

Leszek Łysień
Instytut Teologiczny, Bielsko-Biała

Meandry myślenia religijnego

„Człowiek wyraźnie stworzony jest do myślenia, to cała jego godność; cała zaś jego zasługa i cały obowiązek to myśleć, jak się należy. Owóż porządek myśli jest ten, aby zacząć od siebie i od swego Stwórcy, i swego celu. Cała godność człowieka jest w myśli. Silmy się tedy dobrze myśleć: oto zasada moralna”.

B. Pascal, *Myśli*

Zapytać należy dla porządku (czyniąc zadość postulatowi Pascala: *silmy się tedy dobrze myśleć*), czy wyrażenie „myślenie religijne” nie jest aby oksymoronem (wielu myślicieli zwracało już na to uwagę!). Jeśli myślenie, to nie religia (wszak ona z myśleniem – czyli swobodą zapytywania, kwestionowania, poddawania pod wątpliwość, pełnym wyczulenia krytycyzmem, niewiele ma wspólnego), a jak religia, to nie myślenie (religia przecież to swoisty „przymus” akceptowania bezkrytycznego twierdzeń, które mają nas tak „oszlifować”, byśmy mogli zyskać przychylność Mocy Boskiej, przez różne religie na różny sposób ślącej przesłanie, kierowane ku człowiekowi).

Kto tak do sprawy podchodzi, wyraźnie daje do zrozumienia, że nie ma pojęcia, czym jest myślenie, czym wymiar religijny człowieka, świadcząc tym samym o bezmyślności, czyli pozostawaniu we władzy powierzchow-

nych schematów, bezkrytycznych stereotypów. W pierwiastku religijnym tkwi swoisty logos, zaś w myśleniu godnym tego miana jest obecny swoisty „patos” religijny (wichrzyielski poryw). Sięgnijmy po znany esej filozoficzny Heideggera zatytułowany *Co zwie się myśleniem?* Myśliciel konstatuje: „Najbardziej poważne w naszym niepewnym czasie jest to, że jeszcze nie myślimy”¹. Myślenie przeciwstawia banalności i powierzchowności, a cóż jest bardziej banalne, niż traktowanie siebie na miarę B(b)oga, niż wynoszenie siebie do rangi A(a)absolutu. Na czym też myśleniu religijnemu zależy bardziej, niż na tym, aby człowiek był bardziej ludzki, by wiedział, że jest człowiekiem? Myślenie dokonuje się w czuwaniu i uważności (czy trzeba przypominać, ile razy w Ewangelii pojawia się wezwanie do czuwania?). Pisze dalej Heidegger: „Uważność, głębia serca jest skupieniem wszystkiego tego, co nas obchodzi, co nas dotyczy, na czym nam zależy, nam, o ile jesteśmy ludźmi”². Wreszcie podkreśla myśliciel z Fryburga: „Tego, co religijne, nigdy nie niszczy logika, lecz tylko wymykanie się Boga”³. Myśleniem religijnym rządzi wymiar głębi głębszy niż sama wydajność reguł myślenia potocznego, pragmatycznego, naukowego, które mogą myślenie religijne fałszować. Stąd myślenie religijne winno ten wymiar odsłaniać, mówiąc po heideggerowsku, sprzyjać mu, pozwolić mu wybrzmieć. Warto wmyślić się w tekst, który wyszedł spod pióra A. J. Heschela, znakomitego myśliciela religijnego:

Religijne myślenie, wierzenie, odczuwanie należą do najbardziej zwodniczych przejawów ludzkiej natury. Często zakładamy, iż wierzymy w Boga, lecz w rzeczywistości może to być symbol osobistych korzyści, na których się opieramy. Możemy również założyć, iż to Bóg przyciąga nas ku sobie, ale w istocie może to być siła wpływająca ze świata, która jest przedmiotem naszej adoracji. Możemy założyć, iż to, czego pragniemy jest Bogiem, ale nasze pragnienie może być jedynie naszym ego. Stąd badanie naszej religijnej egzystencji jest zadaniem, które należy podejmować nieustannie⁴.

Myśleniu religijnemu zagraża nieustannie logika, którą przenikliwie odsłonił L. Feuerbach: logos o Bogu (teoria Boga) jest ukrytym logosem o człowieku (teorią człowieka): jednym słowem b(B)oga myślimy przeważnie na miarę człowieka, człowieka zaś na (domniemaną) miarę b(B)oga.

Wszak wymiar religijny należy do samego rdzenia bycia człowiekiem (to przecież wymiar, z głębi którego tryska pełne zaniepokojen pytanie

¹ M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, przeł. J. Mizera, Warszawa–Wrocław 2000, s. 13.

² Tamże, s. 167.

³ Tamże, s. 16.

⁴ A. J. Heschel, *Bóg szukający człowieka, Podstawy filozofii judaizmu*, przeł. A. Gorzkowski, Kraków 2007, s. 16.

o rzeczywistość samą, zaś pytanie to jest pochodną wcześniejszego pytania, postawionego nam przez To, co Niewysłowione). Brak słów, ich niemoc, pragnących nazwać, wysłowić nasze bycie, tkwienie w rzeczywistości, przy równoczesnym doświadczeniu ich niezbędności, jest przejawem wymiaru religijnego człowieka (z *głębokości wołam do Ciebie, Panie* – głosem pełnym niepokoju krzyczy psalmista – a to znaczy: z otchłanności krzyku, który szuka słów). Słowa, pragnące oddać to, co myśli myślenie religijne, nieustannie dotykają granicy wysłowienia, okazują się bezsilne, wreszcie nieprzydatne. L. Wittgenstein kończy *Tractatus logico-philosophicus* nader niejasnym przecież przesłaniem: „O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć”⁵. Wszak milczenie nie oznacza klęski mowy, skazania na banicję z obszaru sensowności tego, co milczeniem ogarnięte, jest raczej skupieniem myśli w obliczu tajemnicy. Pisał Abraham J. Heschel: „Początkiem wiary nie jest wrażliwość na tajemnicę życia czy poczucie bojaźni, zadziwienia lub lęku. Podstawę religii stanowi pytanie, co czynić z wrażliwością na tajemnicę życia, co czynić z bojaźnią, zadziwieniem czy też lękiem. Religia, kres osamotnienia, zaczyna się wraz ze świadomością, że to my o coś jesteśmy pytani”⁶. A dalej dodaje: „Zadziwienie jest stanem bycia zapytany”. W świetle tego tekstu (który wyszedł spod pióra niebanalnego myśliciela) człowiek jawi się jako istota zagadnięta, zapytana (przywołajmy z księgi *Genezis* postawione przez Boga Adamowi pytanie: *Gdzie jesteś, Adamie?*) – stąd dar mowy, a zarazem doświadczenie jej niemocy można odczytać jako próbę dawania odpowiedzi na owo pra – zapytanie. Zatem myślenie religijne żyje w słowie – *Logosie* (termin ten opalizujący bogactwem znaczeń wyraża zarówno słowo, rozum, sens itp.), a zarazem zdolności do milczenia – bowiem milczenie jest możliwe tylko tam, gdzie rozbrzmiewa mowa, która sięga swego kresu, niemożności wysłowienia. Znowu zanotuje Heschel: „Przez to, co niewysłowione, rozumiemy taki aspekt rzeczywistości, który w swej prawdziwej naturze leży poza granicami naszego pojmowania, a sam umysł przyznaje, że jest on poza jego zasięgiem”⁷. Dotykamy zatem sfery, która jest nieprzekładalna na myślenie i mówienie dostosowane do tego świata, sfery inności, radykalnie innej niż wszystko, co możliwe do identyfikacji w obszarze możliwego poznania. Do sfery tej doprowadziło nas myślenie religijne. Ona sama, poza granicami poznania, rzutuje na rzeczywistość możliwego poznania, dostarczając właściwej miary mierzącej tę rzeczywistość. Odsłania się zaś, równocześnie skrywając, w myśleniu religijnym właśnie. Pytamy zatem, czym jest samo myślenie religijne? Zaznacza Tisch-

⁵ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, s. 83.

⁶ A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam*, przeł. K. Wojtkowska-Lipska, Kraków 2001, s. 62.

⁷ A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, dz. cyt., s. 133.

ner: „Należy dobitnie podkreślić: myślenie religijne jest – jest wcześniej niż teorie tego myślenia. Trzeba dążyć do tego, by oddać mu sprawiedliwość. Pierwszym aktem sprawiedliwości wobec niego jest wierny opis”⁸.

Położenie człowieka

Źródłowa sytuacja człowieka jest sytuacją radykalnej, nieusuwalnej niepewności, której zresztą usiłuje on na różne sposoby zapobiegać, przed którą na wszelkie sposoby się broni (poprzez mozolne wznoszenie pewności naukowej, technicznej, pragmatycznej, quasi-religijnej również). Owe próby jawią się wszakże jako przystrajanie się człowieka kolejnymi maskami, co przyczynia się do poszerzania obszaru ułudy, gry, zakłamania. Znakomicie całą sytuację człowieka oddaje ów znany tekst Pascala:

Żeglujemy po szerokim przestworzu, wciąż niepewni i chwiejni, popychani od jednego do drugiego krańca. Czegokolwiek chcielibyście się ucześcić, wraz chwycie się to i oddala; a jeśli podążamy za tym, wymyka się, wyslizguje się i wiekuiście ulata. Jest to stan naturalny, najbardziej wszelako przeciwny naszym skłonnościom; pałamy żądzą znalezienia oparcia i ostatecznej podstawy, aby zbudować na niej wieżę wznoszącą się w nieskończoność; ale cały fundament trzaska i ziemia rozwiera się otchłaniają. Nie szukajmy tedy pewności i stałości⁹.

Niepewność, o której tutaj mowa, a z której myślenie religijne wyrasta, nie jest stanem patologicznym, nie jest niepewnością neurotyczną, paraliżującą, stanowiącą obiekt zainteresowań psychopatologii (nie jest zatem owym strachem, z którego, jak chcieli niektórzy teoretycy religii, wyłaniają się bogowie). Tak pojmowana niepewność może rodzić co najwyżej różne postacie nerwicy natręctw, stymulować psychotyczne poszukiwanie iluzorycznych punktów oparcia, tak charakterystyczne dla różnych postaw religijności niedojrzałej i cierpiętniczej, wypełnionej chorobliwymi lękami. Zygmunt Freud mówił o religii jako ucieczce w niedojrzałość, czas dzieciństwa, kiedy to człowiek bezbronny wobec rzeczywistości oddaje się pod opiekę wszechmocnego Ojca. Religia w tej perspektywie okazuje się być złudzeniem, a myślenie religijne mnożeniem iluzji.

Jest to, przeciwnie, niepewność twórcza, niepokojąca, dzięki której jesteśmy chronieni przed podnoszeniem do rangi Absolutu tego, co jest względne, przejściowe, tymczasowe. Niepewność owa inspiruje proces relatywizacji wszystkiego, co jawi się jako obszar możliwego poznania, wszyst-

⁸ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2000, s. 339.

⁹ B. Pascal, *Myśli*, przeł. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1983, s. 52.

kich ludzkich urządzeń, instytucji, łącznie z najczciodszyim choćby dziedzictwem tradycji, sięgającym otchłannej przeszłości. Tomasz Halik, czeski myśliciel i duszpasterz, wskazuje na Chrystusa, jako wielkiego „relatywizatora”. W rozmowie z Piłatem relatywizuje On władzę polityczną, w sporze z faryzeuszami poddaje procesowi relatywizacji tradycje religijne i przepisy moralne. Niepewność owa pozwala zatem równocześnie na właściwe mierzenie rzeczywistości i stosowną wagę, jaką winno się do niej przykładać. Owa niepokojąca niepewność jest owocem myślenia, które jest przeciwieństwem powierzchownego i banalnego bycia w świecie. Z takiej niepewności, jako swoistego bólu, cierpienia, rodzi się myślenie jako szukanie prawdy. Mamy do czynienia ze swoistym kołem hermeneutycznym. Myślenie stwarza niepewność, niepewność prowokuje myślenie. Pisze Józef Tischner: „Myśleć znaczy pokonywać radykalną niepewność. Znaczy również: raz po raz przypominać o niebezpieczeństwie ułudy, a zatem budzić niepewność”¹⁰. Myślenie godne tego miana, pokonując jedną niepewność, wtrąca w inną, stanowiąc nieprzerwany ruch, poddany procesowi wewnętrznej dynamiki, świadczącej o żywości myślenia. Myślenie wytrąca nas ze stanu zadowolenia, to znaczy zmysłowego pogrążenia się w tym, co dane i tam szukania zaspokożenia. Emmanuel Levinas na określenie tej sytuacji proponuje termin „rozkoszowanie się”. Jest ono możliwe dzięki świadomości nierefleksyjnej i naiwnej, która stanowi rodzaj myśli odrętwiałej: „[...] ale z tego odrętwienia w żaden sposób nie można myśli wyprowadzić. To właśnie jest samo życie – w sensie, w jakim używamy tego zwrotu, gdy rozkoszujemy się życiem. Cieszymy się światem, zanim o nim myślimy: oddechamy, chodzimy, widzimy, spacerujemy itd...”¹¹. Sytuacja taka musiała by się skończyć pogrążeniem i rozmyciem się człowieka w żywiołach świata. Unicestwieniu uległaby otwarta przestrzeń możliwości, widzenia inaczej, swoistej lekkości w postrzeganiu świata. Znowu zaznacza celnie Tischner: „Kto myśli, ten widzi, że wszystko może być inne. Myślenie jest odsłanianiem możliwości [...]. Myślenie poszerza przestrzeń wolności i otwiera horyzonty nadziei”¹².

Takie myślenie nazwalibyśmy myśleniem religijnym. Świat w jego świetle nie jawi się w sposób jednoznaczny i oczywisty. Okazuje się naznaczony kaskadą szyfrów, które stanowią wyzwanie dla myślenia. Z jednej strony odsłania się jako rzeczywistość samoistna, tzn. poddana własnym prawom i zorganizowana przez swój własny logos. W tej mierze odsyła do siebie samego i nigdzie indziej. Przenikliwie widzi całą rzecz Simone Weil – świat

¹⁰ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 466.

¹¹ E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 157.

¹² J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 467.

poddany jest nieugiętej, zimnej konieczności, ale jest coś, co pozwala w ramach tej konieczności rozpoznać jego pochodzenie skądinąd: piękno mianowicie jako swoisty szyfr Transcendencji, mówiąc słowami Karla Jaspersa. Zaś Levinas daje nam wskazówki następujące:

»Tu nie ma prawdziwego życia«. Ale jesteśmy w świecie. To tłumaczy powstanie i utrzymywanie się metafizyki. Metafizyka zwraca się ku »gdzie indziej«, ku »inaczej«, ku »innemu«. W najogólniejszej postaci, jaką przybrała w historii myśli, jest ruchem wychodzącym od znanego nam świata – nawet jeśli na jego skraju albo w nim skrywają się ziemie jeszcze nie znane – od »u siebie«, które zamieszkujemy, w stronę obcego poza – sobą, w stronę jakiegoś »tam«¹³.

A jednak jakieś życie jest, jesteśmy – w – świecie, tkwimy w jego strukturach, dopasowani, wygodnie rozparci na fotelu świata. Jednakże na owym życiu kładzie się jakiś cień, jakaś nieprawda, jakaś dwuznaczność. Prawdę i nieprawdę tego życia trzeba przeniknąć. Na scenę wkracza myślenie religijne. Myśliciel żydowski wprowadza termin „pragnienie metafizyczne”. To ono, kiedy dochodzi do głosu, odsłania zamknięty świat tożsamego ze sobą podmiotu, dopasowanego szczelnie, za sprawą potrzeb, do owej wyczerpującej się w sobie rzeczywistości jako patologię, chociaż z wpisana w nią mocną pokusą koherentnego domknięcia. Można żyć w świecie potrzeb, w którym ludzkie apetyty na świat zostają natychmiast zaspokojone proporcjonalną do potrzeby daniną z jego strony. A jednak tak nie jest, wszak odzywa się pragnienie, które „jest nieszczęściem szczęśliwego, potrzebą luksusową”¹⁴. Levinas próbuje opisać logikę tego pragnienia:

Pragnienie metafizyczne zmierza *do czegoś całkiem innego, do absolutnie innego*. [...] Pragnienie metafizyczne nie szuka powrotu, bo jest pragnieniem krainy, w której wcale się nie urodziłeś. Kraju całkowicie obcego, który nigdy nie był naszą ojczyzną i do którego nigdy nie zawędrujemy. Pragnienie metafizyczne nie opiera się na żadnym uprzednim powinowactwie. Jest pragnieniem, którego nie sposób zaspokoić. [...] Pragnienie metafizyczne otwiera sam wymiar wysokości. Fakt, że wysokość ta nie jest już niebem, ale Niewidzialnym, stanowi właśnie o jej wyniesieniu i godności. Umrzeć dla niewidzialnego – oto metafizyka¹⁵.

Przemózny jest poryw pragnienia metafizycznego. Otwiera na samo Niewidzialne. Wiemy jednak również: nie ma ucieczki od świata przepojo-

¹³ E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 18.

¹⁴ Tamże, s. 57.

¹⁵ Tamże, s. 18, 19, 20.

nego logiką potrzeb. Wszak rozwiązaniem nie jest bezgraniczne wiązanie się z tym światem. Tischner wyraźnie podkreśli, iż myślenie religijne stoi tutaj w opozycji do teryzmu, czyli absolutyzacji ziemi (podniesienia ziemi do rangi ostatecznej). Pisze: „Teryzm wiąże całą nadzieję człowieka z do-czesnością i domaga się od niego zgody na scenę jako jego ostateczność. Jest ślepy na przygodność, metaforyczność, względny charakter sceny”¹⁶. W świetle myślenia religijnego świat mieni się wielością znaczeń, traci charakter rzeczywistości absolutnej. Jest i nie jest zarazem. Trzeba szczególnie wyczulonego spojrzenia, aby nie pomylić prawdy o ziemi z ziemią prawdziwą. Znakomicie ową dialektykę myślenia religijnego skierowanego ku ziemi oddaje pastor protestancki, Dietrich Bonhoeffer:

Ziemia wiąże więc chrześcijanina i wtedy, gdy chce iść do Boga. Musi on poznać lęk przed prawami świata, doświadczyć osobiście ich paradoksalności, tego, że wybierać nam trzeba między złem a złem, i że Bóg również poprzez zło prowadzi człowieka do siebie. Musi doznać na samym sobie sprzeczności między tym, co chciałby robić, a tym, co robić musi, i poprzez tę troskę dojrzewać, a to znaczy nie puszczać i wtedy ręki Boga, mówiąc »bądź wola Twoja«. Jedyne poprzez ciemne głębie ziemi, poprzez burze sumienia, dotrzeć można do perspektyw wieczności. Stary, wiele dający do myślenia mit o Anteuszu mówi o olbrzymie, najsilniejszym na świecie. Nikt nie mógł go pokonać, póki w jednej z walk przeciwnik nie podniósł go do góry. Wówczas olbrzym stracił swą siłę, bo czerpał ją z kontaktu z ziemią. Człowiek, który chciałby ziemię opuścić, chciałby uciec od trosk bieżącej chwili, traci siłę, którą czerpie z odwiecznych, tajemniczych mocy. Ziemia jest naszą matką, tak jak Bóg jest naszym Ojcem, Matka zaś kładzie w ramiona Ojca tylko tego, kto jest jej wierny. Taka jest chrześcijańska pieśń nad pieśniami o ziemi i jej niedoli”¹⁷.

Jesteśmy w świecie, ale nie z tego świata. Owo „w świecie” obli-guje nas do wierności ziemi, wierności miejscu, które wyrasta z wzajemności dziejącej się pomiędzy ludźmi. Wierność ziemi nie może się jednak przerodzić w opętanie ziemią, w zapomnienie o napięciu panującym między ziemią a Niewidzialnym.

Tajemnica żywo-tem myślenia religijnego

Niesiemy w sobie dziedzictwo myślenia pozytywistycznego (nade wszystko w jego dziewiętnastowiecznej wersji). Pozytywizm oznacza kult

¹⁶ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 353.

¹⁷ D. Bonhoeffer, *Zagadnienia etyki*, cyt. za: A. Morawska, *Chrześcijanin w Trzeciej Rzeszy*, Warszawa 1970, s. 45–46.

tego, co dane. Istnieje tylko to, co zjawiskowe, co stanowi przedmiot poznania zmysłowego. Nie istnieje zatem żadna głębia rzeczywistości, która mogłaby wymknąć się procedurom poznawczym człowieka. Świat staje się obiektem eksploatacji, poznawczych manipulacji podmiotu ludzkiego, które zmierzają do poddania go ludzkiej władzy. Żaden skrawek rzeczywistości nie może się wymknąć zawłaszczeniu go przez człowieka. Również człowiek staje się obiektem wyzwolonej spod kontroli, zdehumanizowanej nauki, sprowadzonej do techniki. Technikę rozumiemy tutaj podobnie, jak pojmował ją Gabriel Marcel, w jednym z esejów tak objaśniając jej istotę:

Przez technikę będę ogólnie określać każdą dyscyplinę zmierzającą do zapewnienia człowiekowi opanowania określonego przedmiotu; jest więc oczywiste, że każda technika może być uważana za manipulację, za środek do gromadzenia, do urabiania pewnej materii, która może być zresztą czysto pojęciowa (technika historii lub psychologii)¹⁸.

Dla mentalności pozytywistycznej, która jest przeniknięta myśleniem technicznym, nie istnieje wymiar tajemnicy. To, co się za nią w sensie umownym uważa, to obszar jeszcze nie poznanego, lecz w perspektywie bliższej lub dalszej przyszłości możliwego do poznawczego uchwycenia i opanowania. Dlatego też pozytywizm konsekwentnie i uparcie redukuje wymiar tajemnicy do sfery problemu, dewastując i zubażając rzeczywistość. Tajemnicy wszakże nie można sprowadzić do tego, co „jeszcze nie poznane”. Wraz z przecuciem istnienia tajemnicy współistnieje przeświadczenie o niemożności poznawczego wyczerpania rzeczywistości (to znaczy niedocieczonego jej niedomknięcia i „przelewania” się w nieskończoność). Niemożliwe jest zamknięcie rzeczywistości w wygodną i zadowalającą figurę „całości”, chyba za cenę swoistego racjonalistycznego gwałtu. Z owej semantyki tajemnicy zdaje sprawę wypowiedź Alberta Einsteina:

Tajemnica stanowi owo zasadnicze odczucie, które towarzyszy prawdziwej sztuce i wiedzy od samego jej zarania. Kto nie zna tego uczucia i nie umie się już dziwić, kto nie potrafi już zdobyć się na zdumienie, tego muszę uznać za martwego, ponieważ oko jego zgasło [...]. Świadomość istnienia czegoś dla nas niedocieczonego, owego objawienia najgłębszej mądrości i olśniewającego piękna, dostępnego dla naszego umysłu jedynie w swym najpierwotniejszym kształcie [...], stanowi o prawdziwej religijności; w tym i tylko w tym znaczeniu należę do ludzi głęboko religijnych.

Właściwym klimatem myślenia religijnego jest świadomość tajemnicy zewsząd wdzierającej się w ciasne obszary świata zarysowane przez men-

¹⁸ G. Marcel, *Być i mieć*, przeł. P. Lubicz, Warszawa 1986, s. 159.

talność pozytywistyczną (szalenie niebezpieczną, jeśli chodzi o adekwatne rozumienie człowieka). Genialny fizyk zdaje się podążać tym tropem. Dodaje: „Życie wydawałoby mi się puste [...], gdyby nie pociąg do tego, co jest wiekiście nieosiągalne w dziedzinie sztuki i dociekań naukowych¹⁹.”

Tajemnica oznacza zatem nie tylko to, że żadne poznanie nie może jej pojęciowo wyczerpać, ale wpisane jest w nią coś, co trwale wymyka się poznaniu, a co może kryje najgłębszy sens ludzkiej rzeczywistości. W świecie problemów natomiast najważniejsza jest skuteczna technika ich rozwiązywania. Nie istnieje rzeczywistość, która nie mogłaby stać się obiektem ludzkiej mocy manipulacyjnych. W tej perspektywie sam człowiek zaczyna rozumieć siebie jako istotę wszechmocną, zdolną do rozwiązania każdego zagadnienia, przed jakim zostanie postawiony. Zaś człowiek odarty z tajemnicy przeistacza się w skomplikowaną maszynę, przypadkową pulę genów, z przypadkowo dobranymi gromadami molekuł, przystosowujących się na chybił trafił do otoczenia, których regulowanie, poprawianie leży w ludzkiej mocy. Opis przerażających konsekwencji zaniku poczucia tajemnicy znajdujemy na kartach antyutopijnej powieści Aldousa Huxleya *Nowy wspaniały świat*:

Ludzie są szczęśliwi; otrzymują wszystko, czego zapragną, a nigdy nie pragną czegoś, czego nie mogą otrzymać. Są zamożni, bezpieczni, zawsze zdrowi; nie boją się śmierci, żyją w stanie błogiej niewiedzy o namiętnościach i starości [...].

Z tego opisu wyłania się odczłowieczony, zubożony świat. Nieobecne jest to, co najbardziej ludzkie: ból, namiętność, niepokój, niepewność. Jest tylko mechaniczna szczęśliwość, automatyzm jałowej wegetacji. Pisz dalej autor:

Zaś zadowolenie nie ma w sobie tej aureoli, jaka zdobi szlachetną walkę z nieszczęściem, nie ma malowniczości cechującej walkę z pokusą lub upadek z powodu namiętności lub zwątpienia. Szczęśliwość nigdy nie bywa wzniosła [...]. Boga nie da się pogodzić z maszynami, nauką, medycyną i powszechną szczęśliwością. Trzeba wybierać. Nasza cywilizacja wybrała maszynę, medycynę i szczęśliwość²⁰.

Szkicowo wspomnieliśmy już, iż tajemnicy nie wolno rozumieć jako użytecznej fikcji, czy też sposobu na zapychanie luk niewiedzy ludzkiej. Pojmowana w taki sposób tajemnica byłaby swoistym panaceum na różnego rodzaju niedoskonałości, czy tymczasowe usterki poznawczego aparatu

¹⁹ Cyt. za: T. Żychiewicz, *Pocztą Ojca Malachiasza*, Kraków 1971, s. 291.

²⁰ A. Huxley, *Nowy, wspaniały świat*, przeł. B. Baran, Kraków 1988, s. 229, 243.

człowieka. Całą sferę rzeczywistości jeszcze niepoznaną, niespetyfikowaną przez techniczne zabiegi nauk szczegółowych, można byłoby tymczasowo sprowadzić do nieokreślonej, mglistej tajemnicy. Tajemnicę rozumieć należy jako niezbywalny, nieusuwalny wymiar rzeczywistości, który jest warunkiem możliwości pełnego, adekwatnego wglądu w sferę istniejącego. Bez tego wymiaru byt jawi się jako karykatura istnienia, zaś każda próba jego poznania kończy się swoistą deformacją. Wgląd w rzeczywistość, kontemplacja czyli *theoria*, rozumiana źródłowo, ukazywałaby byt taki, jaki jest, a nie taki, jaki jawi się w perspektywie zubożonych, skierowanych na podbój i zawładnięcie ludzkich potrzeb. Tajemnica eksploduje sensem i głębią rzeczywistości. Rodzi podziw, ale i bojaźń (nie mylić z paraliżującym, psychotycznym strachem) wobec istnienia. Bojaźń zaś, jak zauważa przywołany już Heschel, pozwala nam dostrzec w świecie przejawy boskości, odczuć w rzeczach małych początek nieskończonego znaczenia²¹. Zatem tajemnica jest czarem świata i właśnie dlatego świat w jej perspektywie jest otwarty, nigdy bez reszty niemożliwy do wyjaśnienia, nie jest korelatem potrzeb, prześwieca przezeń nieskończoność. Takie jest przesłanie tajemnicy.

Myślenie religijne a teologia(e)

Zagadnienie tak sformułowane powyżej jest niezmiernie delikatnej wagi. Czyż myśleć o Bogu (zatem myśleć teo–logicznie) nie znaczy myśleć religijnie? Czy ten, kto przez wszystkie przypadki odmienia słowo „Bóg”, „religia”, nie myśli religijnie? Kto konstruuje teorię religii (religio–logię), teorię Boga (teo–logię), nie myśli religijnie? Punktem wyjścia (z konieczności niezwykle skondensowanych refleksji dotyczących tego zagadnienia) uczynimy dwa teksty. Pierwszy jest autorstwa Tischnera. W eseju *Myślenie religijne* pisał:

Nie należy identyfikować myślenia religijnego z takim czy innym systemem teologii. Myślenie religijne jest jedno, a teologii może być wiele [...]. Trzeba nadto podkreślić: teologia jest możliwa dlatego, że istnieje myślenie religijne, a nie na odwrót. Nie ona rodzi myślenie religijne, lecz myślenie religijne rodziło i rodzi teologię²².

Teoria Boga, religii jest zazwyczaj uwikłana w całość oglądu świata, w różnego rodzaju koncepcje polityczne, społeczne, ekonomiczne. Wspomnijmy przykładowo klasyczną pracę Maxa Webera zatytułowaną *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*. Warto w tym miejscu choćby szkieco

²¹ Por. A. J. Heschel, *Bóg szukający człowieka*, dz. cyt., s. 97.

²² J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 356.

wskazać zamysł protestanckiej teologii liberalnej. Wiemy, iż rewolucja protestancka rodziła się źródłowo jako radykalny protest wobec wikłania Boga w struktury ziemskich interesów (ekonomicznych, społecznych, religijnych również). Podkreślała radykalną transcendencję Boga, która pozwalała również człowiekowi relatywizować wszelką rzeczywistość swojego życia. Tymczasem stosunkowo niedługo (trzy wieki później) pojawia się myśl teologii liberalnej (apoteoza bezkrytyczna nowoczesnego mieszczańskiego życia, zaś Bóg wyczerpuje się w ludzkiej aktywności kulturalnej, zatem ona sama zostaje podniesiona do rangi boskiej). Trzeba było kolejnego radykalnego protestu, w postaci teologii dialektycznej Karla Bartha, aby myśleniu religijnemu przywrócić rdzenny i ożywczy wigor. Mark Lilla tak przedstawia tę kwestię:

Pokolenie ukształtowane w znacznej mierze przez lekturę *Listu do Rzymian* K. Bartha nie szukało kompromisu z kulturą, tak wychwalaną przez jego liberalnych nauczycieli, która popełniła samobójstwo podczas wielkiej wojny (I wojny światowej – przyp. L.L.). Chcieli stanąć przed obliczem nieznanego Boga »całkowicie innego«, *deus absconditus*. Chcieli życia w paradoksie, chcieli poczuć eschatologiczne napięcie nieusuwalnie zawarte w stworzeniu²³.

Teologie nazbyt uwikłane w struktury myślenia swojego czasu, o potencjale wyczerpującym się w perspektywie horyzontalnej, zdolne były nawet w Hitlerze postrzegać postać nowego Mesjasza (*casus* Niemieckich Chrześcijan).

Drugi tekst pochodzi z książki *Bóg szukający człowieka* Heschela. Pisze żydowski myśliciel:

Religijnemu myśleniu nieustannie zagraża uznanie prymatu pojęć i dogmatów oraz utrata bezpośredniości odczuć, zapomnienie o tym, iż to, co wiemy, służy jedynie przypomnieniu o Bogu, że dogmat jest znakiem jego woli, jakimś tylko najdrobniejszym wyrażaniem niewyraźnego. Pojęcia i słowa nie mogą służyć jako parawan; musimy widzieć w nich okna²⁴.

Tekst ostrzega nade wszystko przed idolatrią pojęć, tzn. podniesieniem myślenia pojęciowego do rangi ostatecznej. Wówczas rzeczywistość sama zostaje sprowadzona do pojęcia rzeczywistości, czyli takiego kształtu, jaki nadaje jej myśl. Według Levinasa racjonalizm europejski jest ekspansywny, zachłanny, a zatem z natury swojej totalitarny, ponieważ operuje nieustannie wizją całości, która od metafizyki prowadzi do powstania i uspra-

²³ M. Lilla, *Bezsilny Bóg. Religia, polityka i nowoczesny Zachód*, przeł. J. Miklos, Warszawa 2009, s. 292–293.

²⁴ A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka*, dz. cyt., s. 148.

wiedliwiania totalitarnych obozów zagłady. Totalizm to przekonanie, że rzeczywistość jest sama w sobie całkowicie zrozumiała, ponieważ jest posłuszna naszemu intelektowi, a jest posłuszna, ponieważ jest immanentna świadomości. Stąd tak łatwo poddaje się obróbce pojęciowej. Pojęcie staje się wobec rzeczywistości wyzierającej spoza niego, istniejącej niezależnie od niego, całkowicie nieprzejrzyste. Staje się składową systemu dogmatycznego, który rości sobie pretensje do adekwatnego i jedynie słusznego objęcia i wyjaśnienia wszystkiego, łącznie z Bogiem. W takiej sytuacji mamy do czynienia z różnymi arbitralnymi projektami religii, Boga (religia racjonalna, naturalna, teologia scholastyczna, Bóg jako nieruchomy poruszyciel, *causa sui, ens a se* itd.) Wówczas jedynie wiara inspirowana myśleniem religijnym jako „źródłowa afirmacja” przywraca człowieka rzeczywistości. Wiara jest przede wszystkim powierzeniem się życiu, przyłgnięciem do życia, jest fundamentalnym zaufaniem, pra-zaufaniem. Wiara odnosi się do samej rzeczywistości, a nie do konstrukcji intelektualnych. Wiara w Boga nie jest wiarą w pojęcie Boga, ale w Niego samego.

Przypatrzmy się jeszcze projektowi religii obywatelskiej, który wyszedł spod pióra myśliciela wielce wpływowego, jeśli chodzi o myśl polityczną, społeczną czy religijną. Myśliciel ów to Jean Jacques Rousseau. Ostatni rozdział znanego dzieła *O umowie społecznej* nosi tytuł *O religii państwowej*. Myśliciel z Genewy wskazuje dwa rodzaje religii: religię człowieka i religię obywatela. Píše:

Pierwsza, bez świątyń, bez ołtarzy, bez obrzędów, ograniczona do czysto wewnętrznego wyznawania najwyższego Boga oraz do wieczystych obowiązków moralności, jest czystą i prostą religią Ewangelii, prawdziwym teizmem oraz tym, co można nazwać boskim prawem naturalnym. Druga, zamknięta w obrębie jednego tylko kraju, daje mu bogów, własnych jego i opiekuńczych patronów: ma swoje dogmaty, obrzędy, kult zewnętrzny przez prawa przepisane; prócz jednego wyznającego ją narodu wszystko jest w jej oczach niewierne, obce, barbarzyńskie; rozciąga ona obowiązki i prawa człowieka tylko tak daleko, jak swe ołtarze²⁵.

Dwa te rodzaje religii różnią się między sobą diametralnie, ale żadnej nie spotykamy w stanie czystym. Są jedynie, mówiąc językiem Webera, typami idealnymi. Wskazuje jeszcze Rousseau trzeci rodzaj religii: „[...] dziwniejszy, który obdarzając ludzi dwoma prawodawstwami, dwiema ojczyznami, poddaje ich pod sprzeczne obowiązki i nie pozwala im być równocześnie pobożnymi i obywatelami. [...] takie jest chrześcijaństwo rzym-

²⁵ J.J. Rousseau, *O umowie społecznej*, przeł. M. Starzewski, Warszawa 2002, s. 213.

skie”²⁶. Oceniając te trzy rodzaje religii, trzecią z nich Jan Jakub poddaje bezwzględnej krytyce, określając ją jako bezwzględnie złą. Drugi rodzaj jest godny uwagi, ponieważ łączy kult bogów z kultem państwa: „Jest jednak w tym zła, że opierając się na błędzie i na kłamstwie, oszukuje ludzi, czyni ich łatwowiernymi, przesądnymi i topi prawdziwy kult bóstwa w czczym ceremoniale”²⁷. Zwraca się wreszcie ku religii człowieka, czyli chrześcijaństwu. Także i ono musi zostać poddane modyfikacjom w perspektywie projektu religii państwowej:

Religia ta jednak, nie pozostając z ciałem politycznym w żadnym szczególnym stosunku, pozostawia prawom jedynie tę siłę, którą czerpią same z siebie, a żadnej innej im nie dodaje; i w ten sposób traci działanie jeden z najsilniejszych więzów społeczności poszczególnej. Więcej jeszcze, nie tylko że nie przywiązuje serc obywateli do państwa, ale je jeszcze od niego oddala, jak od wszystkiego, co ziemskie. Nie znam nic bardziej przeciwnego duchowi społecznemu²⁸.

Chrześcijaństwo okazuje się, zdaniem myśliciela, po prostu aspołeczne, zwracające uwagę człowieka ku rzeczom niebieskim, ku owemu „gdzie indziej”, oczywiście nie z tej ziemi. A przecież chodzi o to, aby religia wikłała człowieka w relacje międzyludzkie, tworząc sieć powiązań państwowych, więzi oplatającej człowieka aż do samego rdzenia jego istoty. Myślenie religijne niesie w sobie moc relatywizującą wszelkie ludzkie urzędnienia, również struktury państwowe. Tymczasem wedle Rousseau religia winna więzić, umacniać struktury państwa, być zatem służebnicą państwa: *religio ancilla civitatis*. Termin „człowiek” stapia się z terminem „obywatel”. Pisze obywatel Genewy:

Otóż państwu zależy bardzo na tym, by każdy obywatel miał jakąś religię, która nakazywałaby mu kochać jego obowiązki; dogmaty tej religii interesują jednak państwo, tudzież jego członków o tyle tylko, o ile dotyczą moralności i obowiązków, jakie wyznający ją powinien spełniać wobec drugich. Poza tym każdy może mieć przekonania, jakie mu się tylko podoba; a nie należy do zwierzchnika wdawać się w nie, ponieważ władza jego nie rozciąga się na tamten świat, nie obchodzi go, jaki los spotka poddanych w przyszłym życiu, byleby tylko w tym życiu byli dobrymi obywatelami²⁹.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże, s. 214.

²⁸ Tamże, s. 215.

²⁹ Tamże, s. 219.

Należy postawić Janowi Jakubowi pytanie, co stanie się wówczas, kiedy totalitarne państwo zapragnie mieć obywatela całego na własność, również z tym, co myśli, w co wierzy, z jego nadziejami, pragnieniami? Co wówczas, kiedy zapragnie podarować obywatelowi własny kształt życia wiecznego, wedle własnego projektu zapewnić mu jakąś postać trwania pośmiertnego? Dogmaty religii państwowej są proste, jednoznaczne, jak zapis konstytucyjny, jak przejrzysty, spójny w sobie system dogmatyczny, w którym kolejne ogniwa rozumowania wzajemnie się uzasadniają i do siebie odsyłają. Posłuchajmy jeszcze raz autora *Emila*: „Dogmaty państwowej religii winny być proste, nieliczne, wypowiedziane ze ścisłością, bez wyjaśnień i bez komentarzy. Istnienie potężnego Bóstwa, rozumnego, dobroczynnego, przewidyującego i zapobiegającego, życie przyszłe, szczęście sprawiedliwych, kara na złych, świętość umowy społecznej i praw – oto pozytywne dogmaty”³⁰. Religia, sankcjonując przymus państwowy, winna otwierać perspektywę trwania po śmierci. Czy człowiek wprzęgnięty w kierat państwa, poddany praniu mózgu przez propagandę państwową będzie jednak zdolny ocalić radykalizm swojej wiary, czystość nadziei, wreszcie dynamikę myślenia religijnego, która pozwala we właściwych proporcjach postrzegać życie w jego wymiarze doczesnym?

Pisał Friedrich Nietzsche o idei wychowania dostojnego: „Od dostojnego wychowania jest bowiem nieodłączny taniec w każdej formie, możliwość płasania nogami, pojęciami, słowami: mam-że jeszcze nadmienić, iż trzeba umieć pisać także piórem – że trzeba uczyć się pisać?”³¹. Wychowanie dostojne jest zatem wychowaniem do lekkości myślenia, szukania takich słów i pojęć, które sprostają wymogom tego, co się myśli. Myślenie religijne wyłania się z najgłębszego rdzenia jestestwa ludzkiego a mierzy w niedocieczone otchłanie ludzkich przeznaczeń. Na takim myśleniu ciąży ogromna odpowiedzialność. Nie może ono myśleć byle jak, niechlujnie, ideologicznie. Do czego myślenie religijne poddane rygorom ideologii prowadzi, pokazaliśmy na przykładzie J.J. Rousseau.

³⁰ Tamże, s. 220.

³¹ F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz*, przeł. W. Berent, K. Drzewiecki, L. Staff, S. Wyrzykowski, Warszawa 1991, s. 65.

Leszek Łysień

Meanders of religious thinking

As such, religious thinking is a special kind of thinking. To think is to linger within a question while not allowing the question to dissolve in political correctness, i.e. to get fossilized in thought-less certainty. Religious thinking carries us away to continual novelty and lets us get inspired by that “else” and “somewhere else”. Religious thinking is unable to be satisfied with anything that is makeshift or temporary, yet aspiring to be ultimate and uncontested.