieka, co do istnienia Istoty Najwyższej oraz treści powinności moralnych wysuwają się na czoło hierarchii przekonań światopoglądowych. Pogląd na świat, choć zwykle jest oparty na przesłankach naukowych, to jednak we wnioskach wychodzi poza granice, na jakie pozwala logika tych przesłanek. Podane tu określenie dotyczy światopoglądu w znaczeniu indywidualnym (tzn. jako poglądu na świat konkretnego człowieka)”. Tamże, 25–26.

³⁹ S. Kamiński, *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, TN KUL, Lublin 1992, 272–273.

⁴⁰ A. McGrath, J. Collicutt McGrath, *Bóg nie jest urojeniem. Złudzenie Dawkinsa*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007.

⁴¹ J. M. Bocheński, *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, Wydawnictwo Kurs, Warszawa 1988.

⁴² M. S. Archer, A. Collier, D. V. Porpora, *Transcendence. Critical realism and God*, Routledge, London 2004.

iedzi. W tym świetle każda odpowiedź – czy ta sformułowana w ramach religii, czy ta, która wyklucza religię – staje się formą światopoglądu: poglądu, a nie pewnika. Człowiek w ramach swojego rozwoju powinien zatem poznać wspomniane granice, jak również odkryć, że między rozumem i wiarą religijną nie ma rozdziewięku, ponieważ ta ostatnia wypełnia przestrzeń, w której rozum jest w stanie co najwyżej identyfikować alternatywy.

Zadaniem edukacji religijnej staje się również wykształcenie kompetencji do oceny światopoglądów, z którymi dojrzewający człowiek styka się w kontekście dialogu kultur. Przyjęcie wynikającego z personalizmu założenia, że człowiek jest podmiotem, a nie przedmiotem wychowania, że posiada rozum i wolę, wyklucza jakiekolwiek formy narzucania określonych opinii czy stanowisk, ale nie oznacza, że człowiek powinien – w imię wolności – być pozostawiony bez żadnego narzędzia, przy pomocy którego będzie w stanie samodzielnie rozstrzygać o wartości poszczególnych stanowisk teoretycznych, z którymi się zetknie. W edukacji religijnej, budowanej na fundamencie personalizmu, chodzi zatem o przekazanie umiejętności rozeznania dotyczącego tej sfery ludzkiego życia, którą określamy religijną. Chodzi przede wszystkim o posiadanie właściwej wiedzy religijnej, która nie wkracza w kompetencje poznawcze rozumu, ale na nim się opiera i uzdalnia do wieloaspektowego rozpatrywania swej egzystencji, także z uwzględnieniem wymiaru religijnego.

W konsekwencji w edukacji religijnej chodzi o to, by wspomagać ludzkie myślenie w jego rozwoju do osiągnięcia poziomu samodzielnego rozstrzygania o tym, jaki kształt nadać własnemu życiu, tak aby mądrze odnieść się nie tylko do tego, co widzialne, ale także do rzeczywistości, co do istnienia których rozum nie może nabrać pewności inaczej niż na drodze wiary. Wszystko to wskazuje na istotne w naszych czasach zadanie stawiane edukacji religijnej: uczyć „głębiej rozumieć wiarę”⁴³.

Warto również zaznaczyć, że edukacja religijna dowartościowuje poznanie religijne – poznanie wiary⁴⁴. Inspiruje ona zdobywania wiadomości religijnych i poszerzania wiedzy o przekonania płynące z wyznawanej wiary. Edukacja religijna sprzyja zatem autorefleksji, samokształceniu, motywowaniu siebie i innych, a w efekcie poszerzaniu horyzontów poznawczych człowieka⁴⁵. Nie bez znaczenia jest też i to, że edukacja religijna nie ogranicza rzeczywistości poznawczej do samej wiedzy religijnej. Korzystanie z niej sprzy-

⁴³ Jan Paweł II, *Encyklika o relacjach między wiarą a rozumem do biskupów Kościoła katolickiego*, „*Fides et ratio*”, 1998, nr 5.

⁴⁴ Por. Z. Marek, *Religia pomoc*, 49–54.

⁴⁵ J. Krysztofik, A. Walulik, *Między ignorancją*, 113.

ja nabywaniu umiejętność odkrywania nowych wartości⁴⁶. Warto przy tym dopowiedzieć, że nabywana wiedza religijna uświadamia także zakresy ludzkiego życia, do jakich się odnosi. Chodzi tutaj o egzystencję człowieka, a nie jak często się uważa całość wiedzy o człowieku i świecie⁴⁷.

3.2. Otwieranie na Transcendencję i interpretacja doświadczenia Transcendencji

Drugim zadaniem stającym przed edukacją religijną staje się interpretacja doświadczenia Transcendencji i określenie ram relacji z Transcendencją. U podstaw ludzkiego rozwoju – także rozwoju jego relacji – leży doświadczenie własnej ograniczoności i przygodności. Doświadczenia ograniczoności wywołują pytania o istnienie bytu transcendentnego, który umożliwiłby ich przekroczenie. Pytania te związane są między innymi z faktem potrzeby życiowej stabilności. Potrzeba ta uświadamia człowiekowi, że sam nie jest w stanie jej sobie zapewnić – jej źródłem jest jedynie Transcendencja – Bóg⁴⁸ przez sensowne wyjaśnienie życiowej sytuacji i wskazanie kierunku umożliwiającego rozwiązanie pojawiających się w jej ramach dylematów. W przekonaniu tym utwierdzają go gromadzone doświadczenia religijne, dzięki którym człowiek jest w stanie otworzyć się na Transcendencję – osobowego Boga (chrześcijaństwo), uznać swą zależność i odkrywać ostateczny sens własnego bytu⁴⁹ także wówczas, gdy znajduje się w trudnej życiowej sytuacji⁵⁰.

Sytuacja dialogu kultur tworzy specyficzny kontekst dla interpretacji jednostkowego doświadczenia Transcendencji oraz odniesień do niej. W tej perspektywie zadaniem edukacji religijnej staje się refleksja nad doświadczeniami religijnymi, tak aby ich odczytanie nie zaprowadziło do struktur uzasadnianych religijnie zależności i nie umożliwiło manipulacji jednostką, naruszającej godność osobową człowieka. Osiągnięcie tego celu możliwe jest jednak tylko wówczas, gdy człowiek posiada prawidłowy obraz Boga⁵¹. W pojęciu tym nie chodzi o wyobrażenie Boga, ale o doświadczenie Jego obecności i działania w życiu ludzkim i otaczającym go świecie. Wprawdzie sam proces

⁴⁶ Tamże, 116.

⁴⁷ Szerzej: Z. Marek, *Religia pomoc*, 67 i nn.

⁴⁸ Mamy świadomość, że termin transcendencja może mieć różne znaczenia. Tutaj zacieśniamy się do identyfikowania w nim osobowego Boga, który jest przedmiotem wiary chrześcijańskiej.

⁴⁹ Por. J. Charytański, *Katecheza a doświadczenie religijne*, „Ateneum Kapłańskie” 71 (1978), 394.

⁵⁰ Por. R. Goldman, *Vorfelder des Glaubens*, Neukirchen 1972, 57; M. Rusecki, *Wychowanie religijne w rodzinie*, w: *Religijno-moralny wymiar rozwoju i wychowania*, red. A. Rynio, K. Braun, A. Lendzion, D. Opozda, Wyd. KUL, Lublin 2012, 302.

⁵¹ Por. Z. Marek, *Podstawy i założenia katechetyki fundamentalnej*, WSFP „Ignatianum”, Wyd. WAM, Kraków 2007, 63 i nn.

rozpoczyna się w dzieciństwie, to jednak trwa aż po dorosłość, jeśli nie przez całe życie człowieka⁵².

Edukacja chrześcijańska odsłania także przed człowiekiem godność, jaką został obdarowany przez Boga. Jej odkrycie umożliwia przyjęcie i dążenie do osiągnięcia celu życia, które chrześcijaństwo nazywa nieśmiertelnością. Wszystko to pokazuje, że kontakt nawiązywany z Bogiem nobilituje ludzką naturę. Pozostając fizycznym bytem osobowym, człowiek – poprzez religijne rozumienie godności człowieka – odkrywa swój duchowy, transcendentny wobec rzeczywistości materialnej wymiar⁵³. Warto przy tym pamiętać, że religii (chrześcijańskiej) nie wyrażamy w pojęciach, zdaniach czy dowodzeniach, ani też nie można jej demonstrować. Doświadczenia te nie przeszkadzają jednak w odkrywaniu odczucia bezpieczeństwa, jakiego udziela⁵⁴. W swej refleksji nad religią człowiek analizuje zarówno własne doświadczenia, jak też angażuje swą intuicję, rozum, emocje i wolę, a także czynniki instytucjonalne, historyczne i tradycyjne⁵⁵.

Innym ważnym elementem edukacji religijnej, która otwiera osobę na Transcendencję – Boga, jest umiejętność korzystania z właściwych źródeł. Dla chrześcijan takim źródłem jest Boże Objawienie (Pismo Święte i Tradycja wiary). Mówiąc więc o dialogu religii z kulturą za istotną jego potrzebę trzeba uznać umiejętność rozumienia i korzystania z tego źródła. W odkrywaniu zawartego w tym źródle przekazu należy pamiętać przede wszystkim o tym, że za jego pośrednictwem możemy poznać istotę relacji Boga z człowiekiem (ludzkością), którą jest życie człowieka w miłości przez całą wieczność⁵⁶. Efektem tak prowadzonego procesu edukacji religijnej jest między innymi kształtowany obraz Boga, który w całokształcie procesów edukacyjnych w sposób istotny wpływa na przyjmowany przez osobę światopogląd.

Podsumowanie

Podjęte tutaj problemy w zasadzie sygnalizują tylko, jakie znaczenie dla rozwoju – nie tylko religijnego, ale w ogóle rozwoju osobowego – posiada edukacja religijna w kontekście dialogu kultur. Rozwój osobowy dokonuje się w odniesieniu do różnych

⁵² Por. Z. Marek, B. Szoldra, *Inicjacja w życie wiarą zadaniem katechezy dzieci w wieku przedszkolnym i wczesnoszkolnym*, w: *Bóg w przedszkolu i szkole*, red. Z. Marek, Wyd. WAM, Kraków 2000, 89 i nn.

⁵³ Por. Z. Marek, *Podstawy wychowania moralnego*, WSF-P „Ignatianum”, Wyd. WAM, Kraków 2005, 23–28.

⁵⁴ Por. J. Kunstmann, *Rückkehr der Religion. Glaube, Gott und Kirche neu verstehen*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2010, 32.

⁵⁵ Por. M. J. Buckley, *Ateizm w sporze z religią*, Wyd. WAM, Kraków 2009, 239–241.

⁵⁶ Szerzej: Z. Marek, *Religia pomoc*, 70–82.

wymiarów człowieczeństwa – nie może ignorować żadnego z nich, także wymiaru transcendentnych odniesień jednostki. W ramach podjętych rozważań odnieśliśmy się jedynie do dwóch sfer – poznawczej oraz religijnej, które ze względu na złożoność kontekstu życia człowieka na progu XXI wieku – wymagają edukacyjnej interwencji. Tych punktów odniesienia można by wyliczyć więcej – można by wskazać chociażby na porządkowanie sfery emocjonalnej kształtującej się na poziomie psychiki każdej jednostki, która zyskuje pewną harmonię, porządek wraz z uporządkowaniem transcendentnych i społecznych odniesień człowieka, a to jest z kolei jednym z celów edukacji religijnej, czy na rozwój duchowy. Mamy jednak nadzieję, że to, co zostało wypowiedziane, wskaże na zadania stojące przed edukacją religijną w specyficznych dla XXI wieku uwarunkowaniach społeczno-kulturowych, jakie tworzy sytuacja dialogu kultur i pobudzi do głębszej nad tymi zadaniami refleksji.

Część V

Religie w dialogu

Witold P. Glinkowski

Uniwersytet Łódzki

RELIGIA JAKO DIALOG CZŁOWIEKA Z BOGIEM

Pojęcie religii, gdyby uwzględnić jego etymologię i morfologię, ukierunkowuje na problem więzi. Nie jest to jednak rodzaj więzi, jaka zachodzi między obiektami fizykalnymi lub przyrodniczymi. Ujawnia ona bowiem wymiar międzyosobowy, wskazuje na relację, zawiązywaną i realizowaną między świadomymi tego partnerami. W przypadku relacji religijnej więź między partnerami – człowiekiem i Bogiem – ma charakter dialogu, którego uczestnicy poprzez wzajemne zwracanie się do siebie sami zapośredniczają swoją wzajemną obecność względem siebie. Stawiam tezę, że taki dialog jest czymś jakościowo odmiennym od dwóch naprzemiennych monologów oraz że stanowi warunek egzystencjalnego konstituowania się uczestniczących w nim osób. Nie znaczy to, że ontyczna konstytucja Boga zapośredniczona jest dialogiem, lecz że takie zapośredniczenie dotyczy konstytucji osobowej, czyli tej, która stanowi pierwszoplanowy wątek biblijnego objawiania się Boga człowiekowi. Analizę tę osadzam w kontekście propozycji i tradycji współczesnej filozofii dialogu.

Religion as a dialogue between man and God

The notion of religion, if one would consider its etymology, has its roots in the concept of bounds. It is not however the type of bounds that can be created between physical or biological objects. That kind of bound suggests interpersonal relation between conscious partners. In case of the religious relation, the bound between partners – understood as Good and man – can be characterised as a dialogue, in which participants meditate their mutual presence towards each other. My thesis is that this kind of dialogue is of a different quality than two monologues and that it is a condition for existential construction of its participants. It does not mean that God as an entity is mediated by dialogue, but rather that this mediation refers to personal constitution – the one considered in the biblical thread of revelation. I embed the above analysis in the context of contemporary philosophy of dialogue.

Wprowadzenie. Religia szkołą dialogu

Stwierdzenie, że religia jako przedmiot badań podejmowanych w obrębie różnych dyscyplin, prowadzonych z użyciem rozmaitych, często wyraźnie różniących się od siebie perspektyw, metod i środków narażona jest na uprzedmiotowienie, nie jest niczym odkrywczym. Jednak w przypadku religii, zapewne bardziej niż w przypadku wielu innych obszarów poddawanych badawczej eksploracji, uprzedmiotowienie niesie z sobą niebezpieczeństwo redukcjonizmu. Łatwo bowiem, i niejednokrotnie się to czyni w imię branżowej metodologicznej czystości, sprowadzić religię do poziomu „preparatu”, zobiektywizowanego i dającego się wyabstrahować z interakcji, jakie zachodzą między tym, co badane i tym, kto za sprawą swojej postawy – nie tyle utożsamianej z aktywnością poznawczą, ile budowanej poprzez egzystencjalną interioryzację, obecność, poczucie przynależności i uczestnictwa – współtworzy religijną rzeczywistość. Mówiąc najkrócej, refleksja na temat religii – zwłaszcza judeochrześcijańskiej, bo na jej fenomenie chciałbym się skoncentrować – będzie niepełna, jeśli nie uwzględni się dialogicznego rdzenia, bez którego niemożliwe byłoby zbudowanie więzi między człowiekiem i Bogiem. Oczywiście w przypadku wielu religii, podobnie jak w przypadku rozmaitych wierzeń, zachowań magicznych czy rytuałów, prawdą jest, że stanowią one pewną kulturowo manifestującą się realność. Jednak sprowadzenie judeochrześcijaństwa do kulturowego artefaktu oznaczałoby zignorowanie dialogicznego etosu, który przecież nie jest czysto ludzkim osiągnięciem czy kulturową konstrukcją, gdyż jego genezę stanowi Boskie „zagadnienie” człowieka. Warunkiem urzeczywistnienia się autentycznej religijnej wspólnoty nie jest monolog, prowadzony przez człowieka z samym sobą i niewątpliwie implikujący coraz to nowymi osiągnięciami na polu budowy i rozbudowy kulturowego spektrum, ale dialog – wymagający egzystencjalnego zaangażowania autonomicznych i w sposób wolny „wybierających siebie” partnerów. Taka wspólnota nie ma precedensów w sferze kulturowej, gdyż zakłada osobiste i osobowe w niej uczestnictwo. W przeciwnym razie religia, choć zachowałaby zobiektywizowaną, rozpoznawalną formę, byłaby tylko kulturowym artefaktem, pewnym pozorem, a jej potencjał – pozbawiony dialogicznego rdzenia – byłby zbyt wąty, by taka religia mogła obronić się przed zarzutem, formułowanym choćby przez któregoś z mistrzów podejrzeń, że jest tylko ludzką sublimacją lub projekcją. Toteż zapewne słuszną będzie opinia, że religią *par excellence*, nazwać można „jedynie więź wybrania, jakie «wydarza się» między Bogiem a człowiekiem”¹.

¹ J. Tischner, *Ksiądz na manowcach*, Znak, Kraków 1999, s. 286. Autor podejmuje też motyw przemiany „pozorów religii” w religię: tenże, *W krainie schorowanej wyobraźni*, Znak, Kraków 1999, s. 241–253.

A zatem religia chrześcijańska – albo szerzej, religia judeochrześcijańska, bo niejeden z nurtów judaizmu mógłby być wpisany w tę perspektywę – to wychowywanie do dialogu, to szkoła dialogu. Taką stawiam tezę. Oczywiście nie jest to szkoła, w której pytania są symulowane, sztucznie aranżowane, a odpowiedzi udzielane są mechanicznie i co najwyżej świadczą o osiągnięciu przez ucznia odpowiednich kompetencji. Taki pozorowany dialog² nie sięga poziomu egzystencjalnie i personalnie rozumianej „obecności”, wyrażającej się „byciem osoby wobec osoby”, gdyż jego racją są jedynie teoretyczne i praktyczne umiejętności. Taki dialog, choć angażuje uczestniczące w nim osoby, dotyczy przedmiotów (informacji, wiadomości, umiejętności), a nie osób i realizowany jest niejako poza ich egzystencją, gdyż jego uczestnicy, bez uszczerbku dla jego przebiegu, mogą być zastąpieni innymi uczestnikami – na przykład wówczas, gdy nauczyciel, nie uzyskawszy odpowiedzi na swoje pytanie, nie chcąc marnować czasu, kieruje je do innego adresata.

Dialog – w świetle i w obliczu transcendencji

Przed dwudziestoma laty Gianni Vattimo, rozważając aktualną sytuację religii, postawił prowokacyjne pytanie: „czy zjawisko, które nieopatrznie nazywa się (w parlamentach, wśród terrorystów i w mediach bardziej niż w kościołach, [...]) »odrodzeniem religii«, jest naprawdę czymś innym niż »śmierć Boga«?”³. Symptomatyczność tego pytania wynika nie tylko z „ponowoczesności” czasu, w którym się pojawiło. Wydaje się bowiem, że jest ono pytaniem ponadczasowym, pytaniem o „warunki możliwości” Boga, a jednocześnie o warunki możliwości religii, będącej sposobem odnoszenia się człowieka do rzeczywistości Boga.

Dla klasyka dwudziestowiecznego religioznawstwa, Rudolfa Otto, Bóg był rzeczywistością psychologiczną. Bo chociaż autor zapewnia, że *numinosum* jest absolutnie zewnętrzne względem człowieka, który odczuwa całkowitą zależność od niego, to jednak dostęp do Boga odbywa się za sprawą ludzkiej świadomości, a nie za sprawą Boskiej łaski i Boskiego „zagadnięcia”. I podobnie, chociaż Otto odróżniał kategorię świętości (Boga), która zawiera komponent racjonalny i moralny od kategorii *numinosum*, której brak tych komponentów, to jednak w obu przypadkach – zarówno *numinosum* jak i Boga – aspekt subiektywny jest w tej optyce pierwszy i stanowi drogę do aspektu obiektywnego, będącego jego „naturalną” konsekwencją. Można stąd wnioskować, skoro wejście w sferę

² Jak dialogi Platonia, zwłaszcza *Fedon*, *Menon*, *Eutydem*, których „dialogiczność” wyczerpuje się w warstwie formalnej, gdyż ich maieutyka tylko pozornie dotyczy partnerów dialogu, a w istocie skierowana jest na jego przedmiot.

³ G. Vattimo, *Okoliczności*, przeł. M. Kowalska [w:] J. Derrida, G. Vattimo i in., *Religia*, Wyd. KR, Warszawa 1999, s. 5.

relacji z Bogiem odbywa się za pośrednictwem doświadczającego „ja”, Bóg pozostać musi projekcją owego „ja” – choćby nawet treść tej projekcji sugerowała, że mamy do czynienia z transcendencją.

W przypadku relacji dialogicznej, o jej swoistości przesądza nie tylko obecność transcendencji, ale również to, że partycypują w niej obaj partnerzy. Gdyby tego zabrakło, dialog między Ja i Ty nie byłby możliwy, ustąpiłby miejsca absolutnemu prymatowi – tak jak w etyce Emmanuela Lévinasa, gdzie bliźni jest mistrzem i zarazem pozostaje w potrzebie, ale nie może stać się partnerem⁴. Zapewne jednak transcendencja nie musi wykluczać udziału tego, kto został przez nią powołany i zaproszony do relacji. Dopiero tak rozumiana, ujawnia swój szerszy, niejako „dodatkowy” sens. Nie jest on zawężony do bezprecedensowego określenia Boga i nie wyczerpuje się w nim, ale niejako „zstępuje na ziemię” – wyraża się byciem zrodzonym (a nie stworzonym), a także byciem osobą (a nie jednostką). Bycie osobą, to bycie kimś, kto potrafi osobiście, w sposób wolny i odpowiedzialny podjąć dialog – i czyni to. I chociaż Bóg pozostaje absolutnym partnerem dialogu – źródłem i gwarantem dialogicznego słowa, tzn. słowa, które jako „Ty” oraz „Ja” zdolne jest być nośnikiem imienia – to jednak również człowiek, podejmując dialog, daje wyraz swojej szczególnej pozycji, jest bowiem partnerem jedynym i niedającym się zastąpić przez nikogo. Imię okazuje się warunkiem dialogicznej obecności. Bez imion nie ma dialogu. I jeśli wątpliwy byłby dialog prowadzony ponad światem, spowity mistyczną ekstazą, to z pewnością niemożliwy byłby dialog prowadzony „ponad głowami” osób. Dopiero one, za sprawą zaproszenia do dialogu, zyskują swoją osobową realność i tożsamość.

Relacja dialogiczna, zakorzeniona w odniesieniu religijnym, inicjowana przez nie i przez nie legitymizowana pod względem swego sensu i ważności, warunkuje ludzką zdolność do otwierania się na świat osób i na świat etyki, w którym mieszczą się osobowe wartości, wzorce, cele i powinności.

Pytanie i odpowiedź jako udział w dialogicznej inicjacji

Relacja dialogiczna, której ucieleśnieniem i ukoronowaniem (a zapewne i źródłem) jest dialog religijny przynosi prawdę o osobach, czyli o tych, którzy pozostają „wobec siebie” i „dla siebie”. Bycie osobą trudno diagnozować za pomocą środków pozadialogicznych – tym bardziej nie sposób postrzegać je w kontekście potrzeb. Jest ono raczej pragnieniem, gdyż tak jak pragnienie – i w odróżnieniu od potrzeb – jest nieskończone, „karmi się własnym głodem”, jak mówi Lévinas⁵.

⁴ Por. E. Lévinas, *Calość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, PWN, Warszawa 1998, s. 107–110; tenże, *Inaczej niż być lub poza istotą*, przeł. P. Mrówczyński, s. 145–150.

⁵ E. Lévinas, *Calość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 19.

Również pytanie, inicjujące dialog, organizujące go i uzasadniające – pytanie przesądzające o dramatyczności dialogu – jest wyrazem pragnienia. Pytanie otwiera na transcendencję, na rzeczywistość, która nas przekracza. Takie pytanie zaświadcza o randze osoby – tej, która zadała pytanie, ale też tej, do której pytanie jest skierowane. Takie pytanie, a także wyczekiwana odpowiedź, inicjują dialog, który wymaga współdziału obu partnerów. I chociaż mówi się czasem: „mam pytanie”, jednak w przypadku relacji dialogicznej okazuje się, że raczej pytanie „ma mnie”, ponieważ dzięki usłyszeniu go, zdołałem rozpoznać egzystencjalną prawdę o swoim Ja. Owo Ja staje się czytelne i wartościowe dopiero w kontekście dialogu – pytania i odpowiedzi – a więc w realiach spotkania, które dokonuje się między Ja i Ty. Ilustracją będą tu słowa Rosenzweiga, przywołującego pierwsze spośród pytań usłyszanych przez człowieka: „»Gdzie jesteś?« Nie ma w tym nic, jedynie pytanie o Ty. [...] to wszystko, co o nim wiemy. Ale pytanie to wystarczy, aby Ja odkryło siebie. [...] Ja odkrywa siebie w tym samym mgnieniu oka, w którym potwierdza istnienie Ty przez pytanie o Gdzie tego Ty”⁶.

Tradycja biblijna dostarcza wielu przykładów dialogu, który zawiązując się między Bogiem i człowiekiem, tworzy *ethos* ich przymierza. Dialog Abrahama, który przyjmuje Boskich posłańców i zaskoczony jest złożoną przez nich obietnicą; i kolejny, gdy Abraham „targuje się” z Bogiem o los synów miast skazanych na zagładę. Dialog Hioba, owego „hebrajskiego Prometeusza”⁷, który niezłomnie trwa w wierności Bogu, mimo presji teologów, wytaczających argumenty będące płodem rozumu, ale nie mające nic wspólnego z osobistą relacją z Boskim partnerem („Zapłonąłem gniewem [...], bo nie mówiliście prawdy o mnie, jak sługa mój Hiob” [Hi 42, 7])⁸.

Wejście w dialog okazuje się najważniejszym i niepomijalnym warunkiem relacji religijnej. Ta relacja nie wyczerpuje się w użytkowaniu sfery kultury, nie jest sposobem ludzkiego odnajdywania się w niej. Do korzystania z kultury i do jej twórczego rozwijania, nie potrzeba dialogu, ani transcendencji. Inaczej dzieje się w przypadku więzi religijnej. Tutaj dialog, transcendujący zarówno moje Ja, będące osobą, jak i kulturowe To, będące obiektem, staje się warunkiem podstawowym. Bez niego relacja z transcendencją przekształciłaby się w odniesienie do immanencji, a tym samym relacja religijna zostałaby

⁶ Cyt. za: J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Éditions du Dialogue, Paryż 1990, s. 86.

⁷ E. Bloch, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1968, s. 159; cyt. za: A. Czajka, *Człowiek znaczy nadzieja. O filozofii Ernesta Blocha*, Wyd. FEA, Warszawa 1991, s. 260.

⁸ Cytaty biblijne za: *Pismo święte Starego i Nowego testamentu. Biblia Tysiąclecia*, Wyd. Pallotinum, Poznań 2002.

zdegradowana do kultu. Fakt, że relacja religijna uzewnętrznia się w sferze kulturowej – zresztą podobnie jak każda relacja, w której człowiek uczestniczy i do której poznawczo się odnosi – w żaden sposób nie pozbawia jej swoistości.

Wejście w relację dialogiczną wymaga ofiary, polegającej na otwarciu się na drugiego. Nie zostaje on przymuszony do dialogu, lecz doń zaproszony. Jednak zaproszenie nie przesądza o tym, czy zostanie przyjęte. W tekstach biblijnych niejednokrotnie pojawia się implikacja, wskazująca na wolność tych, którzy wzajemnie określają się względem siebie. Ma ona strukturę: „Jeśli chcesz – możesz”. „Jeśli wyznasz mnie swoimi ustami, będę ci Bogiem”, jak czytamy w midraszach. Albo, jak czytamy w Księdze Jeremiasza: „Bo nie powiedziałem ani nie nakazałem waszym przodkom, gdy wyprowadzałem ich z Egiptu [...] lecz dałem im tylko przykazanie: Słuchajcie głosu mojego, a będę wam Bogiem, wy zaś będziecie mi narodem” (Jer. 7, 22-23). Albo, jak głosi księga *Dewarim*: „dziś uzyskałeś od Pana oświadczenie, iż będzie dla ciebie Bogiem, o ile ty będziesz chodził Jego drogami” (Pwt. 26, 17). Albo, jak pisze św. Paweł w *Liście do Rzymian*: „Jeżeli więc ustami swoimi wyznasz, że Jezus jest Panem, i w sercu swoim uwierzysz, że Bóg Go wskrzesił z martwych – osiągniesz zbawienie” (Rz. 10, 9), ponieważ „nie dzieci cielesne są dziećmi Bożymi, lecz dzieci obietnicy liczą się za potomstwo” (Rz. 9, 8). Za każdym razem narracja wykracza poza ontyczne *status quo*, ku przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, których świadkami są zwracające się do siebie osoby: Bóg i człowiek. Za każdym razem jest tu mowa o tym, co powinno nastąpić. Ale może się to stać nie za sprawą kulturowych gestów, zaklęć, rytuałów, lecz jedynie za sprawą akcesu wolnych osób, które – odpowiadając na Boskie wybranie – dopełniają i urealniają swoje bycie wybranymi.

Zainicjowanie dialogu, podjęcie go i trwanie w nim wymaga poświęcenia. Kategoria *cimcum* wprowadzona do refleksji religijnej przez tradycję kabalistyczną – może być zarazem interpretowana jako „cena” Boskiego zaproszenia człowieka do relacji⁹. To zaproszenie było poprzedzone aktem stworzenia. Najpierw stworzeniem świata, jako wytworu, a więc czegoś nowego, odrębnego w stosunku do jego Autora-Stwórcy („autora”-sprawcy). Później stworzeniem człowieka – bytu, który jest wolny, tzn. zdolny do autonomicznych wyborów implikujących odpowiedzialność za nie, a więc bytu, którego wolność musi być uszanowana nawet przez Boga, gdyż pogwałcenie jej oznaczałoby degradację człowieka¹⁰. Człowiek okazuje się wolny, a zarazem odpowiedzialny, bo „odpowiadający”

⁹ „*Cimcum* oznacza skurczenie się, cofnięcie, ograniczenie samego siebie. [...] Bóg całkowicie dał siebie w powstający świat i nie ma już nic do dania: teraz kolej, by człowiek Mu dawał”. H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, przeł. G. Sowiński, Znak, Kraków 2003, s. 45.

¹⁰ Por. J. Tischner, *Apostolstwo odzyskanej wolności*, „Etyka” 1995, t. 28, s. 117.

– udzielający odpowiedzi. Nie jest to odpowiedzialność rozumiana jurystycznie, jako jedna z dyrektyw organizujących sferę publiczną. Powodem podejmowania odpowiedzialności jest nie tyle szacunek dla reguł przewidzianych w zawieranej kontrakcie, ile etyczna nobilitacja tego, kto „osobiście” odpowiadając, określa siebie jako osobę. Stając wobec Boskiego „zagadnienia” (*Anrede*) człowiek okazuje się „reaktywny” – jednak nie w Nietzscheańskim, lecz w pozytywnym sensie tego słowa – w duchu dialogu, a nie resentymetu – stawia bowiem czoło (*Redestehen*) wezwaniom zawartym w Boskich pytaniach. A jest ich wiele: „Gdzie jesteś?” (I Mojż. 3, 9); „Gdzie jest brat twój, Abel?” (I Mojż. 4, 9); „Kto z tych trzech okazał się według ciebie bliźnim tego, który wpadł w ręce zbójców?” (Łk. 10, 36). Nie są to pytania zachowujące ważność w abstrakcji od ich nadawcy i od adresata. Nie stanowią oferty przeznaczonych dla anonimowego użytkownika „rozumu praktycznego”, nie są przez taki rozum formułowane lub odkrywane. Przeciwnie, są zawarte w osobistym wezwaniu adresowanym do konkretnej, „imiennie” wyróżnionej osoby.

W dialogu odpowiedź nie jest echem pytania, tak jak w przypadku monologicznych pytań skierowanych ku sferze rzeczy, gdyż dotyczy ona osób – tej, która udziela odpowiedzi i tej, która na nią czeka. „Chrześcijańska religia dialogu człowieka i Boga stała się możliwa, ponieważ Bóg sam stał się jak obcokrajowiec, sierota i wdowa – pisze Tischner i dodaje – Religia nie polega [...] na wzniosłym uczuciu zachwyty, który unosi człowieka ku niebu, ani na racjonalnej spekulacji o najwyższym z bytów, ale na poczuciu odpowiedzialności za odpowiedź, jaką zapytany i wezwany winien dać pytającemu i wzywającemu”¹¹. Tak rozumiana relacja religijna możliwa jest dopiero dzięki dialogowi. Tej relacji niepodobna sprowadzić do monologicznego adorowania przez czyjeś Ja pewnego abstrakcyjnego *tremendum* czy *numinosum*, lecz wyraża się ona byciem obecnym tego, kto mówi i tego, kto słucha. I właśnie obecność, urzeczywistniająca się w pytaniach, a nie wiedza na temat bytów, zobiektywizowana i uprzedmiotowiona w odpowiedziach, stanowi spodziewany i najcenniejszy owoc dialogu. Ta różnica staje się oczywista zwłaszcza w sytuacjach, gdy odpowiedzi, dotyczące sfery immanencji, roszczą sobie pretensje do bycia ludzkimi sukcesami w relacji z Transcendencją. Tymczasem transcendencji nie sposób uprzedmiotowić, gdyż każda taka próba kieruje się ku czemuś innemu niż ona. Karl Rahner, pisząc o transcendencji Boga, zwraca uwagę na jeszcze inną kwestię: „żadna prawda jednostkowa nie jest autentycznie prawdziwa jeżeli z konieczności odpowiadającej jej prawdziwej istocie nie prowadzi do pytania, które pozostaje bez odpowiedzi, ponieważ

¹¹ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 79.

dotyczy Boga i Jego niepojmowalności”¹². Dialog religijny nie prowadzi do zrozumienia Boga, lecz do coraz pełniejszego i wartościowszego otwarcia się człowieka na Boską obecność, na Jego bycie-wobec-nas. Człowiek religijny wie, że został stworzony na mocy gestu Boskiego *fiat*. Ale wie zarazem, że ów gest, choć ukierunkowany jednostronnie, nie zamyka drogi do dialogu, lecz przeciwnie – antycypuje dialog i stwarza warunki umożliwiające jego zaistnienie. Wchodząc w dialog człowiek dopełnia własne człowieczeństwo. Jest to proces permanentny i póty nie kończy się, póki nie zostanie wypowiedziane ostatnie ze słów Bosko-ludzkiego dialogu. Te słowa mają charakter dramatyczny, ponieważ są świadectwem składanym w horyzoncie dobra i zła. Właśnie one tworzą religię, czyli więź między człowiekiem i Bogiem. One również otwierają przed człowiekiem drogę ku zbawieniu. A jest ona, jak ją określa współczesny autor, „drogą wciąż ponawianej wierności Dobru – które woła”¹³.

Dialog religijny, czyli dialog, którego niezastępowalnymi podmiotami są człowiek i Bóg, wymaga osobistego i osobowego zaangażowania. Podjęcie dialogu między Bogiem i człowiekiem nie może odbyć się *per procura*, nie przewiduje się tutaj instytucji pełnomocnika. Z kolei uczestnictwo w dialogu poddawane jest próbom w obu węzłowych momentach dialogu, jakimi są pytanie i odpowiedź. Pytanie objawia nową sytuację, która nie jest dedukowalna z wcześniejszego *status quo*, nie jest niczego „skutkiem”, lecz zawsze jest „nowym otwarciem” sygnalizującym wolność i łaskę. Dialog jest znakiem przymierza zawartego między Bogiem i człowiekiem, i afirmuje to przymierze – nie tyle jako „nowe przymierze” [*neos diathēkē*], ile jako „odnowione przymierze” [*kainos diathēkē*]¹⁴.

Czy to znaczy, że „dia”¹⁵, które warunkuje ludzko-Boskie spotkanie, dopełnia nie tylko egzystencję człowieka, ale również egzystencję Boga? Niepodobna rozstrzygać tej kwestii, tak jak niepodobna obiektywnie udokumentować realności samego dialogu. Zresztą paradoksalnie, sukces w przeprowadzeniu takiego dowodu przyniosłby raczej unieważnienie tego, czego realności próbuje się tutaj dowieść. Trzeba jednak zaznaczyć,

¹² K. Rahner, *Ryzyko chrześcijanina*, przeł. T. Mieszkowski, PAX, Warszawa 1979, s. 19.

¹³ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 256.

¹⁴ W kontekście religijnym *b'rit chadasza*, oznacza „odnowione przymierze”. Badacz współczesny poucza, że „[...] Jeremiasz zapowiadał nowy zasadniczy pakt między Bogiem a narodem żydowskim, nie zaś testament, chodziło zatem o przymierze, a nie o czyjaś ostatnią wolę”. Por. Stern, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, przeł. A. Czwojdrak, Wyd. Vocatio, Warszawa 2005, s. XIX. Mowa tu o przymierzu nie tyle nowym [*neos*], ile odnowionym [*kainos*]. O ile pierwsze wskazywałoby na nowość, to drugie sygnalizuje odnowienie. A zatem hebrajskie *b'rit chadasza*, któremu odpowiada greckie *kainos diathēkē*, ma sens „odnowionego przymierza”. Por. tamże, s. 935.

¹⁵ Przedrostek „dia” nie wskazuje tu na diadę, lecz na zapośredniczenie.

że ludzkie myślenie o Bogu w kategorii partnera dialogu – absolutnego Ty, jak mówi o Nim Martin Buber – jest w pełni uprawnione. Bo, jak stwierdza ów klasyk współczesnej myśli dialogicznej: „Kto wzbrania się ograniczać Boga do transcendencji, ten wyraża go lepiej od tego, kto go ogranicza do transcendencji; kto jednak ogranicza go do immanencji, ten ma na myśli kogoś innego niż Boga”¹⁶.

Podsumowanie

Jakkolwiek każda religia, również chrześcijaństwo, manifestuje się w sferze kulturowej – zaznacza swoją obecność poprzez obyczajowość, artystyczne artefakty – to jednak jej istotą nie jest to, co fasadowe, lecz to, co egzystencjalne, to, co dotyczy bezpośredniego interpersonalnego spotkania¹⁷. Relacja religijna ma miejsce dopiero wtedy, gdy wyraża się spotkaniem i gdy uczestniczący w niej człowiek staje wobec Boga „tworząc w twarz”, tzn. jako „cały”, „autentyczny”, „wypróbowany”, a zarazem „niepodzielony” czyli niezrelatywizowany do którejś z ról podejmowanych w społeczno-kulturowym spektrum¹⁸. Tylko taka postawa i takie zaangażowanie – będące wyłącznie *dia-logiem*, czyli o tyle bezpośrednio, że nie angażujące żadnego spośród pozaosobowych mediów – daje człowiekowi możliwość odnajdywania się w relacji religijnej, czyli bycia w świetle świadectwa. Fenomen świadectwa nie występuje w „dialogu” rozumianym jako transfer informacji lub wymiana poglądów, w którym istotny staje się przedmiot rozmowy, a nie bezprecedensowość jej uczestników. Inaczej dzieje się w przypadku dialogu religijnego, którego osią nie jest rzeczywistość przedmiotowa, lecz podmiotowa – osoby, które zwracając się do siebie, składają świadectwo o sobie i wobec siebie. „Myślenie dialogiczne – jak pisał Tischner – jest więc myśleniem według świadectwa świadków”¹⁹. Relacja religijna, jako odniesienie człowieka do Boga – poprzedzone Boskim odnalezieniem człowieka i wezwaniem go, dokonany w sposób imienny i osobisty – nie tylko wyraża się dialogiem, ale jest nim, stanowi jego istotę i źródło, wyczerpuje jego pierwotny i fundamentalny sens.

Na koniec chciałbym poczynić dwa założenia, dotyczące rzeczywistości religijnej w kontekście procesu wychowywania. Zasygnalizuję je zaledwie hasłowo, widząc

¹⁶ M. Buber, *Zaćmienie Boga*, Wyd. KR, Warszawa 1994, s. 24.

¹⁷ Słowo „bezpośredniego” jest nieprzypadkowe. Istnieją bowiem takie spotkania, które będąc międzyosobowe, są zarazem zapośredniczone np. sztuką. Por. A. Nowicki, *Spotkania w rzeczach*, PWN, Warszawa 1991.

¹⁸ M. Buber, *Abraham der Seher*, [w:] tenże, *Werke*, Bd. II: *Schriften zur Bibel*, s. 873-893; por. W. P. Glinkowski, *Człowiek – istota spoza kultury. Dialogika Martina Bubera jako podstawa antropologii filozoficznej*, Wyd. UŁ, Łódź 2011, s. 188-193.

¹⁹ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków 1993, s. 366.

w nich punkt wyjścia do odrębnego studium o tematyce bezpośrednio korespondującej z podjętą w niniejszym tekście. Pierwsze, ma charakter deskryptywny i brzmi: religia **jest przede wszystkim** dialogiem. Drugie ma postać formuły preskryptywnej: wychowywanie zawsze **powinno być zarazem** dialogiem.

Literatura

Bloch E., *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Frankfurt/M 1968.

Buber M., *Zaśmienie Boga*, Warszawa 1994.

Czajka A., *Człowiek znaczy nadzieja. O filozofii Ernesta Blocha*, Warszawa 1991.

Glinkowski W., *Człowiek – istota spoza kultury. Dialogika Martina Bubera jako podstawa antropologii filozoficznej*, Łódź 2011.

Jonas H., *Idea Boga po Auschwitz*, przeł. G. Sowinski, Kraków 2003.

Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998.

Nowicki A., *Spotkania w rzeczach*, Warszawa 1991.

Pismo święte Starego i Nowego testamentu. Biblia Tysiąclecia, Poznań 2002.

Rahner K., *Ryzyko chrześcijanina*, przeł. T. Mieszkowski, Warszawa 1979.

Tischner J., *Apostolstwo odzyskanej wolności*, w: „Etyka” 1995, t. 28.

Tischner J., *Filozofia dramatu*, Paryż 1990.

Tischner J., *Ksiądz na manowcach*, Kraków 1999.

Tischner J., *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków 1993

Vattimo G., *Okoliczności*, przeł. M. Kowalska [w:] J. Derrida, G. Vttimo i in., *Religia*, Warszawa 1999.

Joanna Gruszewska

Uniwersytet Jagielloński

POLEMIKA WCZESNEGO BUDDYZMU Z BRAMINIZMEM W KWESTII HIERARCHII SPOŁECZNEJ

Ortodoksyjny model struktury społecznej starożytnych Indii opierał się na podziale na cztery warny, czyli stany, klasy społeczne. Podział ten był nierozzerwalnie związany z religią bramińską i reprezentowaną przez nią koncepcją czystości rytualnej, legitymizowaną przez święte teksty – Wedy. Pojawienie się buddyzmu i dżinizmu i zakwestionowanie przez nie autorytetu Wed jest również początkiem krytyki tradycyjnego podziału na cztery warny. Szereg tekstów sytuujących się w obrębie Suttapitaki (*Suttapiṭaka*) Kanonu palijskiego (najstarszego zachowanego do naszych czasów korpusu tekstów buddyjskich powstałego na terenie historycznych Indii) krytykuje tradycyjną bramińską wizję porządku społecznego, odwołując się przy tym do legitymizacji porządku społecznego przez Wedy czy zagadnienia czystości rytualnej. Przykładami takich tekstów są m.in.: *Assalajana Sutta* (*Assalāyana Sutta*), *Madhura Sutta* (*Madhura Sutta*), *Aggañña Sutta* (*Aggañña Sutta*), *Wasettha (Vāseṭṭha Sutta)*, *Tewidḍḍa Sutta* (*Tevijja Sutta*) oraz *Ambattha Sutta* (*Ambatṭha Sutta*), a do pewnego stopnia także dwudziesty szósty rozdział *Dhammapady* (*Dhammapada*). Artykuł ma celu ma analizę sposobu, w jaki wczesny buddyzm wchodzi w polemikę z braminizmem w kwestii hierarchii społecznej i wskazanie źródeł argumentacji buddystów.

Polemics between early Buddhism and Brahmanism concerning social hierarchy

The orthodox model of Ancient Indian social structure, was founded upon the division to four *varṇas* – social classes. This division was inseparably linked to the Brahmanical religion and its idea of ritual purity legitimized by the sacred texts – the Vedas. The emergence of Buddhism and Jainism with their questioning of the authority of the Vedas, marked the beginning of the criticism towards the traditional four-fold Varna division. A number of texts included in the *Suttapiṭaka* of the Pali Canon (the oldest preserved corpus of Buddhist texts composed on the territory of historical India) criticizes the tra-

ditional Brahmanical vision of the social order, while referring to the Vedas as the source of legitimization of the social order or the question of ritual purity. Examples of such texts are *Assalāyana Sutta*, *Madhura Sutta*, *Aggañña Sutta*, *Vāseṭṭha Sutta*, *Tevijja Sutta* or *Ambaṭṭha Sutta*, and to an extent also the 26th chapter of the *Dhammapada*. The aim of the article is to analyze the early Buddhist approach to the polemics with Brahmanism concerning the matters of social hierarchy and to point out the sources of Buddhist argumentation.

Wprowadzenie – hierarchia społeczna z punktu widzenia braminizmu

Głównym elementem rozważań Buddy na temat społeczeństwa jest krytyka tradycyjnego, swoistego dla Indii systemu opierającego się na hierarchii klas określanych mianem *varṇa* (kasty). System ten zakładał, że najwyższą klasą społeczeństwa są bramini (kapłani), a trzy pozostałe (wojownicy, wytwórcy i słudzy) są jej podległe. Co więcej, przynależność do poszczególnych klas miała charakter dziedziczny i zmiana statusu nie była możliwa. Podział społeczeństwa na cztery *varṇy* jest obecny już w Wedach (*veda*), najstarszych świętych księgach hinduizmu, co nadaje mu sankcję religijną. Najstarszą, i najczęściej przywoływaną w tym kontekście przez badaczy, wzmianką jest fragment hymnu z dziesiątej mandali Rigwedy, znanym jako *Purusasukta* (*Puruṣasūkta*, X.90). W wersji dwunastym wspomnianego hymnu mowa jest o wyodrębnieniu się z poszczególnych części ciała praczłowieka Puruszy kolejnych stanów społecznych – *varṇ*. Bramini powstają z ust Puruszy, kszatrijowie z jego ramion, wajśjowie z ud a siudrowie ze stóp. Warto zaznaczyć, że *varṇy* powstają, tak jak wszelkie inne elementy rzeczywistości, w wyniku pierwszej ofiary, pojmowanej jako stworzenie świata. Poszczególne klasy porównane do części ciała Puruszy niewątpliwie stanowią metaforę organiczną – każda z części składowych jest niezbędna do prawidłowego funkcjonowania całości, każda z nich uzupełnia pozostałe¹. Brak równości uwydatnia się dopiero w kontekście opozycji czystości i nieczystości oraz specyfiki wedyjskiego rytuału. Czystość ma tu wymiar horyzontalny, najczystsze więc są usta², zatem – narodzenie się z części rytualnie najczystszej determinuje najwyższą pozycję społeczną bramina. Utożsamienie ich z brahinami przywołuje na myśl kontekst rytualny – kapłani, jako najczystszy, podczas ofia-

¹ M. Kudelska, *Karman i dharma. Wizja świata w filozoficznej myśli Indii*, Kraków 2005, s. 13.

² Por. *Manusmṛiti* (*Manusmṛiti*) I. 92: „Powiada się, że człowiek jest czystszy powyżej pępka, z tego powodu Samoistniejący powiedział, że najczystsze są jego usta”.

ry recytują mantry, które są nieodłącznym składnikiem odprawiania ofiar. Wiążą się to również z mocą stwórczą słowa (*vāc*) – bramini intonując hymny podczas rytuału przyczyniają się do zachowania porządku kosmicznego, a także odnawiają go poprzez powtórzenie wydarzeń mających miejsce na początku świata³. Z mową ściśle łączy się również proces przekazywania wiedzy, a to właśnie bramini nauczają Wed. Pozostałe warnystoją niżej w hierarchii w stosunku do braminów. W tekstach dharmaśastr (*dharmaśāstra*), powstałych już po pojawieniu się buddyzmu w historycznych Indiach, szczególnie podkreślana jest kwestia urodzenia – bramin zyskuje wszystkie przywileje jedynie przez sam fakt bycia najwcześniej urodzonym i posiadającym najlepsze pochodzenie. Według *Manusmriti* bramin, który jest uczony w Wedach i sprawuje ofiary posiada niejako status boga na ziemi. Jego zachowanie wydaje się być kwestią wtórną – oczywiście powinien postępować zgodnie ze swoją dharma, jednak samo właściwe postępowanie nie jest sprawą kluczową. Jest to stanowisko skrajnie przeciwstawne wobec doktryny buddyjskiej.

Przykłady tekstów kanonu palijskiego poruszających tematykę hierarchii społecznej

Szereg tekstów sytuujących się w obrębie Suttapitaki (*Suttapīṭaka*) Kanonu palijskiego (najstarszego zachowanego do naszych czasów korpusu tekstów buddyjskich powstałego na terenie historycznych Indii) krytykuje tradycyjną bramińską wizję porządku społecznego. Przykładami takich tekstów są m.in.: *AssalajanaSutta* (*Assalāyana Sutta*), *Madhura Sutta* (*Madhura Sutta*), *Aggañña Sutta* (*AggaññaSutta*), *Wasettha* (*Vāseṭṭha Sutta*), *Tewidḍḍasutta* (*TevijjaSutta*) oraz *Ambattha Sutta* (*AmbaṭṭhaSutta*). Poniżej pokrótce omówione zostaną główne argumenty pojawiające się w wymienionych tekstach. *Assalajana Sutta* z *Madḍḍhimanikaji* to zapis dialogu Buddy i bramina Assajalany, w którym Budda przytacza argument przeciw bramińskiemu podziałowi na warny: pomiędzy ludami takimi jak Grecy (*yona*) istnieją tylko dwie warny – warna niewolników i warna wolnych ludzi, zaś podział ten nie jest sztywny, każdy niewolnik może stać się wolny i każdy pan może stać się niewolnikiem. *Madhura Sutta* również należąca do zbioru *Madḍḍhimanikaji* to jedna z niewielu sutt, w których Budda nie występuje jako jeden z głównych rozmówców, dysputa toczy się bowiem niedługo po jego śmierci. Jego słowa przytaczane są przez jednego z jego uczniów. Sutta naucza, że: (1) przynależność do określonej warny nie zapewnia sukcesu materialnego (2) nie chroni złych ludzi od konsekwencji ich uczynków (3) nie może wykluczać szczęśliwych czyniących dobrze (4) nie chroni czyniących źle od prawnych konsekwencji czynu (5) nie może wpłynąć na cześć, jaką ogólnie jest darzona

³ M. Kudelska, *Karman i dharma. Wizja świata w filozoficznej myśli Indii*, Kraków 2005, s. 23.

osoba religijna, niezależnie od tego czy pochodzi ona z kasty najwyższej czy najniższej. W każdym z tych aspektów wszystkie warny są równe względem siebie⁴.

W sutcie *Ambattha*, należącej do *Digha Nikaji*, Budda dowodzi wyższości warnyksztarjów nad warną braminów. Młody bramin Ambattha krytykuje postępowanie kszatrijów z klanu Śakjów – uważa że nie okazali mu należnego szacunku, wynikającego z jego urodzenia. Budda „wprost oznajmia, że wojownicy ze swą wiedzą i postępowaniem, są najlepsi między bogami i ludźmi” i dowodzi ich przewagi nad stanem kapłańskim⁵.

Treść sutty *Aggañña* ze zbioru *Dighanikaja* ukazuje typowe dla wczesnego buddyzmu stanowisko względem braminów. W sutrze tej do Buddy przybywa dwóch mnichów urodzonych w rodzinach bramińskich. Donoszą mu, że bramini uważają ich za gorszych z powodu porzucenia przez nich warny. Budda odpiera argumenty – neguje pogląd braminów mówiący o ich wysokim pochodzeniu, które to upoważnia ich do kierowania pozostałymi warnami⁶. Posługując się w swojej wypowiedzi ironią i humorem przedstawia potem alternatywną wersję opowieści o powstaniu świata, społeczeństwa oraz, czterech warn. Używa sprytnego chwytu erystycznego sugerując, że jeśli należy przykładać wagę do urodzenia, to warna kszatrijów (do której sam należał) jest w rzeczywistości klasą wyższą, a współcześni mu bramini są zaledwie cieniami braminów z dawnych czasów, który podporządkowywali swoje życie medytacji, podobnie jak mnisi buddyjscy⁷. Stwierdza również, że w czasach dawniejszych o statusie bramina nie decydowało urodzenie, lecz właściwe zachowanie⁸.

Tewidźżasutta pochodząca ze zbioru *Dighanikaja* przedstawia kolejną rozmowę pomiędzy Buddą a dwoma braminami. Budda wylicza wady, jakie posiadają bramini uczeni w trzech Wedach (*tevijja*), rozważa też czy bramin po śmierci jest w stanie połączyć się z *brahmanem*. *Waszethhasutta* (*Madźdźhimanikaja*) relacjonuje rozmowę Buddy z dwoma młodymi braminami. Rozmówcy Buddy są zwolennikami tezy, jakoby każda z grup społecznych różniła się między sobą tak, jak różnią się między sobą poszczególne gatunki zwierząt. Budda zaś głosi równość wszystkich ludzkich istot – wszyscy ludzie

⁴ R. Chalmers 1894: “The Madhura Sutta, as will be seen *infra*, deals with the caste system under five heads. It teaches that caste (i.) cannot ensure material success in life; (ii.) cannot save the wicked from punishment hereafter; (iii.) cannot debar the good from bliss hereafter; (iv.) cannot shield evildoers from the criminal law; and (v.) cannot affect the uniform veneration extended to the *réligieux*, whether he be sprung from the highest or the lowest of the four castes. In all these important respects the four castes are exactly equal”.

⁵ K. Kosior, *Budda*, Kraków 2007 s. 38.

⁶ A. K. Warder, *Indian Buddhism*, Delhi 1970, s. 159.

⁷ R. Gethin, *Sayings of the Buddha. A selection of Suttas from the Pali Nikāyas*, Oxford 2008, s. 173.

⁸ A. K. Warder, *op. cit.*, s. 159.

choć różnią się osobniczymi cechami wyglądu są tacy sami pod względem fizjologii. Po-dział społeczny nie jest konsekwencją praw natury a jedynie konwencją. Budda podkreśla, że zdarzają się małżeństwa pomiędzy różnymi grupami społecznymi, a także różne inne odchylenia od tradycyjnych norm społecznych – gdyby były sprzeczne z prawem natury nie mogłyby mieć miejsca.

Tekstem odnoszącym się do kwestii charakterystyki bramina jest również *Dhammapada* [Ścieżki dharmy lub *Słowa dharmy*⁹] (sans. *Dharmapada*). Nie jest to jednak utwór o charakterze krytykującym stanowisko braminów w taki sposób, jak w przypadku wcześniej wymienionych tekstów, również zawartych w kanonie palijskim. Nie posiada warstwy fabularnej ani formy dialogu, jest zbiorem sentencji pogrupowanych w dwudziestu sześciu tematycznych rozdziałach. Rozdział ostatni, *Rozdział o braminie* (*brāhmaṇovagga*), zawiera czterdzieści jeden strofdefiniujących bramina. W ramach kanonu palijskiego przynależą do *KhuddakaNikaji* (*Khuddhakanikāya*) tj. *Zbioru tekstów pomniejszych*, wchodzącego w skład *Suttapitaki*.

Jaki zatem jest prawdziwy bramin? W *Dhammapadzie* mówią o tym liczne wersy zakończone sformułowaniem „tego nazywam braminem” (*tam ahaṃbrūmibrāhmaṇam*)¹⁰. Podobnie jak w wypadku omawianych wcześniej dialogów Buddy, również w wersach *Dhammapady* znajdziemy definiowanie „bramina” przez postępowanie człowieka. Co warte podkreślenia, w większości wypadków w pierwszej części strofy jest to definio-wanie przez negację. Dowiadujemy się zatem przede wszystkim jakich cech bramin nie posiada. W drugiej części strofy przedstawione są z kolei cechy pozytywne, które charak-teryzują bramina. Przykładem mogą być następujące strofy:

*yassa kāyena vācāya manasā natthi dukkataṃ
saṃvutaṃ tīhi ṭhanehi tam ahaṃ brūmi brāhmaṇam* (391)

*Kto nie czyni szkody ciałem, mową ani umysłem,
Kto jest opanowany w tych trzech obszarach, tego nazywam braminem*

*akkodhanaṃ vatavantaṃ sīlavantaṃ anussutaṃ
dantaṃ antimāsariraṃ tam ahaṃ brūmi brāhmaṇam* (400)

⁹ W tłumaczeniu St. F. Michalskiego Ścieżka Prawdy.

¹⁰ U Michalskiego „tego brahmanem zwać należy”. Cytowane wersy podaję w tłumaczeniu własnym. Tekst palijski podaję za J. R. Carter, M. Palihawardana, *The Dhammapada: A New English Translation with the Pali Text and the First English Translation of the Commentary's Explanation of the Verses With Notes Translated from Sinhala Sources and Critical Textual Commennnts*, Oxford 1987.

*Kto jest wolny od gniewu, przestrzegający reguł, szlachetny, wolny od skazy jaką jest pożądanie,
powściągliwy, kto jest w [swoim] ostatnim ciele – tego nazywam braminem*

Bramin jest zatem wolny od negatywnych uczuć, nie krzywdzi innych istot, posiada samokontrolę. Ważny jest jednak brak przywiązania nie tylko do uczuć negatywnych, ale i pozytywnych. Jak stwierdza wers 412:

*yo 'dha puññaṃ capāpaṃ ca ubho saṅgaṃ upaccagā
asokaṃ virajaṃ suddhaṃ tam ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ (412)*

*Kto przekroczył przywiązanie, zarówno dobre i złe
kto jest bez zmartwień, bez skazy, czysty – tego nazywam braminem*

Braminem jest zatem ktoś, kto przekroczył pewien etap rozwoju duchowego. Znajdziemy również przykłady strof zrównujące bramina z wędrownym ascetą

*asaṃsaṭṭhaṃ gahaṭṭhehi anāgārehi cūbhayaṃ
anokasāriṃ apicchaṃ tam ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ (404)*

*Kto nie jest przywiązany ani do gospodarzy domów ani do bezdomnych ascetów,
Kto nie posiada siedziby, komu potrzeba niewiele – tego nazywam braminem*

*yo 'dha taṇhaṃ pahatvāna anāgāro paribbaje
taṇhābhavaparikkhīnaṃ tam ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ (416)*

*Kto pokonał pragnienie, kto opuścił dom [aby zostać bezdomnym ascetą],
W kim znikło lgnięcie i przywiązanie do życia – tego nazywam braminem*

Dhammapada również krytykuje braminów-kapłanów, podkreślając, że zewnętrzne znamiona bramina nie są ważne, niekiedy kontrastując je z niewłaściwym dla prawdziwego bramina zachowaniem.

*na jaṭāhi na gottena na jaccā hoti brāhmaṇo
Yamhi saccaṃ ca dhammo ca so sūcī so ca brāhmaṇo (393)*

*Bramina nie czynią splecione włosy, ani ród, ani urodzenie
W kim jest prawda¹¹ i dhamma, ten jest oczyszczony, ten jest braminem*

¹¹ Według komentarza do *Dhammapady* prawda (*sacca*) oznacza tu zrozumienie Czterech Szlachetnych Prawd.

*kiṃ te jaṭāhi dummedha kiṃ te ajinasātiyā
abbhantaram te gahanam bāhiram parimajjasi (394)*

*Głupcze, po co ci splątane włosy, na co ci okrycie ze skóry antylopy
Wewnątrz ciebie jest gęsty las, a ty oczyszczasz to co na zewnątrz*

Według *Dhammapady* nie to co jest powszechnie uznawane za znamiona braminy, czyli urodzenie w najwyższej warnie i wynikające z tego statusu zwyczajowe atrybuty bramina-ascety takie jak splecione lub splątane włosy czy odzież ze skóry antylopy, tak naprawdę nie świadczą o nim jako człowieku. Są to tylko znamiona zewnętrzne, zupełnie nieistotne na drodze ku wyzwoleniu.

Pozorni bramini opisywani są również w sposób częsty dla tekstów kanonu palijskiego: jako wyniośli, chciwi i narzucający innym swoją wolę. Przykładem może być wers 396:

*Na cāham brāhmaṇam brūmi yonijam mattisambhavam
bhovādi nāma so hoti sa ce hoti sakiñcano
akiñcanam anādānam tam aham brūmi brāhmaṇam (396)*

*Nie nazywam braminem tego, kto narodził się z łona matki [braminki]
Kto jest arogancki, kto posiada rzeczy,
Kto niczego nie ma i niczego nie bierze tego nazywam braminem*

W wymienionych wersach *Dhammapady* wartościowane pozytywnie są asceza, opanowanie zmysłów, celibat, brak przywiązania do jakichkolwiek wartości materialnych. Podkreślane jest wyzwolenie się od cech takich jak zazdrość, nienawiść i namietność, jak również etyczne postępowanie, które wyraża się m. in. w niekrzywdzeniu innych stworzeń. Zatem termin „bramin” używany we wczesnych tekstach buddyjskich to nie bramin w wymiarze systemu warnowego, lecz raczej buddyjski arhat, ktoś godny czci ze względu na swoje postępowanie a nie poprzez arbitralnie przypisany status społeczny.

Źródła argumentów buddystów

W kwestii stosunku buddystów do warn i systemu społecznego na nich opartego kluczowe jest przekonanie, że jaźń jest nietrwała i zmienna, a to, co nazywamy „indywidualnym ja”, w istocie stanowi zespół wciąż zmieniających się czynników¹².

¹² J. Grela, *Etyka w buddyzmie*, [w:] M. Kudelska (red.) *Wartości etyczne w różnych tradycjach religijnych*, 2006, s. 108.

„Według analizy buddyjskiej osoba jest zbiorem pięciu klas fizycznych i psychicznych zdarzeń, które powstają współzależnie w danym momencie i trwają przez jakiś czas. Oznacza to więc, że związek przyczynowy łączący zdarzenia polega na tym, że pojawiają się one w pewnych całkiem swoistych skupiskach i wzorach. Z tej perspektywy „osoba” jest serią skupisk zdarzeń (fizycznych i psychicznych) występujących w „ludzkim” wzorze, w odróżnieniu od np. „psiego” wzoru”¹³.

Tych pięć zespołów fizycznych i psychicznych to *khandha* (pal. *khandha*, sans. *skandha*). Są to: świat fizyczny czyli forma (*rūpa*), odczucia (*vedanā*), percepcja (pal. *saññā*, sans. *saṃjñā*), dyspozycje mentalne (pal. *saṃkhārā*, sans. *saṃskāra*), i świadomość (pal. *viññāṇa*, sans. *vijñāna*)¹⁴. Za ich pomocą wyjaśnia się doktrynę niejaźnianatta (pal. *anattā*, sans. *anātman*). Ponieważ osoba złożona jest z tych pięciu wciąż zmieniających się całości, jej jaźń nie jest wieczna i jest określana jako nietrwała (*anitya*). Określenie to „odwołuje się do obrazu świata, w którym świat to nie stała określona struktura, lecz ciągły proces, ciągłe działanie, stawanie się. Jeżeli wszystko stanowi korelację wzajemnie warunkujących się dharm, to żadna z nich nie jest „uprzywilejowana”, wyróżniona, zatem nie można wskazać na żadną, wyróżnioną dharmę, taką, która stanowiłaby początek”¹⁵. Wszystkie dharmy (pal. *dhamma*, sans. *dharma*), zaliczane do pięciu *khandh* powinny być postrzegane jako nietrwałe, związane z cierpieniem oraz puste (*śūnya*)¹⁶. Zrozumienie nietrwałej natury wszystkiego jest kluczowe dla zrozumienia nauki Buddy: „Jeżeli osoba trzyma się fałszywego mniemania o niezmienności Jaźni, nieuniknione jest dla niej cierpienie. Dlatego rzeczy nietrwałe są cierpieniem (*duḥkha*), lub do niego prowadzą. Jeżeli istniałaby wieczna Jaźń, nie byłaby ona czymś co jest cierpieniem, lub czymś, co do niego prowadzi, gdyż byty niezmiennie istnieją w stanie całkowitej wolności, a więc nie mają nic z cierpieniem wspólnego. Wobec tego, sam fakt cierpienia wskazuje na to, że osoba nie posiada Jaźni. (Jeżeli Jaźń, lub Atman, istniałaby, to – według buddyzmu – charakteryzowałaby ją wieczność, niezależność, stanowiłaby centralny element osobowości i kontrolowała uczynki)”¹⁷. Jeżeli przyjmiemy tę wizję świata, nie możemy stwierdzić, że istnieje

¹³ R. Gethin, *Buddyzm. Wprowadzenie*, Kraków 2010 s. 133-134.

¹⁴ A. Hirakawa, *A history of Indian Buddhism from Śakyamuni to Early Mahayana*, Delhi 1993, s. 44.

¹⁵ M. Kudelska, *op. cit.*, s. 53.

¹⁶ M. Szymański, *Zagadnienie jedności i tożsamości istoty świadomej w filozofii buddyzmu indyjskiego*, Lublin 2010, s. 29.

¹⁷ A. Hirakawa, *op. cit.*, s. 44: “If a person clings to the false view of an unchanging Self, he will inevitably suffer. Thus impermanent things are said to be or lead to suffering (*duḥkha*). If a permanent Self did exist, it would not be something that suffered or led to suffering, since permanent entities exist in complete freedom and thus have nothing to do with suffering. Thus the very fact of suffering

cokolwiek stałego. Tym bardziej sprzeczne jest bramińskie założenie o niezmienności statusu społecznego. Wedle nauk Buddy każda jednostka jest w stanie się zmienić – zależy to od określonych warunków w jakich się znajduje oraz intencji jej działań. Zatem w dążeniu do wyzwolenia arbitralnie przypisana pozycja społeczna nie ma żadnego znaczenia.

Podsumowanie

Podsumowując, we wczesnych tekstach buddyjskich kwestia wyższości braminów nad innymi stanami jest często poddawana dyskusji, a wypowiedzi Buddy zawarte w *Suttapitace* koncentrowały się głównie na krytyce warny kapłańskiej, jako rywalizującej z warną kszatrijów (wojowników), z której wywodził się sam Budda. Odnosiły się również do konkretnych przypadków – często dyskusja Buddy z młodymi braminami ukazywała w szerszym kontekście nauki buddyjskiej jakiegoś konkretnego wydarzenie.

Termin „bramin” w obrębie nauki Buddy przybiera jednak nowe znaczenie. Jest to człowiek wyzwolony z doczesności i z własnych ograniczeń, wyzwolony za życia. Możliwe, że słowo „bramin” zostało użyte, aby nawiązać do powszechnie znanego pojęcia. Budda starał się bowiem objaśniać swoją naukę za pomocą pojęć powszechnie zrozumiałych. Niewątpliwie użycie terminu „bramin” otwierało skojarzenie z osobą, która podporządkowała swoje życie ścieżce duchowej. Co więcej cechy braminy opisanego przez 26 rozdział *Dhammapady* równie dobrze mogłyby przynależeć do bramina-ascety, np. będącego na etapie *sannjasy* – ostatecznego ukoronowania życia wedle bramińskiego systemu *varnaśramadharmy*, polegającego przede wszystkim na zerwaniu więzi rodzinnych i przyjęcia trybu życia wyrzeczeńca, którego jedynym dążeniem jest wyzwolenie.

Bibliografia

- Chalmers R., *The Madhura Sutta concerning Caste* [w:] “Journal of Royal Asiatic Society” vol. XXVI 1894.
- Carter J. R., Paliwardana M., *The Dhammapada: A New English Translation with the Pali Text and the First English Translation of the Commentary's Explanation of the Verses With Notes Translated from Sinhala Sources and Critical Textual Comments*, Oxford 1987.
- Gethin R., *Sayings of the Buddha. A selection of suttas from the Pali Nikāyas*, Oxford 2008.
- Gethin R., *Podstawy buddyzmu*, Kraków 2010.
- Grela J., *Etyka w buddyzmie*, [w:] M. Kudelska (red.) *Wartości etyczne w różnych tradycjach religijnych*, Kraków 2006.

indicates that a person does not have a Self. (If the Self or Atman existed according to Buddhism, it would have the characteristics of being eternal, independent, the central element in the personality, and the controller of actions)”.

Hirakawa A., *A history of Indian Buddhism from Śakyamuni to Early Mahayana*, Delhi 1993.

Kosior K., *Budda*, Kraków 2007.

Kudelska M., *Karman i dharma. Wizja świata w filozoficznej myśli Indii*, Kraków 2005.

Michalski St. F., *Dhammapadam*, Warszawa 1927.

Szymański M., *Zagadnienie jedności i tożsamości istoty świadomej w filozofii buddyzmu indyjskiego*,
Lublin 2010.

Warder A. K., *Indian Buddhism*, Delhi 1970.

Adam Machowski

Kolegium Jagiellońskie

METAFÍSICA MORAL COMO LA VÍA CHINA HACIA UNA RELIGIÓN IMMANENTE

Metafizyka moralna jako chińska droga do religii immanentnej

Metafizyka chińskich filozofów nie powstała tak jak w przypadku metafizyki europejskiej z pytania o byt, ale z pytania o drogę (*dao*) do doskonalenia, a nawet samodoskonalenia własnego istnienia. Co za tym idzie jej głównym zagadnieniem jest realizacja harmonii w świecie poprzez pełnienie woli niebios (*tian* 天 i *ming* 命) i zaprowadzenie jej w podniebnym świecie *tianxia* (天下). Niebo (bóstwo) jednak nie jest transcendentne w relacji do tego, co na ziemi. Wola niebios wyraża się i realizuje przez ludzi. Jak pisał Mencjusz: “Niebo widzi z miejsca z którego widzi mój lud, niebo słyszy z miejsca z którego słyszy mój lud”. Stąd waga religijnego rytuału (*li* 禮) jako ludzkiej drogi do osiągnięcia harmonii i poznania ostatecznego.

Moral Metaphysics as a Chinese Way to Immanent Religion

The metaphysics of Chinese philosophers did not originate as in the case of European metaphysics from the question of being, but from the question of the way (*dao*) to the improvement and even self-improvement of one's own existence. Consequently, its main theme is the realization of harmony in the world by fulfilling the will of the heavens *tian* 天 and *ming* 命 and bringing it into the under heavenly world of *tianxia* (天下). Heaven (deity), however, is not transcendent in relation to what is on the earth. The will of the heavens is expressed and realized by men. As Mencius wrote, “Heaven sees from where my people see, heaven hears from where my people hear.” Hence the importance of religious ritual (*li* 禮) as a human way to achieve harmony and ultimate knowledge.

La pregunta acerca del papel del pensamiento metafísico en la religiosidad china es necesario anteponerla por la pregunta sobre una metafísica china misma. La segunda pregunta tiene su razón, porque si Occidente ha hecho ya muchas translaciones e interpretaciones del pensamiento moral o ético chino – ya es suficiente recordar muchas translaciones de Confucio o Mencio, la pregunta sobre la metafísica china es relativamente nueva. Existen los autores, quienes todavía mantienen lo que en el pensamiento chino no hay referencias metafísicas directas. Los otros dicen que existen solo muy pocas, más aun, si las comparamos con una rica literatura sobre las temas morales y éticos. Es suficiente comparar el pequeño tratado de metafísica de Lao Tse con los anchos diálogos de Confucio sobre lo moral. Este punto de vista al pensamiento chino y el papel que ocupa la metafísica en él es efecto de una mirada que se centra en lo occidental. Nuestro modo de pensar sobre lo metafísico de tal modo domina sobre nuestro juicio sobre el pensamiento chino.

Diferencia entre la metafísica occidental y metafísica china

Pregunta es, ¿si la filosofía china ha producido su propio modelo de pensar sobre lo metafísico que es irrelevante para nosotros o bien muy difícil para descubrirlo; o no se puede hablar sobre una metafísica china como tal? Si vamos a buscar en el pensamiento chino a la misma división rígida entre lo físico y lo metafísico; entre lo contingente y cambiante (lo que interesa a la física) y lo estable y incambiable (lo que interesa a la metafísica) no la encontraremos. Esa división tan rigurosa y tan característica para el pensamiento occidental desde sus principios no existe en el pensamiento chino y en su metafísica. Es al revés.

Nos lo muestra ya misma traducción de la palabra metafísica en chino y los conceptos usados para esa traducción. Cuando los chinos la encontraron a través de los japoneses la tradujeron como *xing er shang xue* 形而上學, “la ciencia sobre lo que esta por encima de las formas”. La expresión “lo que esta por encima de las formas” es un concepto principal de la filosofía china desde principios. Lo menciona un pasaje de “Xici” – El Gran Comentario al *Yi Jing* 易經, del Libro de los Cambios, the *Classic of Changes*, que dice: “Lo que esta encima de las formas lo referimos al camino [*dao* 道]; lo que esta en las formas lo referimos a las herramientas [*qi* 器]”¹. Esa distinción entre lo que esta por encima de las formas y está en las formas tiene solo pequeña semejanza a la distinción occidental entre lo metafísico y físico. La diferencia del concepto griego es esta, que lo que está por encima de las formas nunca es separado de lo que está en las formas. Por eso no tiene sen-

¹ H. Gao, 高亨, 《周易大傳今注》 (*A Contemporary Annotation of the Zhouyi*), Jinan 1998, s. 407.

tido estudiar solo lo que está encima sin ninguna conexión con lo que estás a bajo de las formas².

La segunda diferencia es porque el pensamiento occidental difiere lo trascendental (el propio objeto de la metafísica) de una manera radical de lo inmanente. La división de este tipo (por lo menos tan rigurosa) no existe como el objeto de estudios en el pensamiento chino. Los pensadores chinos se concentran en lo que une. En una relación mutua entre lo de arriba y lo de abajo. Muchos intérpretes del pensamiento que viene del país asiático señalan que en verdad los chinos rechazan la trascendencia (al menos en su versión más dura – una trascendencia radicalmente separada y distinta de lo inmanente). Así, la metafísica china es decididamente monista lo que para nosotros, acostumbrados al pluralismo de los seres, es una dificultad más para entender bien el modo de pensar oriental. El monismo cuadra bien con la falta de lo trascendental en la metafísica china. Lo trascendental que en el pensamiento occidental referimos a la realidad incambiable y radicalmente diferente de lo de nuestro alrededor. Ese punto de vista nos lleva a la idea de Dios trascendental – el concepto principal para la filosofía occidental. La división de este tipo es clara hacia Kant, quien señala acerca de las fuentes del conocimiento metafísico, que no pueden ser empíricos. Que son fuera de nuestra experiencia. Kant mantiene que lo que está fuera de nuestra experiencia es un objeto de la metafísica³. Y de nuevo es necesario señalar que si entendemos la metafísica así, no es posible encontrarla de este modo en el pensamiento chino. Como lo escribe un filósofo chino moderno Tang Junyi 唐君毅: “el Occidente empezando desde la aplicación de la substancia fuera de la experiencia, mantiene que todos los fenómenos aquí son solo unos atributos en lugar de la mera realidad. Como consecuencia, si queremos investigar acerca de la realidad misma, necesitaremos dejar al lado los fenómenos para buscar la realidad y la substancia incambiable oculta en el cosmos. Al contrario, en el pensamiento chino el cosmos es solo un dinamismo, una liquidez, Todas las cosas del cosmos están solamente en el proceso y además no tienen un substrato señalado solo para su realidad⁴.

La diferencia entre la metafísica occidental y el pensamiento chino es muy clara si nos referimos al objeto principal de las investigaciones metafísicas. “Si pensamos la

² Ch. Li i F. Perkins, *Chinese Metaphysics as a fruitful Subject of Study*, w: *Journal of East-West Thought*, s. 72-73.

³ I. Kant, *Prolegomena to Any Future Metaphysics, with Selected Writings from the Critique of Pure Reason*, Cambridge 1997, s. 15.

⁴ Tang Junyi. 《中西哲學思想之比較論文集》(*Collected Essays on Comparative Study of Chinese and Western Thoughts*), Taipei 1988, s. 9-10.

metafísica como ciencia acerca de lo último y la ultimidad la entendemos como la falta de los cambios, entonces es necesario aceptar que la metafísica es el estudio de las cosas que no se cambian. Según esa definición no hay o más bien hay poco de la metafísica china. Los antiguos chinos vieron “lo que está sin la forma específica” como *dao* y especialmente *dao* no es estable y inequívoco. Su naturaleza está en el cambio, como lo muestra *Yijing*, muchas veces considerado como un libro clásico, el primero de todos los clásicos. Andando por ese camino, lo único no cambiante es el mismo cambio”. Si la metafísica la entendemos como la ciencia sobre lo incambiable, pues no podemos considerar al pensamiento chino como metafísico; o como lo dice Roger Ames la metafísica china es ametafísica “*ametaphysic metaphysics*”⁵. “En otras palabras, los metafísicos chinos generalmente rechazan el pensamiento fundamental en el Occidente sobre la realidad incambiable, y en su lugar introducen la ultimidad como cambiante en sí”⁶.

El otro concepto de la metafísica

Pero hay otro concepto de la metafísica, que sin ninguna duda está presente en el pensamiento de los filósofos chinos. Si la metafísica la pensamos como el estudio acerca de la naturaleza de las cosas, que abarca disputas sobre las categorías de los seres y su existencia, sobre las causas eficaces, sobre las fuentes del orden en el mundo, entonces es posible hablar sobre una metafísica china.

En este sentido, es claro que la metafísica está presente en el pensamiento chino y la podemos descifrar de manera mejor de los textos como *Yijing*, *Daodejing*, *Huainanzi*. Los filósofos chinos desde Antigüedad debatieron sobre la existencia y su contradicción con los términos “*you* 有” y “*wu* 無”; descubrieron el concepto del poder constitutivo de las cosas con el término “*qi* 氣” (la fuerza material); y entendieron el mundo de manera total, como un todo y como el estado continuo del cambio (“*yi* 易”). Muchos pensadores chinos describieron la realidad última como “*dao* 道” (“el camino”) y como el fundamental principio del funcionamiento del mundo tomaron un par de las fuerzas “*yin-yang* 陰陽”. Los antiguos pensadores chinos usaron los conceptos como “道 *dao*,” “氣 *qi*,” “太極 *taiji*” (el comienzo) i “兩儀 *liangyi*” (las dos fuerzas) y probaron de este modo explicar los fenómenos que encontramos en nuestro mundo”⁷.

⁵ R. Ames, *Reading the „Zhongyong” Metaphysically*, w: *Chinese Metaphysics and Its Problems*, pod red. Ch. Li i F. Perkins, Cambridge i Nowy Jork 2015, s. 85-104.

⁶ Ch. Li i F. Perkins, dz. cyt., s. 74.

⁷ Ch. Li i F. Perkins, dz. cyt., s. 72-73.

Casi todos los pensadores chinos que consideraron la cuestión del primer principio de las cosas aceptaron que es necesario un único principio. Más conocida prueba de la descripción de esa fuente del todo es *dao* 道, que significa un camino, un sendero o un guía. El otro término es *taiji* 太極, “más alta polarización” – es usado por *Yi Jing como la unidad primordial de donde vienen yin e yang*. Ese concepto fue muy importante para la renovación del confucianismo en el tiempo de la dinastía Song. El descubrimiento del único principio ha implicado una unidad profunda de las cosas y la conexión fluida entre ellas que habría rechazado con facilidad el peligro de la diferenciación y las divisiones rígidas. De aquí viene la oposición de la metafísica china frente al pensamiento occidental basado en el dualismo (por lo menos) o en la ontológica independencia de las singulares substancias⁸.

Pero hablar sobre un único principio en el pensamiento chino es siempre algo inexacto. El 42 capítulo de *Tao Te King* dice que “el Uno produjo el Dos. El Dos produjo el Tres. El Tres engendró a los diez mil seres”⁹. Pero el mismo Uno no es último en sí mismo. Viene del Dao. Otro capítulo del mismo libro (40) señala a su vez que “los diez mil seres del mundo nacen del ser [you有]” pero el ser “surgió del No-ser [wu無]”¹⁰. Eso refleja bien una de las primeras debates metafísicas – acerca de la unidad y del ser. En el debate participaron dos opiniones, pero va a vencer y va a ser dominante la voz, que afirma que el principio es el No-ser. Así lo señala *Zhuangzi*: “cosa de las cosas no es una cosa en sí misma” (*wuwuzhe feiwu* 物物者非物)¹¹.

Los términos *you* 有 y *wu* 無 son desde siempre entre las más importantes conceptos metafísicos en la tradición china. Muchas veces están traducidos como “ser” y “no-ser”, pero *wu* más bien se refiere no a una vaciedad radical sino a la falta que se distingue del otro ser. Con ese contexto Hans-Georg Moeller traduce los términos presentes en Lao Tsé como “la presencia” y “ausencia”¹², Roger T. Ames i David L. Hall los traducen como algo “determinado” e “indeterminado”¹³ y Brook Ziporyn como “estar aquí” y “no-estar

⁸ F. Perkins, *Metaphysics in Chinese Philosophy*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, pod red. Edward N. Zalta, w: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/chinese-metaphysics/>

⁹ Lao-Tsé, *Tao Te King*, Barcelona 2016, s. 82.

¹⁰ Lao-Tsé, *Tao Te King*, Barcelona 2016, s. 79.

¹¹ Zob. Q. Guo, 郭慶藩 (*Zhuangzi jishi*), Pekin 1978, s. 22 i 773; B. Ziporyn, *Zhuangzi: The Essential Writings, with Selections from Traditional Commentaries*, Indianapolis 2009, s. 91.

“Harmony as Substance: Zhang Zai’s Metaphysics of Polar Relations,” in *Chinese Metaphysics and Its Problems*, Chenyang Li and Franklin Perkins (eds.). Cambridge i Nowy Jork 2015.

¹² Zob. H.-G., Moeller, *Dao De Jing*, LaSalle 2007.

¹³ Zob. R. Ames, Roger i D. L. Hall, *Dao De Jing — Making This Life Significant — A Philosophical Translation*, Nowy Jork 2003.

aquí”¹⁴. Las varias traducciones e interpretaciones nos muestran la dificultad de hablar sobre lo último como una vaciedad. Los chinos querían evitar sobre todo el peligro de la reificación de su pensar metafísico, pero eso ha vencido de manera decidida lo indefinible y lo inefable.

Este modo de pensar ha causado, entre otros motivos, el monismo tan presente en el pensamiento oriental y nos muestra que los pensadores chinos tienen el distinto gran problema que los pensadores occidentales. Los últimos buscan la respuesta a las preguntas sobre la unidad de las cosas (entre lo trascendental y lo immanente) y sobre la relación entre ellas, mientras que los primeros buscan la respuesta a la pregunta ¿cómo se puede distinguir las cosas?, o bien ¿cómo distinguir las varias emanaciones de un ser? Los europeos buscan los modos de la reconciliación de los dos mundos diferentes (¿cómo las cosas ontológicamente distintas pueden interactuar entre sí), y a su vez, los chinos se concentran en el problema de la distinción.

Cosmología y ética de la metafísica china como el camino a una religión immanente

El cielo o los cielos (*tian*) en el pensamiento cosmológico chino es presentado como realidad volitiva y la realidad que tiene las características antropomórficas. Y no es trascendente en el sentido de un ser exterior en su relación con la naturaleza. El término “*tian*” sirve al mismo tiempo para expresar los ordinarios movimientos de los cuerpos celestes y a la vez a la descripción de algo que abarca todas las cosas. En el chino clásico el mundo o la realidad significa algo que está debajo de los cielos *tianxia* 天下, pero el cielo puede funcionar solo a través de la acción del mundo, lo que dificulta mucho la distinción de los ambos. La primera expresión de la voluntad del cielo está en la acción del hombre y en la realidad de alrededor. Por eso perder el mandato de los cielos significa lo mismo que perder el mandato de los hombres. La transmisión de la voluntad del cielo se produce por las formas debajo porque las ambas realidades están estrechamente ligadas entre sí.

Por eso, si la metafísica occidental busca una respuesta para la pregunta sobre el suelo que mantiene todo, sobre lo que es una base para nuestros pies - *sub – stancia*, los chinos buscan la respuesta a la pregunta ¿cómo armonizar nuestro proceder con la voluntad de los cielos? Los pensadores occidentales sus investigaciones centraron en el logos y los chinos en la ética y en lo moral. La verdad sobre las cosas es un fin de la metafísica europea y la unidad armónica es un fin para la metafísica china. La verdad tiene que ser incambiable mientras que la armonía entre el cosmos y el hombre tiene que ser un proceso de la unificación

¹⁴ Zob. B. Ziporyn, *Beyond Oneness and Difference: Li and Coherence in Chinese Buddhist Thought and Its Antecedents*, Albany 2014.

continua. Por eso la metafísica china analiza las relaciones – es dinámica par excellence mientras que la metafísica clásica europea parece ser estable y esquemática (lo que es una causa de las acusaciones por parte de algunos pensadores contemporáneos – por ejemplo Jozef Tischner¹⁵). La misma acusación dirigida al pensamiento chino no tiene sentido.

También por el hecho, que la metafísica china se empieza con los temas morales y éticos. Algunos intérpretes dicen que el pensamiento occidental por eso es una “metafísica de la naturaleza” (busca la verdad sobre la realidad) mientras que el pensamiento chino es una “metafísica de la ética” (busca el método de actuar)¹⁶. A. C. Graham señala que los filósofos occidentales buscaron al ser y la verdad y los chinos un camino correcto¹⁷. Los griegos empezaron la filosofía desde las preguntas sobre la naturaleza de la realidad – Tales, Anaximandro entre otros. Los chinos empezaron desde las preguntas sobre la forma de actuar del hombre en el mundo. Como argumenta Chris Fraser, por ejemplo, el mohismo trataba *tian* 天 (los cielos) como un guía por los caminos de este mundo. Este modo de pensar va a dominar en el pensamiento chino. Después Mencio lo desarrolla en el caso de *xing* 性 (sobre la naturaleza humana y sus tendencias naturales) y de *tiandao* 天道 (el camino de los cielos)¹⁸.

Como lo argumenta Jiyuan Yu los antiguos filósofos chinos no les interesaba tanto el mejor entendimiento de la realidad, sino el modo de proceder del ser humano para armonizarlo mejor con lo alrededor¹⁹. Por eso, es necesario siempre tener en cuenta que los temas metafísicos siempre conjugan con los temas morales. Lo moral no solo tiene un fundamento en lo metafísico (que ocurre en sistemas filosóficos europeos) sino también siempre está intervenido por lo del pensamiento metafísico. Siempre hay implicaciones directas de la metafísica en la ética china. Se puede notar eso en los mismos términos morales que vienen directamente del vocabulario metafísico. Por ejemplo, *wuwei* 無為 – el principio guiador para alcanzar una vida virtuosa en el daoísmo es al mismo tiempo un concepto metafísico que se refiera a la realidad entera. Otros ejemplos: *xing* 性 que es la

¹⁵ Zob. J. Tischner, *Tomizm bez mitologii*, w: Tenże, *O człowieku. Wybór pism filozoficznych*, Wrocław 2003, s. 111; Tenże, *Schylek chrześcijaństwa tomistycznego*, Znak 1 (1970), s. 1-26.

¹⁶ Zob. np.: W. Yu i J. Xu, *Morality and Nature: The Essential Difference between the Dao of Chinese Philosophy and the Metaphysics in Western Philosophy*, w: *Frontier of Philosophy in China* 4 (3) 2009, s. 360-369.

¹⁷ A. Graham, *Disputers of the Tao*, La Salle 1989.

¹⁸ Ch. Fraser, *The Mohist Conception of Reality*, w: *Chinese Metaphysics and Its Problems*, pod red. Ch. Li and F. Perkins, Cambridge i Nowy Jork 2015, s. 69-84.

¹⁹ J. Yu, *Ethical Naturalism in Daoism and Stoicism*, w: *Chinese Metaphysics and Its Problems*, pod red. Ch. Li and F. Perkins, Cambridge i Nowy Jork 2015.

idea clave para la filosofía moral de Mencio define también la naturaleza; *dao*, un término fundamental para el taoísmo y confucianismo es usado al mismo tiempo por la metafísica y ética; *yin* e *yang* son dos fuerzas metafísicas que son también los principios morales. Lo mismo se puede decir sobre *he* 和 (la armonía), *li* 理 (la coherencia o un orden razonable), y *tian* 天 (los cielos)²⁰. Por eso también los estudios sobre la ética china o lo moral no se puede dividir del pensamiento metafísico. Pero al revés también sería un error, tratar los temas metafísicos como totalmente separados desde su contexto ético. Lo mismo subraya Roger T. Ames interpretando metafísicamente el libro clásico de comienzos del Confucianismo – el *Zhongyong* (中庸 *El camino de centralización*). La mayor pregunta de este libro no es acerca de la verdad sobre el ser, sino ¿cómo los seres humanos pueden más eficazmente colaborar con los cielos y la tierra en la creación de un mundo mejor? El libro como la respuesta nos muestra el hombre que tiene una relación inteligente e integral con el cósmico proceso de creación²¹. El tema con esa solución no entró en la metafísica china con *Zhongyong*, sino que estuvo presente desde principios. El comentario al primer libro de la filosofía china, el Libro de los cambios afirma de este modo: “Un hombre grande es quien está en una armonía, con sus atributos, con los cielos y la tierra; en su claridad, con el sol y la luna; en su modo de proceder ordenado, con cuatros estaciones del año; y en su relación con lo que es suerte y lo que es condenado, en la armonía con operaciones espirituales [de la Providencia]. Si él precede los cielos, los cielos no van actuar en su oposición; si él sigue los mandatos de los cielos quiere hacer lo que quieren los cielos. Si los cielos no actúan contra él, ¿qué más puede querer un hombre?; ¿qué mas puede querer que las operaciones espirituales [de la Providencia]?²².”

Metafísica china y la religión

Por supuesto, las nociones sobre la metafísica china mencionados arriba tenían su gran influencia para la religión. Si en el Occidente, en el cristianismo tenemos los grandes tratados teológicos que en su mayoría son unas pruebas de la contemplación de la verdad sobre Dios mismo (muy similares en sus temas con los tratados metafísicos), en la religión oriental el acento está puesto en la realidad terrestre. La más importante dimensión de la religión china es la de lo social y lo moral. De aquí viene la importancia de las relaciones sociales y, sobre todo, familiares casi sacralizados. Lo muestra también el papel del culto de los muertos en la religión china o la divinización de sus maestros – por ejemplo, el culto de Confucio.

²⁰ Ch. Li i F. Perkins, dz. cyt., s. 77-78.

²¹ Zob. R. Ames, dz. cyt.; zob. także: Ch. Li i F. Perkins, dz. cyt., s. 81.

²² *Yi Jing*, ䷀ 乾 – *Qian*, 23, w: <http://ctext.org/book-of-changes/qian>.

Por eso, si la religiosidad occidental se expresa con los libros que muestran el gran trabajo intelectual de los autores, los chinos expresan su religiosidad con los libros de los rituales. Pues el ritual mantiene la armonía social y tiene su importancia para relacionarse con todo el cosmos. El ritual permite al hombre descifrar su propia posición en el mundo y entrar en el dialogo con la realidad entera. Michael Puett analizando el Libro de los Ritos - *Liji* (禮記) ha observado que el rito – *li* – en el pensamiento chino sirve para construir el mundo, para organizarlo y transformarlo. Armonía en el cosmos no es algo preexistente sino que está introducida al mundo por acción del hombre a través de los ritos. De este modo el hombre puede domesticar y manejar las fuerzas de la naturaleza²³. El ritual para los chinos permite una comunicación y dialogo no solo en las cuestiones de la religión, sino también en la vida social y política. De esta manera reemplaza la comunicación a través de las palabras y es más eficaz que mismas palabras. Necesitamos mirar más el rito observado que las palabras usadas por un hombre.

La inmanencia de la religión china es causa de la sacralización de la realidad terrena en el grado impensable en las religiones occidentales. Lo notó ya Feliks Koneczny en su análisis de la civilización china y su antropolatría y estado latría²⁴. El fenómeno del hombre se puede describir totalmente por sus relaciones familiares y sociales, no tanto buscando la verdad sobre la naturaleza del hombre como tal.

De aquí también, en mi opinión, la dureza y estabilidad del marxismo como una filosofía oficial en los estados orientales. La ideología marxista sirve aquí como una cuasi religión y con su ritual y jerarquía interna cuadra bien con las características del pensamiento chino mencionados arriba.

Bibliografia

- Ames R., *Reading the „Zhongyong” Metaphysically*, w: *Chinese Metaphysics and Its Problems*, pod red. Ch. Li and F. Perkins, Cambridge i Nowy Jork 2015.
- Ames R. i D. L. Hall, *Dao De Jing — Making This Life Significant — A Philosophical Translation*, Nowy Jork 2003.
- Fraser Ch., *The Mohist Conception of Reality*, w: *Chinese Metaphysics and Its Problems*, pod red. Ch. Li and F. Perkins, Cambridge i Nowy Jork 2015.

²³ M. Puett, *Constructions of the Reality*, w: *Chinese Metaphysics and Its Problems*, pod red. Ch. Li and F. Perkins, Cambridge i Nowy Jork 2015, s. 120-129. Zob. także: Ch. Li i F. Perkins, dz. cyt., s. 82.

²⁴ M. Kurianski, *Feliksa Konecznego (1862-1949) charakterystyka siedmiu cywilizacji, cz. 1, Cywilizacje starożytne*, w: *Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczne – Historyczne*, Rok X (2011), nr 1, s. 104-130.

- Gao H., 高亨. 1998. 《周易大傳今注》 (*A Contemporary Annotation of the Zhouyi*), Jinan 1998.
- Graham A., *Disputers of the Tao*, La Salle 1989.
- Guo Q., 郭慶藩 (*Zhuangzi jishi*), Pekin 1978.
- Kurianski M., *Feliksa Konecznego (1862-1949) charakterystyka siedmiu cywilizacji, cz. 1, Cywilizacje starożytne*, w: "Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno – Historyczne", Rok X (2011), nr 1.
- Lao-Tsé, *Tao Te King*, Barcelona 2016.
- Li Ch. i Perkins F., *Chinese Metaphysics as a fruitful Subject of Study*, w: *Journal of East-West Thought*.
- Kant I., *Prolegomena to Any Future Metaphysics, with Selected Writings from the Critique of Pure Reason*, Cambridge 1997.
- Moeller H.-G., *Dao De Jing*, LaSalle 2007.
- Perkins F., *Metaphysics in Chinese Philosophy*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, pod red. Edward N. Zalta, w: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/chinese-metaphysics/>
- Puett M., *Constructions of the Reality*, w: *Chinese Metaphysics and Its Problems*, pod red. Ch. Li and F. Perkins, Cambridge i Nowy Jork 2015.
- Tang J., 《中西哲學思想之比較論文集》 (*Collected Essays on Comparative Study of Chinese and Western Thoughts*), Taipei 1988.
- Tischner J., *Tomizm bez mitologii*, w: Tenże, *O człowieku. Wybór pism filozoficznych*, Wrocław 2003.
- Tischner J., *Schylek chrześcijaństwa tomistycznego*, Znak 1 (1970).
- Yi Jing*, ䷀ 乾 – *Qian*, 23, w: <http://ctext.org/book-of-changes/qian>
- Yu J., *Ethical Naturalism in Daoism and Stoicism*, w: *Chinese Metaphysics and Its Problems*, pod red. Ch. Li i F. Perkins, Cambridge i Nowy Jork 2015.
- Yu W. i Xu J., *Morality and Nature: The Essential Difference between the Dao of Chinese Philosophy and the Metaphysics in Western Philosophy*, w: *Frontier of Philosophy in China* 4 (3) 2009.
- Ziporyn B., *Beyond Oneness and Difference: Li and Coherence in Chinese Buddhist Thought and Its Antecedents*, Albany 2014.
- Ziporyn B., *Zhuangzi: The Essential Writings, with Selections from Traditional Commentaries*, Indianapolis 2009.

Andrzej Gielarowski

Akademia Ignatianum w Krakowie

DIALOG MIĘDZYRELIGIJNY W MYŚLI JANA PAWŁA II I RAIMONA PANIKKARA

W różnych nurtach dialogu międzyreligijnego dostrzegamy odmienne ujęcia dialogu, które wpływają na zróżnicowanie sensu całego zagadnienia. Inkluzywizm (K. Wojtyła – Jan Paweł II) wychodzi od ujęcia dialogu jako wymiany myśli, wzajemnego ubogacenia i świadectwa. Mówi też o dialogu jako realizacji moralnego nakazu miłości bliźniego i budowania ogólnoludzkiej wspólnoty. Pluralizm (R. Panikkar) jako drogę do budowania wspólnoty międzyludzkiej postrzega dialog, który niesie ze sobą relatywizację własnych poglądów. W spotkaniu z innymi tradycjami religijnymi winniśmy zrezygnować z dążenia do posiadania prawdy na rzecz uznania wielości dróg do niej. Od rozumienia dialogu zależą takie kwestie jak: możliwość dialogu międzyreligijnego; cel tego dialogu; tożsamość religijna wchodzących w dialog; ostateczny sens dialogu międzyreligijnego. Aby te zagadnienia postawić trzeba rozważyć główne różnice i podobieństwa wskazanych ujęć dialogu, gdyż wieloznaczność tego pojęcia to zasadnicza trudność współczesnej refleksji nad międzyreligijnym dialogiem.

Interreligious dialogue in the thoughts of John Paul II and Raimon Panikkar

In various currents of interreligious dialogue we find different approaches to the dialogue as such, which significantly diversify its meaning. Inclusivism (K. Wojtyła – John Paul II) starts from the notion of dialogue as an exchange of thought, mutual enrichment and testimony. The dialogue is also understood to fulfil the moral imperative to love one's neighbour and to embrace the unity of all people. Pluralism (R. Panikkar) as a way to create interpersonal bonds proposes a kind of dialogue in which one's own views get relativized. In encountering other religious traditions we should relinquish the pursuit of truth, acknowledging instead that there can be multiple paths to it. The accepted meaning of dialogue determines such issues as very possibility of interreligious dialogue; its true purpose, religious identity of its participants and its ultimate sense. In order to properly address

these issues one has to take into account the principal differences as well as similarities of the above notions of dialogue, since ambiguity of this concept constitutes a fundamental difficulty of modern reflection on the dialogue.

Uwagi wstępne

W dyskusjach na temat dialogu międzyreligijnego operuje się często różnymi ujęciami dialogu, które w różny sposób określają cel i sens kontaktów międzyreligijnych¹. Niejednoznaczność pojęcia dialogu jest istotną trudnością w refleksji nad spotkaniami między religiami, dlatego na wstępie debat dotyczących tej kwestii musimy określać jasno pojęcie dialogu, którym operujemy. Wyraźnie różne ujęcia dialogu występują także w odmiennych nurtach dialogu międzyreligijnego, np. w inkluzywizmie i w pluralizmie². Za przedstawicieli tych stanowisk obieram inkluzywizm Karola Wojtyły-Jana Pawła II oraz pluralizm Raimona Panikarra. Jest to wybór arbitralny, lecz wydaje się owocne porównanie jak rozumiany jest dialog przez tych myślicieli skoro ich ujęcia międzyreligijnego dialogu uważane są za dość odmiennie. Dlatego celem mojego artykułu będzie przedstawienie tych dwóch koncepcji dialogu, a następnie wskazanie przede wszystkim tych punktów, które je różnicują.

Podkreślić jednak należy wspólne obu autorom przekonanie o konieczności dialogu między religiami a także o dialogicznej strukturze osoby ludzkiej, która jest zawsze podstawą dialogu międzyreligijnego³. Poglądy Jana Pawła II na dialog międzyreligijny,

¹ Por. *Słownik religii*, red. Z. Pasek, E. Przybył-Sadowska, Kraków 2010, s. 489, w którym czytamy, iż dialog międzyreligijny przybiera różne formy, wśród których „Wyróżnia się: 1) dialog życia (wzajemne obcowanie w duchu wzajemnej tolerancji, szacunku i przyjaźni), 2) dialog wspólnego zaangażowania «w dzieła sprawiedliwości i wyzwolenia człowieka», 3) dialog intelektualny mający na celu dzielenie się dziedzictwem religijnym, a przez to pogłębianie braterstwa, 4) wreszcie dialog polegający na wspólnotowej modlitwie i kontemplacji zmierzający do poszukiwania Absolutu i do świadczeniu Ostatecznej Rzeczywistości, różnej dla wyznawców poszczególnych religii (chrześcijański Ojciec/Matka, judaistyczny Jahwe, muzułmański Allah, hinduski Brahman, buddyjska nirwana, czy taoistyczne dao)”.

² Ekskluzywizm (np. Karla Bartha) posiada również pewne rozumienie dialogu między religiami, które wiąże z jego odrzuceniem ale zasadniczo nie jest w nim problemem to jak rozumieć dialog międzyreligijny, gdyż nie uważa go za możliwy.

³ Koncepcja człowieka, lub dokładniej osoby, omawianych autorów wpisuje się w szeroko rozumiany personalizm, który można określić jako personalizm dialogiczny. Jakkolwiek każdy personalizm osobę przedstawia jako pozostającą w dialogu z Bogiem i z ludźmi, to wyróżnikiem tego nurtu byłby akcent położony na dialogiczną wizję osoby bez pozbawiania jej typowo personalistycznych określeń, co ma miejsce w niektórych koncepcjach tzw. filozofii dialogu lub filozofii innego, np. w późnej myśli E. Lévinasa.

wyływające z nauki Kościoła katolickiego i wpływające na jej rozwój, traktuję tu jako jego osobiste przekonania, gdyż wydaje się, że jego osobowość i formacja zdecydowały także o dzisiejszym sposobie widzenia kwestii dialogu między religiami w Kościele a nie odwrotnie⁴. W przypadku Raimona Panikara omówię jego poglądy na dialog między religiami niezależnie od historii jego życia, chociaż ma ona zasadnicze znaczenie dla pełnego zrozumienia jego stanowiska⁵.

Dialog według Jana Pawła II

Wielu komentatorów za jedno z wielkich osiągnięć Jana Pawła II uznaje dialog międzyreligijny⁶. Źródłem idei dialogu, którą Karol Wojtyła rozwijał w nauczaniu kierowanym do Kościoła katolickiego i różnych grup religijnych, szukać trzeba w nauce Soboru Watykańskiego II, gdyż w jego filozoficznym dorobku nie znajdujemy analiz dotyczących wprost tej kwestii. Jednak w pracy pt. *Osoba i czyn*⁷ Wojtyła umieścił rozdział pt. *Uczestnictwo*, w którym intersubiektywność opisał w perspektywie ludzkiego czynu. Dialog jest tam rozważany w odniesieniu do tego, co prawdziwe i słuszne, a także w odniesieniu do dobra wspólnego dialogujących osób⁸. Ta perspektywa towarzyszyła zawsze krakowskiemu myślicielowi w refleksji o dialogu międzyludzkim. W studium pt. *Człowiek jest osobą*, komentując soborową koncepcję osoby i jej godności Wojtyła przywołuje Pawła VI, stwierdzającego, że „Religia jest dialogiem” a „Bóg sam potwierdza przez nią osobową godność człowieka...”⁹. Dialog wpisuje się więc nie tylko w horyzontalne życie osoby ludzkiej, lecz określa też jej odniesienie do Boga.

Pojęcie dialogu Wojtyła charakteryzuje już w 1966 r., w wykładzie o metodzie dialogu w duszpasterstwie, wygłoszonym do episkopatu Polski. Nie każda rozmowa lub

⁴ Mam tu na myśli formację Karola Wojtyły rozpoczynającą się już w dzieciństwie, gdy mieszkał w środowisku, w którym przyjaźnił się z żydowskimi dziećmi i znał ich rodziny oraz formację intelektualną, przede wszystkim filozoficzno-teologiczną. Te uwarunkowania pozwoliły kard. Wojtyłę być nie tylko uczestnikiem Vaticanum II, który dokonał rewolucyjnych zmian w spojrzeniu Kościoła katolickiego na świat innych religii, ale spowodowały, że stał się w wielu przypadkach inspiratorem tych zmian i wprowadzał je w życie Kościoła kierując się nauką tego soboru.

⁵ R. Panikkar był synem hiszpańskiej katoliczki i Hindusa, wychowanym w dwóch kulturach i dwóch religiach.

⁶ Por. B. L. Sherwin, H. Kasimow, *Jan Paweł II i dialog międzyreligijny*, tłum. A. Nowak, WAM, Kraków 2001, s. 15.

⁷ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, WTN KUL, Lublin 1994, s. 325. Por. tegoż, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Wyd. Unum, Kraków 2003; I wyd.: PTT, Kraków 1972.

⁸ Por. tegoż, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 302, przypis 73. Por. tamże, s. 325-326. Por. tamże, s. 391-461.

⁹ Por. tegoż, *Człowiek jest osobą*, w: tegoż, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, dz. cyt., s. 419. Tekst ten jest zapisem wypowiedzi w Radiu Watykańskim w 1964 roku.

wymiana myśli jest dialogiem. „Słowo «dialog» – twierdzi kard. Wojtyła – niewątpliwie wskazuje na rozmowę czy też na wymianę myśli. Jedna i druga jednakże stanowi raczej tylko zewnętrzny wyraz dialogu czy nawet zewnętrzną jego oprawę. To, co w tej oprawie wewnętrznie się urzeczywistnia – to wspólne z kimś dążenie do prawdy i poszukiwanie jej umysłem. Wspólnota taka może objąć dwie lub więcej osób”¹⁰. To ujęcie dialogu, zgodne z nauką Soboru Watykańskiego II, jest, jak się wydaje, typowe dla Karola Wojtyły – Jana Pawła II. Nierozdzielność dialogu od prawdy jest warunkiem możliwości dialogu międzyreligijnego. Nie chodzi jednak o ten typ dialogu, który można spotkać na przykład w dziełach Platona, gdzie, jak podkreślał Wojtyła, dominuje prawda teoretyczna. Istotniejszy jest dialog, z którym stykamy się w dramatach teatralnych. „Dialog dramatów – pisał krakowski kardynał – różni się od dialogu platońskiego tym, że dominuje w nim nie tyle wspólne poszukiwanie prawdy teoretycznej, ile jakiejś prawdy życiowej, najczęściej o znaczeniu moralnym”¹¹. Nastawienie na życiowy, czy praktyczny sens dialogu będzie wciąż obecne w myśli papieża Wojtyły.

Postawa dialogu, wobec wierzących inaczej, chrześcijan i przedstawicieli religii niechrześcijańskich, wynika, przekonuje kard. Wojtyła w studium o realizacji Vaticanum II, z soborowej deklaracji o ekumenizmie. Bowiem, jak pisał, „Choć w znaczeniu właściwym [postawa ekumeniczna – przyp. AG] oznacza (...) stosunek do odłączonych chrześcijan, to w jakiejś mierze (...) wyraża się również w stosunku do religii pozachrześcijańskich”¹². Z postawą tą, podkreślał, jest związana koncepcja dialogu soborowej deklaracji. „Tak więc postawa ekumeniczna – komentuje deklarację filozof – winna się zaznaczyć naprzód pełnym szacunkiem dla ludzi i gotowością spotkania z nimi i współpracy – następnie «dialogiem», czyli wymianą myśli na tematy doktrynalne, co oczywiście zakłada odpowiednie przygotowanie teologiczne. Ten «dialog», wymiana myśli – dodaje filozof – mająca na celu wzajemne poznanie, musi być nade wszystko przepojony modlitwą (...)”¹³. Wymiar doktrynalny i praktyczny dialogu, o którym mowa, wiążą się więc ściśle ze sobą. Wymiana myśli, teoretyczne poszukiwanie prawdy, powinno dokonywać się w postawie szacunku i dążenia do spotkania z innymi, a także w klimacie modlitwy i wspólnego odkrywania prawdy egzystencjalnej.

¹⁰ Kard. K. Wojtyła, *Człowiek drogą Kościoła*, Fundacja Jana Pawła II – Ośrodek Dokumentacji Pontyfikatu, Rzym 1992, s. 96.

¹¹ Tamże.

¹² Kard. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy*, dz. cyt., s. 220.

¹³ Tamże, s. 226.

Podsumowując można stwierdzić, że Karol Wojtyła dialog międzyreligijny ujmuje jako wymianę myśli, wzajemne ubogacenie i świadectwo wobec wyznawanej prawdy wiary. Dialog ten to realizacja moralnego nakazu miłości bliźniego i budowania ogólnoludzkiej wspólnoty, która jest założona w planie Bożym¹⁴. To wszystko wypływa jedynie z wiary pojętej egzystencjalnie. Jako odpowiedź na apel Boga, wiara jest bowiem dialogiem i jako taka przez dialog z innymi wzrasta. Wedle Wojtyły, być wierzącym chrześcijaninem, to, jak uczy ostatni sobór, „być przeświadczonym o prawdziwości Objawienia i równocześnie zdolnym do dialogu”¹⁵. Dialog ten winien dotyczyć prawdy Objawienia ale nie jest tylko intelektualnym wysiłkiem. Chodzi bowiem o wiarę pojętą egzystencjalnie, a nie tylko doktrynalnie. Wiara taka musi łączyć się z dialogiem w sensie aktualnym oraz dialogiem w znaczeniu potencjalnym, czyli z gotowością do dialogu. Dialog więc to otwarcie na niewierzących lub wierzących inaczej chrześcijan oraz przedstawicieli innych religii. Dialog jest, w tym ujęciu, pewnym egzaminem z wiary: nie tylko z prawd wiary przyjętych rozumem ale także z miłości do drugiego człowieka, który ma inne przekonania niż my sami jako wierzący¹⁶. „Idea dialogu – podsumowuje Wojtyła – (...) głęboko się zakorzenia w treści wiary (...) a zarazem niesie z sobą głębokie wartości moralne, które warunkują egzystencję i rozwój rodziny ludzkiej w świecie”¹⁷. Przekonanie to kulminowało w trosce Jana Pawła II o pokój, której widzialnym wyrazem było, zorganizowane z jego inicjatywy, w 1986 r. spotkanie modlitewne w Asyżu, gromadzące przedstawicieli religii całego świata. Idea dialogu głoszona przez Karola Wojtyłę – Jana Pawła II przybrała tam kształt przesłania dla całej ludzkości¹⁸.

Dialog w ujęciu Raimona Panikkar

Także Panikkar postrzega dialog jako drogę budowania ogólnoludzkiej wspólnoty. Jak u Wojtyły, postawa dialogu jest, według hiszpańsko-hinduskiego myśliciela, dążeniem do pokoju w świecie podzielonym konfliktami, w których udział mają także religie. Jednak nie ma pokoju bez wyjścia poza swój punkt widzenia i zrozumienia innego człowieka, innej kultury i religii. Dialog jest więc warunkiem pokoju¹⁹ a nawet, jak pisze komentator Pannikara, „dla dialogu kultur i religii nie ma dziś żadnej alternatywy, bowiem

¹⁴ Por. tamże, s. 221.

¹⁵ Tamże, s. 18.

¹⁶ Por. tamże, s. 20-21.

¹⁷ Tamże, s. 23.

¹⁸ Por. C. Bonizzi, *L'icona de Assisi nel magistero di Giovanni Paolo II*, PUL, Roma 2002.

¹⁹ Por. R. Panikkar, *Pluralismo e interculturalita*, Jaca Book, Milano 2009, s. 9-12.

od jego powodzenia zależy dalszy los ludzkości i los całej planety”²⁰. Wedle Panikkara dialog to warunek człowieczeństwa, jednak nie chodzi o gadaninę, lecz o prawdziwy dialog między osobami, kulturami, religiami²¹. Przesłanką stwierdzenia konieczności tego dialogu jest przekonanie, iż żadna religia ani kultura nie może wystarczyć sobie, ani sama uporać się z problemami współczesności²². Dialog jest więc witalną koniecznością, zarówno dla religii świata, jak i dla całej ludzkości²³.

Panikkar odróżnia *dialog dialektyczny* – który operuje ideami, jako zewnętrznymi wobec nas przedmiotami – od *dialogu dialogicznego* angażującego osoby weń wchodzące. Dialektyka opiera się na działaniu *logosu*, czyli rozumu zdolnego do odróżniania prawdy od fałszu, dzięki zasadzie niesprzeczności. Według filozofa dialektyka jednak redukuje człowieka do statusu czysto rozumnej istoty, która całkowicie podlega logice, zwłaszcza zasadzie niesprzeczności. Natomiast jego zdaniem dialog to coś więcej niż dialektyka operująca, wedle współczesnego jej rozumienia, wyłącznie w obrębie *logosu*. Człowiek bowiem nie może być zredukowany do rozumu, tak jak religii i kultur nie da się zamknąć w racjonalnych i obiektywnych kategoriach. *Dialog dialogiczny* wykracza poza sferę czystej logiki, jest „dia-logiką”, która przekracza to, co logiczne bez negowania jednak rozumu, gdyż taka negacja uniemożliwiałaby wszelki dialog i komunikację. Dialektyka jest niezbędna, by nie popaść w irracjonalizm, jednak musi ona być przekroczona jeśli ma nastąpić rzeczywiste spotkanie międzyludzkie i międzyreligijne²⁴.

Spotkanie osób, religii i kultur dokonuje się, zdaniem Panikkara, w sferze tajemnicy, a dialektyka, dystansując się od przedmiotu swego naukowego badania i stanowiąc sposób potwierdzania postawionych na wstępie tez, ujmuje innych ludzi i ich kultury czy religie jako obiektywny problem do rozwiązania. *Dialog dialogiczny* natomiast angażuje osoby weń wchodzące do tego stopnia, że ich egzystencja staje się stawką spotkania. W dialogu nie mówię bowiem „o” Tobie, lecz mówię „z” Tobą, co pozwala na wejście w głąb siebie mnie samemu, jak też memu partnerowi dialogu. Panikkar pisze: „Zdążamy ku sobie, z tak różnych i odległych kultur, że odczuwamy potrzebę, by zacząć się nawzajem poznawać jako niezależne źródła rozumienia. Jest to właśnie *dialog dialogiczny*. Mój

²⁰ F. Hunia, *O niektórych aspektach dialogu chrześcijaństwa z hinduizmem i buddyzmem w ujęciu Raimundo Panikkara*, w: *Benares a Jerozolima. Przemysłu chrześcijaństwo w kategoriach hinduizmu i buddyzmu*, red. K. J. Pawłowski, Wyd. Benedyktynów, Tyniec-Kraków 2007, s. 331.

²¹ Por. R. Panikkar, *Dialogo interculturale e interreligioso*, Jaca Book, Milano 2013, s. 144-145.

²² Por. tamże, s. 332.

²³ Por. tamże, s. 143. Por. tegoż, *Religie świata w dialogu*, tłum. J. Marzęcki, PAX, Warszawa 1986, s. 79.

²⁴ Por. tamże, s. 9. Por. tegoż, *Dialogo interculturale e interreligioso*, dz. cyt., s. 45-51.

rozmówca jest w takim dialogu nie tylko mym dialektycznym partnerem; wzbudza bowiem także we mnie nieoczekiwaną samorefleksję. Nasze spotkanie wywołuje podwójną reakcję: pobudza go do głębszego wejrzenia w samego siebie, on zaś czyni to samo dla mnie. Wyłania się on jako pewne ty, nie zaś tylko jako *nie-ja*, jako podmiot, a nie po prostu jako przedmiot. Odkrywam go jako istotę mówiącą i działającą na swych własnych prawach, twórcę własnego pola zrozumiałości²⁵. W *dialogu dialogicznym* chodzi o odkrycie, że Drugi (człowiek, religia, kultura) to nie przedmiot, lecz Ty. Spotkanie osób oraz kultur i religii nie dokonuje się bowiem dzięki, pozostającej w obszarze rozumu, dialektyce, lecz dzięki *dialogowi dialogicznemu*.

Spotkanie dokonuje się więc poza obiektywną prawdą rządzącą bytem dzięki zasadzie niesprzeczności, gdyż bycie to coś więcej niż to, co poddaje się logice²⁶. *Logos* nie jest jedyną rzeczywistością, w której uczestniczy człowiek, gdyż każdy z nas, jak i każda religia istnieje w sferze swego *mythos*, jako horyzontu rozumienia, czyli pojęć i idei właściwych poszczególnym tradycjom. Uczestnictwo w pewnym wspólnym micie pozwala na dialog z innymi, mimo różnic na poziomie logicznie określonych idei²⁷. Jak pisał Panikkar, „spotkanie prawdziwie religijne nigdy nie da się w pełni zobiektywizować. Stawiamy pod dyskusję nie zobiektywizowane «wierzenia», lecz wierzących, nas samych”²⁸. Wierzenia wyrażają się w różnych *credo*, lecz wiara jest właściwa każdemu człowiekowi²⁹. W spotkaniu z innymi tradycjami religijnymi winniśmy więc, jak twierdzi filozof, rzec się roszczenia do prawdy, jeśli ujmemy ją obiektywnie. Dialog bowiem nie będzie możliwy jeśli rzadzić nim będzie zasada niesprzeczności, nakazująca, by prawda jednej religii wykluczała prawdę innej. Swe rozumienie prawdy Panikkar wyraził obrazowo, pisząc, iż „to, że Bóg wybrał Izrael bądź Kościół, oznacza, że Bóg wybrał Izrael bądź Kościół (zasada tożsamości), a nie, że Bóg nie wybrał innego narodu czy innej religii (zasada niesprzeczności)”³⁰. Prawda jest tu rozumiana jako dialogiczna, relacyjna a nie jako czysto obiektywna. Każdy człowiek jest bowiem według tego myśliciela źródłem samorozumienia, co oznacza, że żadna jednostka, grupa ani cała ludzkość w określonym momencie historycznym, nie może rościć sobie prawa do posiadania obiektywnego kry-

²⁵ Tegoż, *Religie świata w dialogu*, dz. cyt., s. 9.

²⁶ Por. tegoż, *Dialogo interculturale e interreligioso*, dz. cyt., s. 54-55.

²⁷ Por. tamże, s. 159-164.

²⁸ Tegoż, *Religie świata w dialogu*, dz. cyt., s. 72.

²⁹ Por. tegoż, *Dialogo interculturale e interreligioso*, dz. cyt., s. 163-164.

³⁰ Tegoż, *Gott, Mensch und Welt. Die Drei-Einheit der Wirklichkeit*, red. R. R. Ropers, Petersburg 1999, s. 26, cyt. za: F. Hunia, *O niektórych aspektach dialogu chrześcijaństwa z hinduizmem i buddyzmem w ujęciu Raimundo Panikarra*, dz. cyt., s. 334.

terium prawdy. To właśnie skończoność perspektyw poznawczych, która jest właściwa kondycji ludzkiej, uzasadnia konieczność dialogu zakorzenionego w najgłębszym ludzkim Ja, jako miejscu dialogu z sobą samym. Na dialogu człowieka z sobą samym oraz z innym opiera się, zdaniem hiszpańsko-hinduskiego myśliciela, każdy dialog międzyreligijny³¹.

Podsumowanie

Omówione koncepcje mają wiele wspólnego ze sobą i wzajemnie się uzupełniają, co warto pogłębić innym razem. Podsumowując ten artykuł, chcę wydobyć tylko jedną, lecz kluczową różnicę wyłaniającą się z lektury tekstów dwóch wielkich propagatorów dialogu międzyreligijnego: chodzi o relację dialogu i prawdy.

Jan Paweł II nie miał wątpliwości, iż prawdę o zbawieniu głosi Kościół katolicki, chociaż jej ziarna znajdują się także poza nim³². Znaczy to, że dialog nie jest nigdy rezygnacją z prawdy. Wojtyła, jako mistyk i teolog, nie ogranicza jednak rozumienia prawdy do jej ujęcia pozytywistycznego, które odcisnęło się dość mocno na współczesnej kulturze naukowo-technicznej³³. Dialog wiąże on z prawdą ujętą nie w ograniczonym do obiektywności sensie *logosu* tożsamego z rozumem (zwłaszcza pojętym instrumentalnie), lecz rozumianą jako *Logos*, którym jest Chrystus. Bowiem chrześcijanin powinien mieć, wedle Wojtyły i według Vaticanum II, „zdolność do dialogu na temat samej prawdy Objawienia i na temat przeświadczenia o tej prawdzie”³⁴. W *Przekroczyć próg nadziei* Jan Paweł II powiada, iż „Dialog taki mają prowadzić chrześcijanie nie tylko pomiędzy sobą, ale także z innymi religiami niechrześcijańskimi, z całym światem kultury i cywilizacji, również z tymi, którzy nie wierzą. Prawda bowiem nie przyjmuje żadnych granic. Jest dla wszystkich i dla każdego. A gdy prawdę tę czyni się w miłości (por. Ef 4, 15), wówczas jeszcze bardziej staje się ona uniwersalistyczna”³⁵. Prawda, o którą chodzi w dialogu międzyreligijnym, jak uważa Papież, to Chrystus, „który jest drogą, prawdą i życiem, (...) który jest jedynym Pośrednikiem pomiędzy Bogiem a ludźmi”³⁶. Poszukiwanie tej prawdy w dialogu z innymi jest obowiązkiem każdego człowieka i znakiem jego osobowej transcendencji. Odpowiedzialność za prawdę jest więc w ujęciu Karola Wojtyły – Jana Pawła II podstawą każdego dialogu międzyreligijnego³⁷.

³¹ Por. R. Panikkar, *Dialogo interculturale e interreligioso*, dz. cyt., s. 149.

³² Por. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na Vittoria Messoriego*, RW KUL, Lublin 1994, nr 21.

³³ Por. tamże, nr 5.

³⁴ Por. K. Wojtyła, *Człowiek jest drogą Kościoła*, dz. cyt., s. 154.

³⁵ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, nr 25.

³⁶ Por. tamże, nr 18.

³⁷ Por. K. Wojtyła, *Człowiek jest drogą Kościoła*, dz. cyt., s. 155. Por. tegoż, *U podstaw odnowy*, dz. cyt., s. 24.

Panikkar ujmuje prawdę jako *logos*, będący punktem wyjścia, który trzeba przekroczyć, aby umożliwić dialog. Religie, jego zdaniem, oferują pewne pojęcie i drogę do ostatecznej prawdy. Z tym wiąże się ich ujęcie prawdy rzeczywistości, która nie leży w mitach i symbolach, lecz w pojęciach będących interpretacjami rzeczywistości wyrażonymi w języku. Każda religia ma jednak swą interpretację rzeczywistości, która nie może być porównana z inną, gdyż każda religia ma typowe tylko dla siebie intuicje. Próby wyrażenia oryginalności danej religii, wpisanej w jej fundamentalne doświadczenie, muszą być mierzone jej własną miarą i na jej obszarze. Nie ma, zdaniem filozofa, jednej prawdziwej religii, lecz każda religia legitymuje się własną prawdą. Pojęcie religii prawdziwej jest dwuznaczne, ale myśliciel przyznaje mu rację bytu o ile oznacza ono, iż religia jest koherentna i oferuje swym wyznawcom prawdę istotną, która ma dla nich znacznie egzystencjalne³⁸. Czy istnieje więc wiele prawd? Odpowiedź Panikkara jest negatywna, gdyż prawda jest, jego zdaniem, zawsze wieloaspektowa, tak jak dynamiczna i wieloaspektowa jest rzeczywistość. Prawda jest bowiem, jak twierdzi filozof, relacyjna, bo istnieje w relacji do mnie, ale nie jest w żadnym razie moją własnością. Nie jest niezmienna czy absolutna lub niezależna od czasu, miejsca czy kultury określających pojęcia, w których się wyraża. Międzyosobowy i międzyreligijny dialog pozwala na odkrywanie tych aspektów rzeczywistości, których jeszcze nie poznaliśmy, gdyż każda osoba stanowi swoiste centrum samorozumienia. Jeśli sądzę, że inny się myli, to mogę tak uważać, pod warunkiem, że nie uznaję, iż myli się absolutnie. Spór punktów widzenia i interpretacji jest podstawą dialogu, który wyzwala nas z absolutyzmu naszej wizji rzeczywistości³⁹. Dialog jest więc drogą pluralizmu religii i prawdy, które nie należą do porządku *logosu*, lecz operują w sferze *mythos*, stanowiącej horyzont myślenia i źródło pojęć⁴⁰.

Panikkar rezygnuje więc z uznania prawdy istniejącej poza różnicami kulturowymi i religijnymi. Potwierdza to, gdy pisze, iż „Utrzymywanie, jakoby nasza droga do prawdy była drogą jedyną, oznacza odrzucenie i potępienie dróg innych ludzi, oddalenie jako błędnego wszystkiego, co nie stosuje się do naszych własnych sztywnych kryteriów, naszego absolutnego zespołu norm”⁴¹. Filozof słusznie odróżnia Objawienie od jego interpretacji, które zawsze są niepełne i ograniczone⁴², lecz wydaje się, że samą interpretację rozumie w sposób zbyt bliski Nietzsche, który głosił, że nie istnieją fakty, lecz jedynie

³⁸ Por. R. Panikkar, *Pluralismo e interculturalita*, dz. cyt., s. 93-96.

³⁹ Por. tamże, s. 102-109.

⁴⁰ Por. tamże, s. 4.

⁴¹ Por. tegoż, *Religie świata w dialogu*, dz. cyt., s. 11.

⁴² Por. tamże.

interpretacje⁴³. Jan Paweł II zaś podkreśla sens wiary w prawdę objawioną w Chrystusie i, jak pisze Vittorio Messori, głosi to „w kulturach, dla których prowokacją i przejawem nietolerancji jest twierdzenie, że istnieją nie tylko opinie, ale że istnieje jeszcze Prawda pisana dużą literą”⁴⁴. Papież opowiada się za jedną prawdą prowadzącą człowieka do zbawienia, lecz nie odrzuca możliwości jakie niesie jej hermeneutyka. Jednak sięga on raczej do hermeneutyki Paula Ricoeura, dla którego prawda rzeczywistości stanowi nieodłączny horyzont wielorakich interpretacji⁴⁵. Panikkar zbyt mocno, jak się wydaje, akcentuje różnice między religiami, co jest równie wielką trudnością w dialogu międzyreligijnym, jak zbytne przywiązanie do obiektywistycznie pojętej prawdy. Natomiast Jan Paweł II, w mojej ocenie, unika pułapki jednostronności (zarówno w pierwszym, jak i w drugim sensie) dzięki temu, że uznaje hermeneutyczny charakter uniwersalnej prawdy, którą jest osoba, Jezus Chrystus, a nie jakikolwiek przedmiot, nawet intelektualny.

Bibliografia

- Bonizzi C., *L'icona de Assisi nel magistero di Giovanni Paolo II*, Roma 2002.
- Gott, *Mensch und Welt. Die Drei-Einheit der Wirklichkeit*, red. R. R. Ropers, Petersburg 1999, s. 26, cyt. za: F. Hunia, *O niektórych aspektach dialogu chrześcijaństwa z hinduizmem i buddyzmem w ujęciu Raimundo Panikarra*.
- Hunia F., *O niektórych aspektach dialogu chrześcijaństwa z hinduizmem i buddyzmem w ujęciu Raimundo Panikarra*, w: *Benares a Jerozolima. Przemyśleć chrześcijaństwo w kategoriach hinduizmu i buddyzmu*, red. K. J. Pawłowski, Tyniec-Kraków 2007.
- Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na Vittoria Messoriego*, RW KUL, Lublin 1994, nr 21.
- Panikkar R., *Dialogo interculturale e interreligioso*, Milano 2013.
- Panikkar R., *Pluralismo e interculturalita*, Milano 2009.
- Sherwin B. L., Kasimow H., *Jan Paweł II I dialog międzyreligijny*, tłum. A. Nowak, Kraków 2001.
- Wojtyła K., *Człowiek drogą Kościoła*, Rzym 1992.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994.
- Wojtyła K., *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 2003.

⁴³ Por. F. Nietzsche, *W opozycji do pozytywizmu...*, w: *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, wybór i tłum. G. Sowinski, Kraków 1993, s. 141.

⁴⁴ Por. V. Messori, *Zamiast wprowadzenia*, w: Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, dz. cyt., s. 20.

⁴⁵ Por. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, dz. cyt., nr 5. Por. P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*, tłum. P. Graff, K. Rosner, Warszawa 1989, s. 108-112.

Aleksandra Skowron

Uniwersytet Warszawski

KONCEPCJA DIALOGU MIĘDZYRELIGIJNEGO W UJĘCIU ABEGO MASAO¹ (1915-2006) – ANALIZA Z PERSPEKTYWY HERMENEUTYCZNEJ

Celem artykułu jest analiza koncepcji dialogu międzyreligijnego przedstawionej przez Abego Masao, przedstawiciela trzeciej generacji filozoficznej szkoły z Kioto założonej przez Nishidę Kitarō (1870-1945). Ujęcie Abego, który przez wiele lat swego życia zaangażowany był w dialog międzyreligijny, wiąże się z dwoma istotnymi kwestiami: z podjętą przez niego próbą wpisania własnej religii (zen) w dużo szerszy kontekst innych wyznań i światopoglądów; z jego potrzebą odnalezienia pewnego sensu w wielości i rozmaitości stanowisk, z którymi się zetknął. Odnosząc się do hermeneutyki międzyreligijnej, autorka bada fundamentalne założenia i strategie hermeneutyczne przyjęte przez Abego w rozważanym dialogu. Ponadto analizując rozważania Abego, odwołuje się ona do hermeneutyki międzyreligijnej w dwu znaczeniach: do tej stosowanej przez Abego i do tej, której był autorem. Abe bowiem przedstawił własną koncepcję dialogu międzyreligijnego, a także reinterpretacji innych religii. Zatem jest on twórcą własnej, unikalnej koncepcji hermeneutyki międzyreligijnej.

Masao Abe's (1915-2006) concept of interreligious dialogue – the analysis from hermeneutical perspective

The aim of the paper is to analyze the concept of interreligious dialogue presented by Masao Abe, a representative of the third generation of the Kyoto school of philosophy founded by Kitarō Nishida (1870-1945). Abe's approach, based on years of his participation in interreligious dialogue, is inseparably related to two issues of essential importance: a) to his attempt to understand his own religious identity (based on Zen) in a much broader context of other religions and worldviews; b) to his deep existential need to find some significance in plurality and diversity of the religious views, he encountered. Referring to interreligious hermeneutics, the author examines fundamental assumptions of

¹ Autorka przyjęła japońską kolejność zapisu nazwisk i imion, czyli nazwisko przed imieniem.

Abe's approach and hermeneutical strategies adopted by him in the dialogue considered. Moreover she considers two meanings of interreligious hermeneutics: the one applied by Abe and the one advocated by him, as he presented his own concept of interreligious dialogue and the concept of reinterpretation of other religions. Thus, he can be regarded as the author of his own, unique interreligious hermeneutics.

Celem artykułu jest analiza refleksji dotyczącej dialogu międzyreligijnego w twórczości Abego Masao (1915-2006), przedstawiciela trzeciej generacji filozoficznej szkoły z Kioto² (jap. *Kyōto ha*) założonej przez Nishidę Kitarō (1870-1945). Twórczość Abego wyraża stanowisko osoby głęboko religijnej, która z takiej właśnie subiektywnej perspektywy (własnej religijności – zen³) uczestniczy w dialogu z innymi religiami, przede wszystkim z chrześcijaństwem, ale też np. z judaizmem. Taka postawa wiąże się z dwoma istotnymi kwestiami. Po pierwsze, z podjętą przez Abego próbą wpisania własnej religii w dużo szerszy kontekst innych wyznań i światopoglądów. Po drugie, z jego potrzebą odnalezienia pewnego sensu w wielości i różnaitości stanowisk, z którymi się zetknął.

Kluczową rolę w analizie poglądów Abego pełni dla autorki hermeneutyka międzyreligijna⁴ (ang. *interreligious hermeneutics*), a dokładnie cztery jej typy: hermeneutyczne odnajdywanie we własnej tradycji religijnej podstaw do dialogu z innymi religiami; dążenie do właściwego rozumienia innych religii; przyswojenie i reinterpretacja innej religii w kontekście własnej religii; zapożyczanie zasad hermeneutycznych innej religii⁵.

² Filozoficzna szkoła z Kioto – grupa japońskich filozofów dwudziestego stulecia, którzy przedstawili oryginalne rozważania, odwołując się z jednej strony do intelektualnej i duchowej tradycji Azji Wschodniej, a z drugiej do filozofii i religii Zachodu. Trzej wiodący przedstawiciele filozoficznej szkoły z Kioto to: Nishida Kitarō, Tanabe Hajime (1885-1962), Nishitani Keiji (1900-1990).

³ Zen (sansk. *dhyāna*, chiń. *chan*, jap. *zen*) – odłam buddyzmu Wielkiego Wozu (sansk. *mahāyāna*, chiń. *dacheng*, jap. *daijō*) nawiązujący do 'oświecenia' historycznego Buddy (sansk. Siddhārtha Gautama ok. 566 - ok. 486 p.n.e.). Zen odwołuje się również do dwudziestu ośmiu patriarchów indyjskich. Ostatnim z nich był Bodhidharma (chiń. Putidamo, jap. Bodaidaruma, V-VI w. n.e.). Pierwszymi japońskimi mistrzami byli Kakua (XII w. n.e.) i Myōan Eisai (1141-1215). W Japonii można wyróżnić szkoły zen takie jak *rinzai* założoną przez Myōana Eisaia, *sōtō* założoną przez Dōgena Kigena (1200-1253), *ōbaku* wywodzącą się od Yinyuana Longqiego (jap. Ingen Ryūki, 1592-1673). A. Kozyra, „Japońska filozofia” [hasło], w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 5, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2004, s. 257, 258.

⁴ Hermeneutyka międzyreligijna związana jest z pytaniem dotyczącym stopnia, do jakiego osoby przynależące do jednej religii mogą zrozumieć znaczenie symboli, nauk i praktyk innych religii. Ważne jest też wyjaśnienie, w jaki sposób wiara i religijne przekonania danego człowieka wpływają na jego rozumienie innej religii. Hermeneutyka międzyreligijna może również dotyczyć dynamiki i etyki religijnych zapożyczeń, przywłaszczzeń i reinterpretacji elementów wywodzących się z innych tradycji religijnych. C. Cornille, „Introduction: On hermeneutics in dialogue”, w: *Interreligious Hermeneutics*, C. Cornille, C. Conway (red.), Wipf and Stocks, Eugene, Oregon 2010, s. ix-xxi.

⁵ Tamże, s. ix, x.

Autorka, analizując rozważania Abego, odwołuje się do hermeneutyki międzyreligijnej w dwu znaczeniach: do tej stosowanej przez Abego i do tej, której był autorem. Abe bowiem nie tylko brał udział w dialogu międzyreligijnym, ale przedstawił również pewną zdefiniowaną przez siebie koncepcję tego dialogu, a także pewną koncepcję reinterpretacji innych religii. Zatem jest on twórcą własnej, unikalnej koncepcji hermeneutyki międzyreligijnej.

1. Hermeneutyka własnej tradycji religijnej w rozważaniach Abego

Kluczem metodologicznym do odczytania twórczości Abego jest dla autorki jego interpretacja dotycząca drogi religijno-egzystencjalnej adepta zen, której ostateczną fazą jest ‘oświecenie’⁶ (sansk. *bodhi*, chiń. *wu*, jap. *satori*). Owa droga wraz z metaforą ‘palca wskazującego na księżyc’⁷ (jap. *tsuki o sasu yubi*) i koncepcją ‘odpowiedniego sposobu’⁸ (sansk. *upāya*, chiń. *fāngbian*, jap. *hōben*) to narzędzia hermeneutyki międzyreligijnej zaczerpniętej z własnej tradycji religijnej. Dzięki nim Abe odnajduje podstawy do dialogu z innymi religiami, a zarazem przyswaja te wyznania we własnym religijnym świecie, reinterpretując je w duchu zen.

Abe odcina się od filozofii i metafizyki, tak samo jak mistrzowie zen, którzy nie chcieli tworzyć teoretycznych modeli, ale pragnęli doprowadzić swoich uczniów do ‘oświecenia’⁹. Abe nie przedstawia zatem metafizycznego modelu rzeczywistości dostępnej w akcie ‘oświecenia’, a jedynie rozumianą jako ‘palec wskazujący na księżyc’ drogę religijno-egzystencjalną adepta zen, której ostatnią fazą jest ów akt.

Faza pierwsza oznacza ‘jednostkowe ja’, które funkcjonuje w oparciu o dualizm ‘ja’ jako podmiotu i ‘ja’ jako przedmiotu poznania (a także np. woli i uczuć), a zarazem

⁶ W buddyzmie ‘oświecenie’, innymi słowy przebudzenie, oznacza wgląd człowieka w swoje ‘prawdziwe ja’ (prawdziwą naturę), które jest zarazem ‘prawdziwym ja’ wszelkiego istnienia. ‘Oświecenie’ nie jest doświadczeniem o charakterze przedmiotowo-podmiotowym. Nie oznacza ono zdobycia wiedzy w zwyczajnym tego słowa znaczeniu ani nie wskazuje na wgląd o charakterze filozoficznym. I. Fischer-Schreiber, F. K. Ehrhard, M. S. Diener, *The Shambhala Dictionary of Buddhism and Zen*, Shambhala, Boston 1991, s. 65, 189.

⁷ Metafora ta pełni kluczową rolę w kontekście zen, oznacza ona, iż nie należy mylić ‘oświecenia’ z koncepcjami wskazującymi na nie. Palec wskazuje na księżyc (symbol ‘oświecenia’), ale sam w sobie jest księżycem.

⁸ Koncepcja ta jest integralną częścią tradycji buddyzmu Wielkiego Wozu, według niej przekaz tej religii jest dostosowany do możliwości przyjęcia go przez odbiorców (ich możliwości pojmowania i warunków kształtujących to pojmowanie). I. Fischer-Schreiber, F. K. Ehrhard, M. S. Diener, *The Shambhala Dictionary...*, dz. cyt., s. 239.

⁹ Należy podkreślić, iż mistrz zen nie może spowodować, że adept dostąpi ‘oświecenia’, ale może mu w tym pomóc, wytwarzając sprzyjające warunki. A. Kozyra, *Filozofia zen*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 97-99.

traktuje siebie jako punkt odniesienia we wszelkich relacjach¹⁰. W fazie tej podmiotowe ‘ja’ identyfikuje się z konceptualnie wyznaczonym ‘ja’ przedmiotowym, a ponadto przyjmuje za wiążący i adekwatny do rzeczywistości opis oparty na definiowaniu przedmiotu poznania w odróżnieniu od innego przedmiotu poznania, a także od podmiotu poznania jako perspektywy spojrzenia na świat¹¹.

Druga faza urzeczywistniana jest przez przełom religijno-egzystencjalny, czyli negację ‘jednostkowego ja’, która jest zarazem negacją wszystkich pojęć, koncepcji i sensów związanych z tą perspektywą spojrzenia na świat¹². W tej fazie nadal obecne są kategorie ‘ja’ podmiotowego i ‘ja’ przedmiotowego. Jednak punktem odniesienia nie jest już podmiotowe ‘ja’. Druga faza może wiązać się wyłącznie z negacją. W takim przypadku faza ta oznacza pierwszy przełom jako negację i refleksję nad tego typu doświadczeniem. Punktem odniesienia jest wtedy nieokreśloność i niedefiniowalność wszystkiego uchwycona w przedmiotowy sposób. Jednak druga faza może też wiązać się z konceptualną afirmacją, która następuje po negacji (pierwszym przełomie) i w odpowiedzi na nią (dla Abego taką afirmacją jest filozofia Nishidy¹³). W tym przypadku punktem odniesienia po pierwszym przełomie¹⁴ staje się ostateczna rzeczywistość uchwycona w przedmiotowy sposób¹⁵.

Faza trzecia, czyli ‘oświecenie’, urzeczywistniana jest przez drugi przełom i oznacza ‘absolutną negację’ (czyli wolność od dualizmu i konceptualnych punktów odniesienia), a zarazem ‘absolutną afirmację’, czyli doświadczenie autentyczności wszystkiego i autentyczne zaangażowanie w sprawy świata i historii, a także w codzienność¹⁶.

¹⁰ Porównaj np. Abe M., „Jikakuteki uchūron kakuritsu no tame” (W celu ustanowienia teorii kosmologii przebudzenia), „Postmodernist”, nr 4/5, 1975/76, s. 32, 33.

¹¹ Abe M., *Zen and Western Thought*, University of Hawaii Press, Honolulu 1989, s. 5, 6.

¹² Tamże, s. 7, 8, 9, 12, 13.

¹³ Abe traktuje filozofię Nishidy jako afirmację po pierwszym przełomie i nie uznaje jej za wyraz ‘oświecenia’, czyli ostatecznego przełomu, gdyż uważa, że Nishida rozwiązuje problem odmiennych stanowisk religijnych w sposób teoretyczny. Zdaniem Abego ‘logika absolutnie sprzecznej samotożsamości’ (jap. *zettaimujunteki jikodōitsu no ronri*) Nishidy, zgodnie z którą A jest A i jednocześnie A nie jest A, stanowi zatem wyraz metafizycznej filozofii zen właściwej drugiej fazie, a Absolut jako ‘absolutnie sprzeczna samotożsamość’ jest przedmiotowym punktem odniesienia. Abe rozważa jednak poglądy Nishidy nie tyle w kontekście praktyki zen, ile w kontekście stosunku do innych religii. Abe M., *Zen and Modern World. A Third Sequel to Zen and Western Thought*, University of Hawaii Press, Honolulu 2003, s. 98, 99, 106, 107, 110-116; A. Kozyra, *Filozofia nicości Nishidy Kitarō*, NO-ZOMI, Warszawa 2007, s. 73-75.

¹⁴ Punktem odniesienia w pierwszym przełomie jest niedefiniowalność wszystkiego, wraz z własnym ‘ja’.

¹⁵ Abe M., *Zen and Western Thought*, dz. cyt., s. 7-16.

¹⁶ W rozważaniach Abego znajdują miejsce te aspekty, które nie były zazwyczaj w obszarze zainteresowań mistrzów zen, to znaczy te dotyczące kwestii politycznych i społecznych czy kształtowania historii. Abe M., *Zen and Western Thought*, dz. cyt., s. 4-18; Abe M., *Zen and Modern World...*, dz. cyt., s. 34, 35.

Faza trzecia zdefiniowana jest zgodnie z buddyjską 'logiką jednoczesnej negacji i afirmacji'¹⁷ (chiń. *jifei*, jap. *sokuhi*) *Sutr Najwyższej Mądrości* (sansk. *Prajñāpāramitā-sūtra*, chiń. *Banruoboluomiduojing*, jap. *Hannyaharamittakyō*), którą Abe stosuje wyłącznie w wymiarze religijno-egzystencjalnym.

Mistrzowie zen krytykowali wszelkie analityczne rozważania, uznając je za środki utrudniające przekroczenie dualizmu podmiotu i przedmiotu poznania¹⁸. Odnieśliby się zatem negatywnie do modelu Abego. Jednak znajdował się on w całkowicie odmiennej sytuacji niż mistrz zen, którego celem było wytworzenie warunków sprzyjających dostąpieniu przez adepta zen 'oświecenia'¹⁹. Abe pragnął natomiast opowiedzieć o doświadczeniu religijnym w szkole zen innym uczestnikom dialogu międzyreligijnego i chciał uczynić to w sposób dla nich zrozumiały. Ponadto pragnął, aby oni także doświadczyli autentycznej religijności, interpretowanej przez niego w duchu 'oświecenia' zen. W tym sensie można zaliczyć Abego do misyjnego nurtu zen²⁰. Najwyraźniej uznał on swoje działania za 'odpowiedni sposób', dostosowany do warunków zachodnich.

Abe zwraca uwagę na to, że 'niepoleganie na słowach w zen' często bywa mylnie rozumiane. Nie oznacza bowiem wyeliminowania komunikacji słownej, ale konieczność „nieprzywiązywania się do słów”²¹. Chiński mistrz Yuwanwu Keqin (jap. Engo Kaku-gon, 1063-1135) wprowadził podział na 'żywe' słowa (chiń. *huoju*, jap. *kakku*) i 'martwe' słowa (chiń. *siju*, jap. *shiku*) zen²². Wszystkie słowa, które nie prowadzą do 'oświecenia', są 'martwymi' słowami. Tylko prawdziwy mistrz zen może sprawić, że 'martwe' słowa staną się 'żywymi' i będą miały moc wyrażenia tego, co niewyrażalne²³. Najwyraźniej Abe uważał, że używa 'żywych' słów i dlatego uniknął pułapki konceptualizacji. Nie jesteśmy oczywiście w stanie ocenić, czy Abe był 'oświecony', czy też nie, takiej weryfikacji może dokonać tylko prawdziwy mistrz zen²⁴.

¹⁷ Według Abego 'oświecenie' w zen jest bowiem 'absolutną negacją' i nie jest (gdyż jest 'absolutną afirmacją'). Jednocześnie ów akt jest 'absolutną afirmacją' i nie jest (gdyż jest 'absolutną negacją').

¹⁸ A. Kozyra, *Filozofia zen*, dz. cyt., s. 83.

¹⁹ Tamże, s. 97.

²⁰ Na temat misyjnego nurtu zen porównaj A. Kozyra, *Filozofia zen*, dz. cyt., s. 19.

²¹ Abe M., *Zen and Western Thought*, dz. cyt., s. 23.

²² A. Kozyra, *Filozofia zen*, dz. cyt., s. 217.

²³ Tamże, s. 217, 218.

²⁴ Zgodnie z wnioskiem Leszka Kołakowskiego na temat mistyki chrześcijańskiej, który jest także słuszny w kontekście doświadczenia zen, musimy w naszych analizach zatrzymać się na tym, co można uznać za werbalny, intersubiektywny przekaz, cała reszta nie może być przedmiotem badań naukowych. Wszystkie przeżycia i doświadczenia, „o ile są zwerbalizowane, o tyle są, jako idee, przedmiotem historycznych badań”. Cytat za: A. Kozyra, *Filozofia zen*, dz. cyt., s. 10.

2. Zapożyczenie zasad hermeneutycznych innej tradycji kulturowej w ujęciu Abego

Zdaniem Abego istotny aspekt ‘absolutnej afirmacji’, a zatem aspekt ‘oświecenia’, wyraża buddyjska koncepcja ‘takości’ (sansk. *tathāta*, chiń. *ru*, jap. *nyo*)²⁵, którą definiuje on w następujący sposób: „[dla oświeconego – A.S.] wszystkie poszczególne rzeczy są tym, czym są, a jednocześnie są równe w swojej ‘takości’”²⁶.

W ujęciu Abego ‘takość’ to nieograniczona dualizmem, konceptualizacją i uprzedmiotowieniem autentyczność. Ponadto, dla Abego ‘takość’ jest i nie jest jednością (ponieważ jest zróżnicowaniem), ‘takość’ jest i nie jest zróżnicowaniem (ponieważ jest jednością), co stanowi nawiązanie do buddyjskiej ‘logiki jednoczesnej negacji i afirmacji’, jednak wyłącznie w wymiarze religijno-egzystencjalnym. ‘Takość’ nie jest rozpatrywana bowiem przez Abego niezależnie od aktu ‘oświecenia’. Nie jest ona atrybutem ostatecznej rzeczywistości o charakterze metafizycznym. Doświadczenie ‘takości’ oznacza autentyczne doświadczenie. W tym aspekcie aktu ‘oświecenia’ człowiek doświadcza zróżnicowania, czyli według ujęcia Abego unikalności, indywidualności wszystkiego, gdyż jest wolny od dualizmu i konceptualizacji. Jednocześnie doświadcza on równości, czyli według Abego jedności wszystkiego, gdyż doświadczenie autentyczności jest totalne, nic nie jest z niego wykluczone²⁷. W kontekście buddyjskim zazwyczaj mówi się o jedności i zróżnicowaniu, Abe nie ogranicza się jednak do tych pojęć. W jego terminologii dotyczącej ‘takości’, czyli kluczowego pojęcia buddyjskiego, pojawiają się także terminy równości (tożsamer z jednością) oraz unikalności i indywidualności (tożsamer z zróżnicowaniem)²⁸.

Abe, prowadząc dialog międzyreligijny, odwołuje się w tym przypadku nie tylko do własnej tradycji religijnej, ale także do tradycji kulturowej swych rozmówców. Idee równości i indywidualizmu są bowiem charakterystyczne dla kultur Zachodu, przede wszystkim dla kultury amerykańskiej, w której pełnią kluczową rolę hermeneutyczną²⁹.

²⁵ ‘Takość’ (sansk. *tathāta*, chiń. *ru*, jap. *nyo*) to kluczowa koncepcja buddyzmu Wielkiego Wozu odnosząca się do prawdziwej natury wszystkich rzeczy, ostatecznej rzeczywistości, rzeczy takimi, jakimi naprawdę są. Według słownika „‘takość’ jest pozbawiona formy, niestworzona i pozbawiona własnej natury”. I. Fischer-Schreiber, F. K. Ehrhard, M. S. Diener, *The Shambhala ...*, dz. cyt., s. 221.

²⁶ Abe M., *Zen and Western Thought ...*, dz. cyt., s. 208.

²⁷ Abe M., *Buddhism and Interfaith Dialogue. Part One of a Two-Volume Sequel to Zen and Western Thought*, University of Hawaii Press, Honolulu 1995, s. 54, 55, 76, 77; Abe M., *Zen and Western Thought*, dz. cyt., s. 17, 18, 208, 209, 226, 227; Abe M., *Zen and Modern World...*, dz. cyt., s. 8, 9.

²⁸ Na temat różnych terminów używanych przez Abego w kontekście ‘takości’ porównaj Abe M., *Buddhism and Interfaith Dialogue...*, dz. cyt., s. 55, 60, 61, 76, 77; Abe M., *Zen and Western Thought*, dz. cyt., s. 208, 209, 227; Abe M., *Zen and Modern World...*, dz. cyt., s. 8, 9.

²⁹ Porównaj np. A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, B. Janicka, M. Król (przekład), Wydawnictwo Znak, Kraków 1996, s. 5.

Abe zamieszcza je jednak w swej unikalnej definicji ‘takości’, która z jednej strony ze względu na jej paradoksowy charakter nawiązuje do tradycji buddyjskiej, do ‘logiki jednoczesnej negacji i afirmacji’, a z drugiej do fundamentalnych wartości kultur szeroko pojętego Zachodu. Abe, omawiając kluczowe pojęcie buddyjskie, łączy zatem dwa rodzaje hermeneutyki międzyreligijnej, czyli hermeneutyczne odnajdywanie we własnej tradycji religijnej podstaw do dialogu z innymi religiami i zapożyczenie zasad hermeneutycznych innej tradycji kulturowej. Jednak zapożyczone idee kultury amerykańskiej są interpretowane przez Abego w unikalny sposób.

Definicja ‘takości’ w ujęciu Abego różni się zatem od wizji ‘takości’ w tradycji wywodzącej się z nauk Sutry Girlandy Kwiatów (sanskryt. *Avatamsaka sūtra*, chiń. *Huayanjing*, jap. *Kegongyō*), która nie utożsamia pojęć jedności i równości, gdyż według niej wszystko jest tym samym, a więc nie można wartościować (dopiero stąd można wyciągnąć wniosek, iż wszystko jest równe)³⁰. Fundamentalna nauka Sutry Girlandy Kwiatów, czyli „jedno jest wszystkim a wszystko jest jednym”³¹ (chiń. *yi ji yiqie, yiqie ji yi*, jap. *ichi soku issai, issai soku ichi*), została w tej tradycji buddyjskiej sprowadzona do metafizycznego pojęcia – ‘wzajemnego przenikania się wszystkich fenomenów’ (jap. *jijimuge*)³². Choć Abe stosuje czasem termin przenikania, to jednak czyni to w kontekście religijno-egzystencjalnym (i utożsamia go z jednością, czyli według swej definicji z równością), a tym samym odcina się od całej metafizycznej spuścizny szkoły Sutry Girlandy Kwiatów³³. Pojęcia metafizyczne są bowiem dla niego jedynie ‘palcem wskazującym na księżyc’.

3. Hermeneutyka międzyreligijna jako dążenie do właściwego rozumienia innej religii

Eseje i wypowiedzi Abego nie są wyrazem ignorancji w stosunku do chrześcijan, z którymi prowadził dialog międzyreligijny. Abe przygotował się bowiem solidnie do tego dialogu. W latach 1955-1957 studiował w Nowym Jorku zachodnią filozofię na Uniwersytecie Columbia (*Columbia University*) oraz teologię i etykę chrześcijańską w Seminarium Teologii Połączonych (*Union Theological Seminary*)³⁴. Abe starał się zrozumieć sens i wartość nauk chrześcijańskich, ale umiał na nie spojrzeć jedynie z perspektywy zen. Te starania zostają jednak docenione przez jego parterów w dialogu międzyreligijnym, stanowią bowiem wyraz głęboko religijnego stanowiska osoby, która potrzebuje odnaleźć

³⁰ A. Kozyra, *Filozofia zen*, dz. cyt., s. 49; A. Kozyra, *Filozofia nicości...*, dz. cyt., s. 49.

³¹ A. Kozyra, *Filozofia zen*, dz. cyt., s. 384; A. Kozyra, *Filozofia nicości...*, dz. cyt., s. 49.

³² Tamże.

³³ Abe M., *Buddhism and Interfaith Dialogue...*, dz. cyt., s. 54, 55, 76, 77.

³⁴ D. W. Mitchell „Preface”, w: *Masao Abe a Zen Life of Dialogue*, D. W. Mitchell (red.), Charles E. Tuttle Co., Inc., Boston, Rutland, Vermont, Tokyo 1998, s. xii, xiii.

sama siebie w procesie tegoż dialogu, a zarazem zmaga się ze znaczeniem i prawdą tekstów chrześcijańskich³⁵.

4. Reinterpretacja innych religii i koncepcja uniwersalnej religijności jako przyswojenie innych wyznań we własnym religijnym świecie

Uniwersalna droga religijno-egzystencjalna człowieka w ujęciu Abego jest tak naprawdę przeniesieniem drogi religijno-egzystencjalnej adepta zen w kontekst ogólnoreligijny. Abe uznaje zatem za uniwersalny problem dualizmu, a także właściwej 'jednostkowemu ja' sprzeczności, która oznacza to, że im bardziej próbuje ono zdefiniować się w przedmiotowo-podmiotowy sposób, tym bardziej nie jest w stanie tego uczynić³⁶. Pytający jest bowiem tym, o kogo się pyta. Świadomość owej sprzeczności wiąże się z właściwymi dla człowieka pytaniami o sens i wartość własnego istnienia³⁷. Jeśli są one przeżywane wystarczająco głęboko, są pierwszymi przeblyskami religijności, a zarazem umożliwiają pierwszy przełom, chociaż nie są jego przyczyną³⁸. W kontekście dialogu międzyreligijnego w ujęciu Abego istotny jest ten przypadek drugiej fazy, w którym pojawia się metafizyczno-religijna odpowiedź na negację pierwszego przełomu. Chociaż odpowiedź taka wiąże się z uprzedmiotowieniem ze względu na właściwą jej konceptualizację, to jednak jest wyrazem głębokiej, aczkolwiek niepełnej religijności³⁹. W drugiej fazie ostateczna rzeczywistość danej religii uchwycona jest zatem wciąż w konceptualny sposób. Jednak stanowi punkt odniesienia, który na nowo nadaje sens i wartość ludzkiemu życiu⁴⁰. Z tego względu można mówić tu o konceptualno-religijnej afirmacji. Natomiast pełna, autentyczna religijność to ostateczny przełom i trzecia faza. Abe nie twierdzi, iż doświadczenie pełnej religijności obecne było w historii jedynie w buddyzmie, jego zdaniem było ono obecne w rozmaitych religiach, a jedynie przekaz tych religii nie został zrozumiany przez wiernych⁴¹.

Przedstawione przez Abego rozważania na temat chrześcijaństwa oparte są na uniwersalnej drodze religijno-egzystencjalnej człowieka, w szczególności na doświadcze-

³⁵ J. B. Cobb Jr., „On the Deepening of Buddhism”, w: *The Emptying God. A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, J. B. Cobb, Jr., C. Ives (red.), Wipf & Stock Publishers, Eugene, Oregon 2005, s. 91.

³⁶ Abe M., „Shūkyō ni okeru fukagyakusei no mondai” (Problem nieodwrotności w religii) w *Bukkyō to kirisutokyō. Takizawa Katsumi to no taiwa o megutte* (Buddyzm i chrześcijaństwo. Na temat dialogu z Takizawą Katsumim), Abe M., Yagi S. (red.), Sanichishobō, Tōkyō 1981, s. 115.

³⁷ Tamże, s. 114.

³⁸ Tamże, s. 113.

³⁹ Tamże, s. 116.

⁴⁰ Tamże, s. 116, 117.

⁴¹ Abe M., *Buddhism and Interfaith Dialogue...*, dz. cyt., s. 5, 18, 19, 34-36.

niu autentycznej religijności, którego definicja została wyprowadzona z doświadczenia ‘oświecenia’ w zen.

W reinterpretacji Abego dotyczącej chrześcijaństwa kluczowe miejsce zajmuje koncepcja kenozy⁴², jego zdaniem niezwykle istotnej w kontekście dialogu buddyjsko-chrześcijańskiego⁴³. Postać Jezusa Chrystusa wskazuje na urzeczywistnienie aktu ‘absolutnej negacji’ (czyli według Abego w kontekście chrześcijańskim kenozy) i ‘absolutnej afirmacji’ w konkretnej egzystencji ludzkiej⁴⁴. Natomiast kenoza Boga jako aspekt ‘absolutnej negacji’ oznacza to, że Bóg jako transcendencja nie jest w tym akcie konceptualnym punktem odniesienia⁴⁵. Kenoza jest nierozzerwalnie związana z miłością Bożą, która zostaje przez Abego utożsamiona z pojęciem ‘takości’, czyli aspektem ‘absolutnej afirmacji’⁴⁶. Jezus Chrystus urzeczywistnia zarówno miłość Bożą (odpowiadającą ‘takości’), jak i odpowiadającą ‘wielkiemu miłosierdziu’⁴⁷ (sansk. *mahākaruṇā*, chiń. *daibei*, jap. *daihi*) miłość Zbawiciela do ludzi⁴⁸. Szczególnie szokująca dla odbiorcy chrześcijańskiego może być koncepcja autentycznej wiary, która stanowi urzeczywistnienie kenozy Jezusa wraz z kenozą Boga przez konkretnego wiernego⁴⁹. Zatem akt wiary jest również urzeczywistnieniem miłości Bożej i miłości Zbawiciela do ludzi. Tak pojęty akt religijny

⁴² Kenoza (gr. *kénōsis*) jest terminem wywodzącym się z języka greckiego i oznaczającym zrzeczenie się. Jest to rzeczownik wywodzący się od czasownika oznaczającego: ogołacać, czynić pustym, pozbawiać. Koncepcja kenozy w chrześcijaństwie nawiązuje do fragmentu *Nowego Testamentu* Flp (2:7), w którym napisane zostało, iż Chrystus sam siebie unżył i przyjął postać człowieka, aby żyć wśród ludzi, a następnie umrzeć na krzyżu. Chrześcijaństwo interpretuje całe życie Jezusa, a także Jego śmierć przez pryzmat uniznienia. Por. „Kenoza” [hasło], w: *Religia Encyklopedia PWN*, t. 5, T. Gadacz, B. Milerski (red.), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 439; *The New Analytical Greek Lexicon*, W. J. Perschbacher, Hendrickson Publishers Inc., Peabody Massachusetts 2001, s. 123, 236.

⁴³ Abe M., „Kenotic God and Dynamic Sunyata”, w: *The Emptying God. A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, J. B. Cobb Jr., C. Ives (red.), Wipf and Stock Publishers, Eugene, Oregon 2005, s. 14.

⁴⁴ Tamże, s. 10, 11, 12; Abe M., „Rejoinder”, w: *The Emptying God. A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, J. B. Cobb Jr., C. Ives (red.), Wipf & Stock Publishers, Eugene, Oregon 2005, s. 167.

⁴⁵ Abe M., „Kenotic God and Dynamic Sunyata”, dz. cyt., s. 14, 16, 17; Abe M., „Rejoinder”, dz. cyt., s. 167; Abe M., *Buddhism and Interfaith Dialogue...*, dz. cyt., s. 216.

⁴⁶ Abe M., „Kenotic God and Dynamic Sunyata”, dz. cyt., s. 16; Abe M., „Rejoinder”, dz. cyt., s. 167.

⁴⁷ Kluczową rolę w naukach buddyzmu Wielkiego Wozu pełni ideał bodhisattwy (sansk. *bodhisattva*, chiń. *pusa*, jap. *bosatsu*), który poświęca wszystko, aby inne istoty mogły dostąpić ‘oświecenia’. Tym samym ideałem stało się ‘wielkie miłosierdzie’ – miłosierdzie, którym kieruje się bodhisattwa w swym altruistycznym pragnieniu wyzwolenia innych istot. M. Mejor, *Buddyzm. Zarys historii buddyzmu w Indiach*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2001, s. 192-195, 204.

⁴⁸ Abe M., *Zen and Western Thought*, dz. cyt., s. 226; Abe M., F. H. Cook, „Responses to Langdon Gilkey”, *Buddhist-Christian Studies*, t. 5, 1985, s. 71. Abe M., *Buddhism and Interfaith Dialogue...*, dz. cyt., s. 210; Abe M., „Kenotic God and Dynamic Sunyata”, dz. cyt., s. 9, 10, 14, 16.

⁴⁹ Abe M., „Kenotic God and Dynamic Sunyata”, dz. cyt., s. 10, 11, 12, 17.

pozbawia postaci Jezusa Chrystusa i Boga szczególnego miejsca, które zajmują w tradycji chrześcijańskiej. W swojej reinterpretacji Abe sprowadza bowiem przekaz tej religii do 'odpowiedniego sposobu' czy też 'palca wskazującego na księżyc', czyli na doświadczenie autentycznej religijności, które dla Abego sprowadza się do 'oświecenia' w zen. W tym względzie Abe nadaje jednak chrześcijaństwu równoprawny status z buddyzmem – w tym sensie, iż według niego również w tradycji chrześcijańskiej miało miejsce pełne i autentyczne doświadczenie religijne, ale przekaz o nim został zniekształcony poprzez doktrynę, konieczna jest jego reinterpretacja⁵⁰. Z drugiej jednak strony nie wolno zapominać, iż to właśnie poprzez interpretację przeprowadzoną w duchu buddyjskim, zgodnie z naukami zen, nauki chrześcijańskie zyskują ową równoprawną pozycję wobec buddyzmu, nie można mówić zatem o rzeczywistej równorzędności tych religii.

Zakończenie

W wyniku zastosowania mieszanych narzędzi i strategii hermeneutyki międzyreligijnej Abe, będąc wyznawcą zen, odnajduje miejsce własnej religii i innych wyznań we współczesnym świecie, a także definiuje dialog międzyreligijny, określa jego podstawowe założenia i cele. Definicja ta w sposób nierozzerwalny wiąże się z jego koncepcją uniwersalnej drogi religijno-egzystencjalnej. Abe traktuje dialog międzyreligijny jako szansę na doświadczenie autentycznej, pełnej religijności, czyli ostatecznego przełomu (interpretowanego w duchu 'oświecenia' zen). Przed tą szansą stoją uczestnicy dialogu międzyreligijnego, a poprzez ich nauki również pozostali członkowie reprezentowanych przez nich wspólnot. Tak pojęty dialog zakłada zatem wspólnotowość i wzajemną transformację. Zdaniem Abego jest ona konieczna, gdyż tylko poprzez doświadczenie ostatecznego przełomu człowiek jest w stanie zmierzyć się z problemem pluralizmu religijnego i antyreligijnych nurtów⁵¹.

Tak daleko posunięta uniwersalistyczna interpretacja zen może szokować w postawie Abego, jednak koncepcja pogłębiającej religijność transformacji w dialogu międzyreligijnym nie jest jedynie jego pomysłem. Jest to zasada przyjęta zarówno przez niego, jak i przez Johna B. Cobba Jr., głównego partnera Abego w dyskusjach⁵².

Uniwersalistyczne podejście do zen nie stanowi też wyjątku na tle innych religii. Kozyra zauważa, iż „uniwersalistyczna koncepcja zen powinna być określona mianem

⁵⁰ Abe M., *Buddhism and Interfaith Dialogue...*, dz. cyt., s. 35, 36.

⁵¹ Abe M., *Zen and Modern World...*, dz. cyt., s. 3; Abe M., *Zen and Western Thought*, dz. cyt., s. 268-271; Abe M., *Buddhism and Interfaith Dialogue...*, dz. cyt., s. 35.

⁵² S. Rowe, „Masao Abe and the Dialogue Breakthrough”, „*Buddhist Christian Studies*”, t. 28, 2008, s. 123.

‘anonimowego zen’ analogicznie do pojęcia ‘anonimowego chrześcijaństwa’⁵³ Karla Rahnera” (1904-1984)⁵⁴. Anonimowy uniwersalizm własnej religii oznacza wpisanie innych wyznań w swój religijny świat, jest zatem jednym z typów możliwych hermeneutyk międzyreligijnych.

Bibliografia

- Abe Masao, „Jikakuteki uchūron kakuritsu no tame ni” (W celu ustanowienia teorii kosmologii przebudzenia), „Postmodernist”, nr 4/5, 1975/6, s. 29-58.
- Abe Masao, Cobb John, Long Bruce, „Buddhist-Christian Dialogue: Past, Present and Future”, „Buddhist-Christian Studies”, t. 1, 1981, s. 13-29.
- Abe Masao, „Shūkyō ni okeru fukagyakusei no mondai” (Problem nieodwrotności w religii), w: *Bukkyō to kirisutokuyō. Takizawa Katsumi to no taiwa o megutte* (Buddyzm i chrześcijaństwo. Na temat dialogu z Takizawą Katsumim), Abe Masao, Yagi Seiichi (red.), Sanichishobō, Tōkyō 1981.
- Abe Masao, Cook Francis H., „Responses to Langdon Gilkey”, „Buddhist-Christian Studies”, t. 5, 1985, s. 67-101.
- Abe Masao, *Zen and Western Thought*, William R. LaFleur (red.), University of Hawaii Press, Honolulu, Hawaii 1989.
- Abe Masao, *Buddhism and Interfaith Dialogue. Part One of a Two-Volume Sequel to Zen and Western Thought*, Heine Steven (red.), University of Hawaii Press, Honolulu, Hawaii 1995.
- Abe Masao, *Zen and Modern World. A Third Sequel to Zen and Western Thought*, Heine Steven (red.), University of Hawaii Press, Honolulu, Hawaii 2003.
- Abe Masao, „Kenotic God and Dynamic Sunyata”, w: *The Emptying God. A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, Cobb Jr. John B., Ives Christopher (red.), Wipf & Stock Publishers, Eugene, Oregon 2005.

⁵³ Koncepcja ‘anonimowego chrześcijaństwa’ Rahnera oznacza, iż zbawienie w sensie chrześcijańskim może osiągnąć każdy, nawet ten, kto nie uznaje historycznego objawienia Słowa Bożego. Zbawienie nie jest zatem uwarunkowane socjologiczną przynależnością do Kościoła, nie wymaga nawet chrztu. Zbawcza wola Boga obejmuje wszystkich ludzi bez względu na grzech pierwotny, którym są obarczeni. Nie znaczy to jednak, że cała ludzkość będzie zbawiona, ale stanowi pewną ofertą skierowaną do każdego człowieka niezależnie od jego wyznania i poglądów. Zbawienie to akceptacja samoudzielenia się Boga w łasce. Jest to pewien rodzaj ‘objawienia pierwotnego’, które nie wiąże się z refleksją filozoficzną. Nie jest ono poznaniem Boga dzięki sile intelektu, ale jest absolutnym, bezpośrednim kontaktem z Bogiem. Zdaniem Rahnera we wszystkich religiach są ślady objawienia. A. Kozyra, *Samurajskie chrześcijaństwo. W poszukiwaniu tożsamości japońskiego chrześcijanina. Twórczość Uchimury Kanzō*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 1995, s. 137, 138; K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, T. Mieszkowski (przekład), Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1987, s. 138, 146.

⁵⁴ A. Kozyra, *Filozofia zen*, dz. cyt., s. 40.

- Abe Masao, „Rejoinder”, w: *The Emptying God. A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, Cobb Jr. John B., Ives Christopher (red.), Wipf & Stock Publishers, Eugene, Oregon 2005.
- Cobb Jr. John B., „On the Deepening of Buddhism”, w: *The Emptying God. A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, Cobb Jr. John B., Ives Christopher (red.), Wipf & Stock Publishers, Eugene, Oregon 2005.
- Cornille Catherine, Conway Christopher (red.), *Interreligious Hermeneutics*, Wipf & Stocks, Eugene, Oregon 2010.
- Fischer-Schreiber Ingrid, Ehrhard Franz-Karl, Diener Michael S., *The Shambhala Dictionary of Buddhism and Zen*, Shambhala, Boston 1991.
- Gadacz Tadeusz, Milerski Bogusław (red.), *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 5, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.
- Kozyra Agnieszka, *Samurajskie chrześcijaństwo. W poszukiwaniu tożsamości japońskiego chrześcijanina. Twórczość Uchimury Kanzō*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 1995.
- Kozyra Agnieszka, *Filozofia zen*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.
- Kozyra Agnieszka, *Filozofia nicości Nishidy Kitarō*, NOZOMI, Warszawa 2007.
- Mejor Marek, *Buddyzm. Zarys historii buddyzmu w Indiach*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2001.
- Mitchell Donald W. (red.), *Masao Abe a Zen Life of Dialogue*, Charles E. Tuttle Co., Inc., Boston, Rutland, Vermont, Tokyo 1998.
- Perschbacher Wesley J. (red.), *The New Analytical Greek Lexicon*, Hendrickson Publishers Inc., Peabody, Massachusetts 2001.
- Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 5, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin, 2004.
- Rahner Karl, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, Mieszkowski Tadeusz (przekład), Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1987.
- Rowe Stephen, „Masao Abe and the Dialogue Breakthrough”, „Buddhist Christian Studies”, t. 28, 2008, s. 123-125.
- de Tocqueville Alexis, *O demokracji w Ameryce*, Barbara Janicka, Marcin Król (przekład), Wydawnictwo Znak, Kraków 1996.

Autorzy

NOTY O AUTORACH

Józef Baniak – prof. zw. dr hab., pracownik naukowo-badawczy i dydaktyczny na Wydziale Nauk Społecznych w Instytucie Socjologii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. W obszarze jego zainteresowań badawczych znajdują się: **socjologia** – religii i religijności, duchowości, Kościoła i parafii, powołań kapłańskich i zakonnych, zawodu księdza i życia zakonnego, celibatu kapłańskiego, moralności, małżeństwa i rodziny, młodzieży, organizacji i zarządzania; **filozofia** – religii, moralności, dialogu; **etyka** – społeczna, rodzinna, biznesu; **teologia** – praktyczna, rodziny, katolicka nauka społeczna. Jego dorobek naukowy stanowią liczne autorskie publikacje książkowe, prace zbiorowe pod własną redakcją naukową oraz artykuły naukowe i popularnonaukowe w języku polskim i obcojęzyczne z zakresu wyżej wskazanych dyscyplin wiedzy. Należy do wielu organizacji naukowych o profilu socjologicznym, filozoficznym, religioznawczym i teologicznym. Jako nauczyciel akademicki wypromował liczne grono licencjatów, magistrów i doktorów socjologii, filozofii i teologii.

Ilona Błocian – dr hab., Zakład Antropologii Filozoficznej, Instytut Filozofii, Uniwersytet Wrocławski. Przedmiotem zainteresowań badawczych są badania nad mitem oraz filozoficzne koncepcje mitu, historia jego ujęć i sposobów definiowania, których wynikami były prace: *Psychoanalityczne wykładnie mitu. Freud, Jung, Fromm; Studia mitoznawcze. Mit. Filozoficzne i socjologiczne aspekty mitu* i *Studia mitoznawcze II. Współczesna obecność mitu*. Interesują mnie również filozoficzne aspekty koncepcji psychoanalitycznych, historia pojęcia nieświadomości, jego psychoanalityczne sposoby rozumienia. Zajmuję się także psychoanalitycznymi koncepcjami problemu zła i agresji, relacją pomiędzy mitem a nieświadomością, pojęciami: obrazu, symbolu i archetypu (tom *Władza wyobraźni. Z problematyki antropologii obrazu* – w toku wydawniczym).

Łukasz Dominiak – doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii polityki, dwukrotny stypendysta Fundacji na rzecz Nauki Polskiej w dziedzinie filozofii polityki, Summer Fellow w Mises Institute w Auburn (Alabama, Stany Zjednoczone). Redaktor naczelny periodyku „Dialogi Polityczne/Political Dialogues: Journal of Political Theory”. Autor książek *Wartość wspólnoty. O filozofii politycznej komunitaryzmu* (2010) oraz *Sprawiedliwość – tożsamość – racjonalność. Wybrane problemy filozofii polityki* (2016; wraz z Ł. Perlikowskim), a także ponad dziewięćdziesięciu innych publikacji naukowych. Adiunkt w Katedrze Hermeneutyki Polityki Wydziału Politologii i Studiów Międzynarodowych UMK w Toruniu.

Damian Dorocki – mgr teologii (UMK). Doktorant w Katedrze Teologii Fundamentalnej i Dogmatycznej Wydziału Teologicznego UMK. Email: dymek34@poczta.onet.pl

Jarema Drozdowicz – ur. w 1978 r. w Poznaniu. Absolwent etnologii w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Zatrudniony na stanowisku adiunkta w Zakładzie Edukacji Wielokulturowej i Badań nad Nierównościami Społecznymi na Wydziale Studiów Edukacyjnych UAM. Jego zainteresowania badawcze i publikacje lokują się wokół problemów antropologii i socjologii edukacji, edukacji międzykulturowej, ideologii edukacji, historii myśli społecznej.

Zbigniew Drozdowicz – profesor zwyczajny, dr hab. Autor ponad 300 publikacji, w tym 33 monografii naukowych (w języku polskim, angielskim i francuskim). Specjalizuje się w filozofii nowożytnej, ze szczególnym uwzględnieniem filozofii francuskiej, oraz w filozofii religii. Kieruje Katedrą Religioznawstwa i Badań Porównawczych UAM, oraz jest redaktorem naczelnym „Przeglądu Religioznawczego” i „Humaniorzy. Czasopisma Internetowego”. W latach 2008 – 2016 pełnił funkcję dziekana Wydziału Nauk Społecznych UAM.

Wojciech Gajewski – ur. 1963, historyk, profesor nadzwyczajny w Instytucie Historii Uniwersytetu Gdańskiego. Pastor Kościoła Zielonoświątkowego. Specjalizuje się w historii starożytnej, historii Kościoła, społeczno-religijnych aspektach wczesnego cesarstwa rzymskiego, relacjach wczesnego chrześcijaństwa z judaizmem okresu tzw. drugiej Świątyni, problematyce rodziny i domostwa w kulturze antyku oraz w historii ruchu pentekostalnego. Autor m.in. książek: *Charyzmat, urząd, hierarchia* (2010), *Ekklesia a oikos w epoce Nowego Testamentu. Kościół w świetle antycznego domostwa na podstawie 1 i 2 Kor oraz przypowieści Mt 7:24-27; Mt 24:45-51; Łk 15:11-32* (2013); *Dyscyplina arcani w chrześcijaństwie* (2015).

Andrzej Gielarowski – dr hab., filozof i kulturoznawca. Dyrektor Instytutu Kulturoznawstwa Wydziału Filozoficznego Akademii Ignatianum w Krakowie. Kierownik Katedry Filozofii i Teorii Kultury w/w Instytutu. Autor rozprawy pt. *Kryzys kultury – kryzys człowieka. Fenomenologiczna krytyka kultury: Husserl, Lévinas, Henry*, Kraków 2016 oraz monografii pt. *Tajemnica obecności. Bycie i intersubiektywność w filozofii Gabriela Marcela*, Kraków 2013. Redaktor naukowy prac zbiorowych: *Odczarowania. Człowiek w społeczeństwie* (Kraków 2008; z T. Homą i M. Urbanem); *Michel Henry – fenomenolog życia* (Kraków 2010; z R. Grzywaczem); *Między przedmiotowością a podmiotowością. Intencjonalność w fenomenologii francuskiej / Entre l'objectivité et la subjectivité. L'in-*

tentionnalité dans la phénoménologie française (Kraków 2011; z R. Grzywaczem); *Wobec metafizyki. Filozofia – sztuka – film* (Kraków 2012; z U. Tes).

Witold P. Glinkowski – dr hab., prof. nadzw. Uniwersytetu Łódzkiego (Katedra Filozofii Współczesnej). Absolwent historii i filozofii. Zajmuje się filozofią dialogu, antropologią filozoficzną, filozofią hermeneutyczną. Wydał m. in.: *Wolność ku nadziei. Spotkanie z myślą ks. Józefa Tischnera* (2003); *Imię filozofii. Przyczynek do filozofii dialogu* (2005); *Transcendencje codzienności* (2008); *Człowiek – istota spoza kultury. Dialogika Martina Bubera jako podstawa antropologii filozoficznej* (2011) i kilkadziesiąt artykułów, głównie poświęconych myśli M. Bubera, J. Tischnera, M. Heideggera.

Joanna Gruszevska – magister, absolwentka indianistyki oraz religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego, doktorantka w Instytucie Filozofii Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Jagiellońskiego, gdzie pod kierunkiem prof. Marty Kudelskiej przygotowuje rozprawę na temat sposobu przedstawiania mniszek buddyjskich w tekstach Kanonu palijskiego. Jej zainteresowania badawcze obejmują społeczne aspekty buddyzmu oraz buddyjską literaturę sanskrycką i palijską.

Bogusław Górka – doktor historii starożytnej UG, doktor oraz habilitowany z religioznawstwa UJ i profesor tytularny, zatrudniony w Instytucie Historii UG. Odkrywca instytucji inicjacji w epoce nowotestamentowej, autor nowej metody tzw. podejścia inicjacyjnego przeznaczonej do badania tekstów Nowego Testamentu, inicjator nowej dyscypliny: hermeneutyki inicjacji. Autor między innymi: *Hermeneutyka inicjacji wczesnochrześcijańskiej*, Kraków 2007; *Chrześcijaństwo pierwotne jako system religijny*, Kraków 2011; *Reinterpretacja źródeł chrześcijaństwa*, Kraków 2013; *Kerygma i ekklesia w kontekście inicjacji*, Kraków 2016.

Jarosław Horowski – dr hab., jest adiunktem na Wydziale Nauk Pedagogicznych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, w Katedrze Teorii Wychowania. Zajmuje się filozoficznymi podstawami pedagogiki, a zwłaszcza myślą pedagogiczną inspirowaną filozofią neotomistyczną. Jest redaktorem naukowym półrocznika „Paedagogia Christiana” oraz sekretarzem Zespołu Pedagogiki Chrześcijańskiej, działającego pod patronatem KNP PAN. Jest autorem pracy: *Wychowanie moralne według pedagogiki neotomistycznej* (2015).

Jerzy Kojkoł – dr hab., prof. nadzwyczajny AMW. Urodził się 18 października 1960 roku w Elblągu. W roku 1984 ukończył studia i obronił pracę magisterską w Wyższej

Szkole Marynarki Wojennej im. Bohaterów Westerplatte. W 1987 roku został słuchaczem stacjonarnych studiów doktoranckich na Wydziale Nauk Pedagogicznych WAP. W 1990 roku uzyskał stopień naukowy doktora nauk humanistycznych w zakresie filozofii w specjalności filozofia współczesna na podstawie pracy pt. *Problemy religii w polskim czasopiśmiennictwie humanistycznym w latach 1944-1950*. Od roku 1996 aktywnie współpracuje z Pomorską Akademią Pedagogiczną, Uniwersytetem Gdańskim, Instytutem Filozofii PAN oraz UMCS w Lublinie. W 1998 roku Rada Wydziału Filozofii i Socjologii UMCS nadała mu stopień naukowego doktora habilitowanego nauk humanistycznych w zakresie filozofii – filozofia współczesna. Pełnił funkcję prorektora Akademii Marynarki Wojennej im. Bohaterów Westerplatte oraz dwukrotnie dziekana Wydziału Nauk Humanistycznych i Społecznych AMW. Opublikował sześć monografii, jeden podręcznik, około 80 artykułów, 40 recenzji naukowych, oraz 60 haseł do encyklopedii religioznawczej. Wygłosił około 40 referatów na konferencjach naukowych. Jest redaktorem 10 prac zbiorowych. W pracy naukowej zajmuje się historią filozofii polskiej, filozofią wychowania, historiozofią oraz historią idei. Jest Przewodzącym Polskiego Towarzystwa Religioznawczego.

Adrian Kuźniar – dr hab., filozof z Zakładu Filozofii Nauki Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. Jego zainteresowania badawcze koncentrują się na metaetyce oraz wybranych problemach ontologii, epistemologii i filozofii nauki. Autor m.in. monografii pt. *Konsekwencje wyjaśnień darwinowskich w metaetyce* (WN „Semper” 2017), książki *Język i wartości* (WN „Semper” 2009) poświęconej obronie ekspresywnizmu metaetycznego, a także współredaktor tomu *Uncovering Facts and Values* (Brill/Rodopi 2016).

Ks. Adam Machowski – doktor teologii (UMK Toruń 2009) i filozofii (Universidad de Navarra 2017). Specjalizuje się w teologii politycznej i filozofii polityki w myśli Tomasa z Akwinu. Prowadzi także badania komparatywne filozofii moralnej chrześcijańskiej i myśli chińskiej.

Ks. Zbigniew Marek SJ – prof. zwyczajny, jest profesorem w Instytucie Nauk o Wychowaniu Akademii Ignatianum w Krakowie, w Katedrze Andragogiki i Aksjologii Pedagogicznej. Interesuje się współzależnościami zachodzącymi między wychowaniem i religią; problematyką katechetyczno-wychowawczą oraz możliwościami wspomagania rozwoju człowieka z wykorzystaniem dorobku pedagogiki religii. Jest autorem takich publikacji jak: *Religia pomoc czy zagrożenie dla edukacji?* (2014), *Pedagogika towarzyszenia* (2017), a także współautorem i kierownikiem zespołu przygotowującego podręczniki do nauki religii w szkole. Zorganizował też i od lat kieruje „Korespondencyjnym Kursem Biblijnym”.

Halina Mielicka-Pawłowska – prof. UJK dr hab., socjolog religii, pracownik Wydziału Pedagogicznego i Artystycznego Uniwersytetu Jana Kochanowskiego w Kielcach. Zainteresowania naukowe z zakresu socjologii religii i antropologii kultury znalazły wyraz w publikacjach naukowych rozproszonych oraz zwartych. Do najważniejszych należą: *Antropologia świata i świętowania* (Wydawnictwo Akademii Świętokrzyskiej w Kielcach, Kielce 2006), *Wspomnienia z dzieciństwa. Antropologiczny szkic o zabawach i zabawkach* (Wydawnictwo Panzet, Kielce 2010), *Contemporary Homo Ludens*, ed. (Cambridge 2016), *Duchowość ponowoczesna. Studium z zakresu socjologii jakościowej* (Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2017).

Ks. Dariusz Oko – ur. 1960 w Oświęcimiu, od 1985 kapłan katolicki, dr hab. filozofii i dr teologii, kierownik Katedry Filozofii Poznania Wydziału Filozofii UPJPII w Krakowie. Po święceniach kapłańskich przez 6 lat studiował na uczelniach Niemiec, Włoch i Stanów Zjednoczonych. Główne obszary jego badań naukowych to tomizm transcendentálny, zagadnienia graniczne filozofii i teologii, krytyka niektórych teorii nauk humanistycznych – zwłaszcza w ich wymiarze teoriopoznawczym. Znany również z działalności publicystycznej, szczególnie z krytyki współczesnych ideologii ateistycznych. Zaangażowany także w pracy kościelnej. Przez 16 lat był duszpasterzem studentów, a od 20 lat jest duszpasterzem lekarzy Archidiecezji Krakowskiej. Podczas pielgrzymek z nimi oraz podróży naukowych poznał ponad 60 krajów na wszystkich 7 kontynentach. Opublikował między innymi: *The Transcendental Way to God according to Bernard Lonergan*, Peter Lang: Frankfurt am Main 1991 (doktorat z filozofii); *Wolność i łaska. Łaska w Biblii, nauczaniu Kościoła i teologii współczesnej*, WAM: Kraków 1997² (doktorat z teologii); *Przełom – wyzwanie i szansa*, WAM: Kraków 1998; *W poszukiwaniu pewności. Próba transcendentálnego ugruntowania metafizyki w filozofiach Emericha Coretha i Bernarda Lonergana*, WN UPJPII: Kraków 2010 (habilitacja), *Moje życie. Z ks. Dariuszem Oko rozmawia Piotr Litka*, Kraków 2014 (wywiad-rzeka).

Mirosław Patalon – ur. 1966, prof. dr hab., jest dziekanem Wydziału Nauk Społecznych Akademii Pomorskiej w Słupsku. Prowadzi zajęcia i publikuje w zakresie filozofii i pedagogiki religii. W latach 1989-2003 był pastorem zborów baptystycznych we Wrocławiu i Gdańsku, a od 2006 do 2008 roku był członkiem Komisji Wychowania Chrześcijańskiego Polskiej Rady Ekumenicznej w Warszawie. Decyzją Prezydenta m. Gdańska z września 2016 roku został powołany w skład Gdańskiej Rady ds. Równego Traktowania.

Krzysztof Pilarczyk – ur. 1953, profesor zwyczajny w Instytucie Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, kierownik Pracowni Historii Relacji Chrześcijańsko-Żydowskich, członek Komisji Historii i Kultury Żydów Polskiej Akademii Umiejętności, Stowarzyszenia Biblistów Polskich oraz Towarzystwa Studiów Interdyscyplinarnych „Fides et Ratio” we Wrocławiu. Wykładowca w Kolegium Filozoficzno-Teologicznym Polskiej Prowincji Dominikanów w Krakowie. Autor ponad 250 publikacji naukowych, m.in. *Talmud i jego drukarze w I Rzeczypospolitej* (1998), *Leksykonu drukarzy ksiąg hebrajskich w Polsce, XVI-XVIII wiek* (2004), *Literatura żydowska od epoki biblijnej do haskali* (2.wyd. 2009), *Drukowana książka hebrajska a religia: vademecum bibliologiczne* (2012), *Dialog katolicko-judaistyczny w perspektywie dokumentów Stolicy Apostolskiej* (2016). Zainteresowania koncentruje na historii judaizmu, literaturze biblijnej i apokryficznej, początkach chrześcijaństwa, dialogu międzyreligijnym, kulturze książki żydowskiej oraz turymie religijnym (Bliski Wschód). Jego aktywność naukowa jest dokumentowana na stronie: <http://www.cyfronet.krakow.pl/~uwpilarc/> (tamże adresy do korespondencji).

Wilhelm Schwendemann – jest dziekanem, profesorem teologii i pedagogiki religii w Evangelische Fachhochschule we Freiburgu. Podstawowe tematy badawcze: Bóg dzieci, antysemityzm, interreligijność, antysemityzm i nacjonalizm jako tematy lekcji. Autor między innymi: *Leib und Seele bei Calvin. Die erkenntnistheoretische und anthropologische Funktion des platonischen Leib - Seele - Dualismus in Calvins Theologie*; *Gott der Kinder – Ein Forschungsprojekt zu Bildern und Gottesvorstellungen von Kindern*

Aleksandra Skowron – obroniła pracę doktorską w marcu 2017 roku na Wydziale Orientalistycznym Uniwersytetu Warszawskiego. W roku 2009 uzyskiwała tytuł magistra w zakresie stosunków międzykulturowych na Wydziale Orientalistycznym UW, a w 2008 roku otrzymała tytuł magistra w zakresie stosunków międzynarodowych na SGH. Zainteresowania Aleksandry Skowron skupiają się wokół dialogu międzyreligijnego i międzykulturowego, hermeneutyki międzyreligijnej i międzykulturowej, budowy modeli homeomorficznych dotyczących indywidualnych stanowisk religijnych z uwzględnieniem kontekstu kulturowego.

Tadeusz Sznajderski – ur. 1951, filozof, medioznawca, dziennikarz radiowy i prasowy. Zainteresowania koncentruje na filozofii Boga, antropologii, filozofii religii, współczesnej hermeneutyce. Autor analiz-ekspertyz dla Sejmu RP. Pracuje w Instytucie Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa Uniwersytetu Gdańskiego.

Konrad Szocik – doktor filozofii, Wydział Filozoficzny, Uniwersytet Jagielloński 2013, adiunkt w Zakładzie Filozofii i Kognitywistyki Wyższej Szkoły Informatyki i Zarządzania w Rzeszowie. Autor monografii *Ateizm filozoficzny* (Nomos 2014) i *Jana Pawła II idee filozoficzne* (Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2015), jak również artykułów publikowanych m. in. w „Zygon”, „Numen”, „Antonianum”, „The Heythrop Journal”, „Space Policy”, „Przegląd Religioznawczy”, „Filozofia nauki” i „Diametros”. Obecnie przygotowuje do druku monografię na temat kognitywnych i ewolucyjnych nauk o religii w wydawnictwie Springer. Zainteresowania naukowe dotyczą kognitywnych i ewolucyjnych nauk o religii, ewolucji kooperacji, ewolucji kulturowej, jak również kolonizacji Marsa.

Marek Szulakiewicz – profesor zwyczajny, filozof kultury, kierownik Katedry Teorii Kultury i Religii UMK w Toruniu. Ostatnio opublikował: *Czas i to, co ludzkie* (Toruń 2011, nominowana do Nagrody Feniks 2012 oraz do Nagrody im. Jana Długosza 2012), *O człowieku w czasach trudnych. Urywki filozoficzne*, Toruń 2012, *Poszukiwania metafizyczne* (Toruń 2014), *Filozofia na co dzień*, (Toruń 2015), *Naznaczeni tymczasowością* (Toruń 2017).

Władysława Szulakiewicz – historyk oświaty i wychowania, kierownik Katedry Historii Myśli Pedagogicznej Wydziału Nauk Pedagogicznych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, przewodnicząca Zespołu Historii Wychowania KNP (2003-2006 i od 2012), wiceprezes Towarzystwa Historii Edukacji (od 2008). Autorka m.in. takich publikacji jak: *Historia oświaty i wychowania w Polsce 1918–1939. Studium historiograficzne*, Toruń 2000; „*Rozprawy z Dziejów Oświaty*” (1958–2002). *Studium z historii czasopisma*, Toruń 2004; *Historia oświaty i wychowania w Polsce 1944–1956*, Kraków 2006; *Historia oświaty i wychowania w Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza*, Warszawa 2007; *Pedagogika Toruńska. Od katedry do wydziału* (współautorka), Toruń 2009; *Stanisław Lempicki – twórca łwowskiej szkoły historii wychowania*, Toruń 2012. Główne nurty badań: polska historiografia edukacyjna, historia myśli pedagogicznej, biografistyka pedagogiczna, metodologia badań historyczno-oświatowych.

Karol Toeplitz – emerytowany profesor Uniwersytetu Gdańskiego. Doktorat (i nie tylko) pisał u Mistrza, czyli Leszka Kołakowskiego: „Wiara i wybór moralny u S. Kierkegaarda” (1963). Przetłumaczył na język polski wszystkie podstawowe dzieła S. Kierkegaarda i swoimi publikacjami przybliżył Duńczyka polskiej humanistyce. Wraz z J. Iwaszkiewiczem przetłumaczył „Albo-albo”, a potem „zaraził” polską humanistykę nim. Łącz-

nie opublikował 15 książek, własnych i tłumaczonych. Recenzował dwa doktoraty h. c, w tym Patriarchy Konstantynopola. Był promotorem 6 doktoratów. Poza tekstami stricte filozoficznymi i teologicznymi (!) publikuje w ogólnopolskich czasopismach literackich teksty literackie. Wykłady i odczyty prowadził także za granicą (Dania, Holandia, RFN, Szwajcaria, Austria).

Wiesław Trzeciakowski – ur. 1950 r. w Bydgoszczy. Ukończył Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu (filologia polska). Poeta, prozaik, tłumacz i badacz niemieckiej poezji (m.in. twórczość Novalisa) i eseistyki artystycznej, krytyk literacki (literatura polska i niemiecka XIX i XX wieku). Zajmuje się także naukowo problematyką historyczną (dot. stosunków polsko-niemieckich i historii Bydgoszczy). Autor i współautor 30 książek, autor kilkuset publikacji prasowych (eseje, przekłady, wiersze, opowiadania, artykuły naukowe z historii, literatury i filozofii, recenzje) w znanych czasopismach polskich: *Topos* (Sopot), *Odra* (Wrocław), *Dekada Literacka* (Kraków), *Teksty Drugie* (IBL PAN Warszawa), *Przegląd Artystyczno-Literacki* (Toruń), *Kwartalnik Artystyczny* (Bydgoszcz). W 2012 roku (XII edycja) W. Trzeciakowski otrzymał nagrodę Marszałka Województwa Kujawsko-Pomorskiego w Toruniu za książkę *Śmierć w Bydgoszczy 1939-1945* (1 wyd., 2011 r., 2 wydanie poszerz. 2012, 3 wydanie poszerz. 2013).

S. Anna Walulik CSFN – dr hab., prof. nadz. Akademii Ignatianum w Krakowie, jest kierownikiem Katedry Andragogiki i Aksjologii Pedagogicznej w Instytucie Nauk o Wychowaniu. W poszukiwaniach naukowych zajmuje się analizą i interpretacją czynników kształtujących doświadczenie dorosłości. Bada związki pomiędzy edukacją religijną dorosłych i realizacją zadań życiowych. Najważniejsze publikacje: *Moderacyjne i synergiczne kształtowanie dorosłości* (2011), *Edukacyjne wspomaganie dorosłych w refleksji nad życiem* (2012), *Między ignorancją a eksperckością* (2016).

Ks. Mirosław Stanisław Wierzbicki – salezjanin, prof. dr, Absolwent Wydziału Teologicznego i Wydziału Nauk o Wychowaniu Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego w Rzymie; doktorat na Wydziale Nauk Pedagogicznych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Od 1 września 2016 r. profesor nadzwyczajny w Katedrze Pedagogiki Religii w Zakładzie Katechetyki na Wydziale Nauk o Wychowaniu Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego w Rzymie. Członek: Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego w Warszawie, Włoskiego Stowarzyszenia Katechetów (AICa), Forum Europejskiego Nauczania Religii (EuFres), Polskiego Towarzystwa Religioznawczego, Towarzystwa Historii Edukacji. Członek komitetu naukowego czasopisma „Orientamenti Pedagogici” oraz Rady Redakcji czasopism: „Salesianum”, „Rivista di Pedagogia Religiosa”

i „Catechetica ed Educazione”. Zainteresowania badawcze koncentruje wokół szkolnictwa katolickiego, formacji nauczycieli, dydaktyki i metodologii nauczania religii oraz pedagogiki salezjańskiej. Autor wielu artykułów naukowych oraz monografii na temat nauczyciela i szkolnictwa salezjańskiego (*Nauczyciel w szkole salezjańskiej*, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa 2011; *Szkoły salezjańskie w Toruniu. Historia, edukacja i formacja religijna*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2015).

Agnieszka Zduniak – doktor, socjolog i tłumacz, adiunkt Katedry Socjologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Obszar zainteresowań badawczych: socjologia religii i duchowości, socjologia kultury, komunikacja społeczna. Interesuje się nowoczesnymi formami uspołecznienia oraz nowymi formami zachowań zbiorowych, w szczególności procesem eventyzacji współczesnej kultury.

