

Sławomir Szczyrba

Tożsamość religijna czy osobowa? : przyczynek do filozofii dialogu międzyreligijnego i międzywyznaniowego

Łódzkie Studia Teologiczne 10, 271-285

2001

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. SŁAWOMIR SZCZYRBA
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa–Łódź

TOŻSAMOŚĆ RELIGIJNA CZY OSOBOWA?

Przyczynek do filozofii dialogu
międzyreligijnego i międzywyznaniowego

WSTĘP

W dialogu międzyreligijnym, czy także – międzywyznaniowym, podnosi się często sprawę tożsamości religijnej oraz zachowania własnej specyficznej duchowości jako priorytetów o doniosłym, wręcz zasadniczym znaczeniu dla pomysłności owego dialogu. W rozmyciu specyfiki własnej duchowości i wyzbyciu własnej tożsamości religijnej postrzega się niepokojącą tendencję, którą nierzadko określa się mianem pokusy.

Jeśli mówi się o pokusie rozmycia specyfiki duchowości i (lub) utraty własnej tożsamości religijnej, i rzeczywiście można w jakimś sensie mówić o takiej pokusie¹, to czy nie można i wręcz nie należałoby rozważyć jako pokusy właśnie ewentualności lokującej się na antypodach do owej wzmiankowanej wyżej pokusy. Mianowicie – pokusy absolutyzowania każdej z konkretnych duchowości i swego rodzaju usztywnienia sensu tożsamości religijnej.

POKUSA ROZMYCIA WŁASNEJ DUCHOWOŚCI I TOŻSAMOŚCI RELIGIJNEJ

Rzeczywiście, zbyt łatwe zrezygnowanie z życia według ducha konkretnej wspólnoty czy społeczności, czyli zbyt łatwe zrezygnowanie z duchowości owej wspólnoty/społeczności, u której podstaw stoją autentyczne osobowości – duchowe autorytety lub osobowości uznane przez daną społeczność za autorytety, może być pokusą. Człowiek, powiedzmy to wyraźnie, generalnie może odejść od swojej społeczności. Może odejść od swojej społeczności, nie podając (tzn. nie

¹ Por. M. Iwanicki, T. Rakowski, J. Wojtyśiak, *Sukces nieważny, czyli z Profesorem Stefanem Świeżawskim rozmowy o kontemplacji*, (seria: *W kręgu duchowości*, 4), Tarnów 2001, s. 76.

upubliczniając) żadnych racji swojego odejścia, co nie znaczy, że takowych racji w ogóle nie ma czy nimi się nie kieruje. Co najwyżej może tych racji nie ujawniać. Może też sam nie być do końca ich świadomy. Sprawa racji/motywów, jakie w takich okolicznościach dochodzą do głosu, jest niezmiernie ważnym zagadnieniem i nie może nie stać się przedmiotem debat.

Warunkiem rezygnacji/odejścia i ewentualnego przyłgnięcia do innej duchowości winno być gruntowne poznanie dotychczasowej formy życia (tak określimy skrótowo istotę duchowości) oraz uświadomienie sobie racji, dla których porzuca się tę, a wybiera nową propozycję. Wtedy możemy mówić o rozumnym i odpowiedzialnym życiu i wyborze. Oczywiście na tym etapie nie oceniam *a priori* motywów i nie konstruję ich hierarchii. Zgłaszam jedynie postulat, aby motywy owe ujawnić i nazwać. W konsekwencji może okazać się, że hierarchizacja motywów będzie nieuchronna. Człowiek bowiem nie tylko działa, kierując się określonymi motywami (bardziej lub mniej wyraźnie uświadomianymi), lecz dokonuje sam oceny motywów własnych działań. Ceną w każdym wypadku jest jego osobowe ludzkie oblicze.

Zasugerowane wyżej określenie duchowości jako formy życia, zdaje się dostarczać właściwej formuły do rozumienia duchowości. Jest ona pewną propozycją, więcej – jest pewnym sposobem bycia w kulturze i poprzez kulturę, gdyż to ona ostatecznie – kultura – stanowi podstawowy sposób istnienia człowieka. Człowiek jako człowiek bytuje zawsze na sposób określonej kultury (Jan Paweł II). Duchowość jest zatem pewną propozycją kulturową, propozycją o charakterze kulturowym (sytuującą się w kulturze), częściowo określoną dominującą kulturą², a w jeszcze większym stopniu – pozostającą w określonym napięciu z aktualnie dominującą kulturą. Owo napięcie jest wyrazem osobowej obecności w kulturze. W kulturze bowiem można być, tak jak w kulturze jest także obok człowieka niemy kamień, ale niekoniecznie oznacza to, że się jest wtedy w niej obecnym.

Oczywiście, owo ostatnie stwierdzenie jest nieco przesadzone, wypowiedziane jest bowiem z pewną emfazą, jest nieco pompatyczne. Człowiek jako jestestwo poznające i wybierające, jest zawsze obecny, jego istnienie zawsze bowiem znaczy coś więcej niż istnienie kamienia, bo człowiek po prostu nie może ukryć się³

² Nie chcę twierdzić, że kultura nie kształtuje duchowości, skoro nie można się nie zgodzić na tezę, że kształtuje ona charakterystyczną mentalność ludzi, którzy podlegają jej wpływowi. Trudno się jednak zgodzić z tym, iż kultura jednostronnie i niemal jednoznacznie determinuje duchowość. To raczej nowe duchowości, zrodzone z charyzmatu wybitnych osobowości, jak np. duchowości mendykantów – zakonów żebraczych: franciszkańska i dominikańska, w średniowieczu, stanowiły istotny ferment w ówczesnej kulturze, w Kościele i w życiu społecznym.

³ Ową niemożliwość ukrycia się człowieka przed wzrokiem Boga doskonale oddaje *Księga Rodzaju*. Rzekoma – rzekomo z powodu nagości fizycznej, próba ukrycia się przed wzrokiem Boga, jest próbą z gruntu chybioną i niebezpieczną dla człowieka. Jest to po prostu pragnienie nicości i unicestwienia. Tym w istocie jest grzech, jako próba życia poza Bogiem, poza relacją z Nim, jako próba życia na własną rękę, tzn. jako bóg – z siebie i przez siebie, mocą własnej istoty. Świetlana wizja, że człowiek mógłby żyć zupełnie autonomicznie, jest kłamstwem, pełną pretensji uzurpacją,

ze swoim poznawaniem i działaniem. Każde zaniechanie poznawania, każde powstrzymanie się od działania, jest z konieczności zajęciem jakiejś postawy intelektualnej i wolicjonalnej, jest więc działaniem, czyli jakimś zaznaczeniem jego – człowieka, własnej obecności, obecności specyficznej dla tego oto człowieka. Problemem zatem jest nie tyle obecność (czy człowiek jest, czy też nie jest obecny; człowiek jako człowiek – powiedzmy to wyraźnie – jest zawsze obecny), ile to, jak, w jaki sposób człowiek jest obecny. Problemem jest świadomość znaczenia własnej obecności w świecie i dla świata. Mówiąc po prostu, problemem jest to, czy człowiek po ludzku jest obecny, czy po ludzku jest dobrze obecny. Dlatego rodzi się pytanie: dzięki czemu człowiek może być dobrze, właśnie – po ludzku (na miarę osoby) obecny w rzeczywistości?

Próba nieobecności musi – w każdym wypadku, w każdym niemal wymiarze (choć z różnymi konsekwencjami, niekiedy mocno odroczone w czasie), uderzać swymi konsekwencjami w tego, który usiłowałby się zdyspensować z obecności lub scedować odpowiedzialność własną na innych.

Próba uczynienia nieobecny innymi, tzn. próba uczynienia innych nic nie znaczącymi w grze (próba wyeliminowania innych z gry i uczynienia co najwyżej tłem, gawiedzią, masą), musi – na mocy tego samego złudzenia, że można ludzką obecność wziąć w nawias – uderzyć swymi konsekwencjami we wszystkich.

Skoro dylemat duńskiego księcia nie może na serio wchodzić w grę (problemem człowieka nie jest – być albo nie być, tylko – jak być dobrze), a postawiony w sposób nazbyt radykalny wieść musi do stwierdzenia A. Camusa z jego *Mitu Syzyfa*, iż „Jest tylko jeden problem filozoficzny prawdziwie poważny: samobójstwo”⁴, znaczy to, że radykalnie, na ostrzu noża postawiony dylemat duńskiego księcia prowadzić musi – w konsekwencji poważnego potraktowania oferty samobójstwa – do stanięcia w obliczu realnej ewentualności uniemożliwienia sobie

które człowiek może rozpoznać jako takie. Pozwalając się uwieść taką wizją, w swoisty sposób zawieszając swoje poznanie, dozwala natomiast rozwinąć się nierozumnej pożądlivosti, krótko mówiąc – chce tego, czego chcieć w ogóle nie może i nie powinien chcieć jako człowiek. Chce zatem wbrew własnemu człowieczeństwu, chce nicości i unicestwienia. Takie pragnienie nie może nie okazać się, ujawnić na zewnątrz (a więc wyjść ze skrytości) w swych konsekwencjach, w swoich skutkach. Ono nie może się ukryć. Konsekwencje takiego pragnienia muszą objawić się w skutkach jako kultura śmierci. Biblia, a zwłaszcza *Księga Rodzaju*, w sposób obrazowy, narracyjny, dramatycznie poucza o tym.

⁴ A. Camus kontynuuje myśl: „Orzec, czy życie jest, czy nie jest warte trudu, by je przeżyć, to odpowiedzieć na fundamentalne pytanie filozofii. Reszta – czy świat ma trzy wymiary, czy umysł ma dziewięć czy dwanaście kategorii – przychodzi później. To są gry; wpieryw trzeba odpowiedzieć” (na owo fundamentalne pytanie – S.S.), A. Camus, *Dwa eseje. Mit Syzyfa. Artysta i jego epoka*, tłum. J. Guze, Warszawa 1991, s. 11. Trzeba zauważyć, iż Camus tym charakterystycznym dla siebie sposobem mówienia potwierdza w istocie nieskrytość (użyjmy heideggerowskiego określenia), a tym samym dramatyczność (J. Tischner) ludzkiego sposobu bycia, tzn. niemożliwość wyzbycia się przez człowieka (pojedynczego i grupy osób – pokaże to Camus wyraźnie w *Dzumie*) obecności. Próba wyzbycia się obecności to w istocie próba ostatecznego rozwiązania. Szekspirowskie pytanie Hamleta jest Camusowi – Syzyfowi obce.

właściwego rozegrania własnego bycia, choćby z tego jednego względu, że aktu targnięcia się na życie nie można ani cofnąć (unieważnić), ani naprawić, ani wynagrodzić. Hipoteza życia, oferta życia sama w sobie jest bardziej obiecująca niż oferta samobójstwa, choćby ta ostatnia usiłowała uwodzić człowieka syrenim śpiewem obietnicy samopotwierzenia się człowieka w jego godności i wolności poprzez akt powiedzenia „nie” życiu.

Skoro dylemat duńskiego księcia nie może na serio wchodzić w grę, to może w grę wchodzić mogłoby, powróćmy do naszych początkowych rozważań i postawionych kwestii, jakieś rozmycie specyfiki konkretnej duchowości i własnej tożsamości religijnej?

Wydaje się, że próby ahistorycznego spojrzenia (nie znaczy to, abym opowiadał się za historyzmem czy historycyzmem) na religijny wymiar życia człowieka, jakie *de facto* doszły do głosu za sprawą psychologów, oraz zinterpretowania religii w kategorii jednej z potrzeb psychicznych człowieka, zaowocowały w końcu XX wieku humanistyczną propozycją-ofertą zupełnie rozmytej, bardzo mglistej duchowości i religijności. Owa humanistyczna oferta, określana niekiedy wspólną nazwą ruchu nowej ery (*New Age*), jest w istocie próbą stworzenia religii ponad religiami i ponad wyznaniem. Niewątpliwym atrybutem tego kulturowego fenomenu, atrybutem tyleż obiecującym, co zwodzącym jest to, że wymiaru religijnego życia się nie deprecjonuje (zdecydowanie odchodzi się od hasel np. marksistowskich), więcej – religijny wymiar życia uznaje się za ważny (od respektowania tegoż wymiaru uzależnia się niekiedy – jak to wyartykułował w swoim słynnym powiedzeniu André Malraux – być lub nie być wieku XXI). Szkopuł w tym, że promując ów humanistyczny model, próbuje się zneutralizować autentyczny wymiar religijny, czyli problem rzeczywistej relacji religijnej.

PROBLEM RZECZYWISTEJ RELACJI RELIGIJNEJ JAKO PODSTAWOWA KWESTIA DIALOGU MIĘDZYRELIGIJNEGO

Nie da się przed nikim ukryć, że istnieje problem dialogu międzyreligijnego i problem przeprowadzenia dialogu międzyreligijnego⁵. Należy pilnie określić przedmiot (i cel, dyskutując przy tym cel istotny oraz cele pragmatyczne) dialogu

⁵ Zob. jako przykład: W. Chrostowski, *Dialog w cieniu Auschwitz*, Warszawa 1999, s. 99. Autor, inspirator i promotor dialogu religijnego chrześcijańsko-żydowskiego oraz znakomity znawca i krytyk dialogu polsko-żydowskiego pisze: „Nie ma dzisiaj sporu, czy prowadzić dialog z Żydami. Istnieje natomiast, a nawet pogłębia się, spór o to jak prowadzić ten dialog, jaki powinien być jego program”. I nieco dalej dodaje: „Jeżeli dialog ma się odbywać przy obustronnym szacunku dla tożsamości partnera, to chrześcijanie mają pełne prawo, aby być nie tylko słuchaczami czy biernymi uczestnikami, lecz rzeczywistymi partnerami” (tamże). Dialog nie może być instrumentalizowany. Taka jest teza wypowiedzi W. Chrostowskiego zawartej na s. 90–116, wyżej wymienionej książki.

międzyreligijnego i stosownie do określonego przedmiotu przemyśleć metodę realizacji tak długofalowego zadania.

W moim przekonaniu, dialog międzyreligijny winien mieć na uwadze religijny wymiar⁶ osoby⁷. Jeśli toczy się jakikolwiek dialog międzyreligijny czy międzywyznaniowy, to choć dotyka on rejonów religijności i spraw religijnych dotąd kontrowersyjnych, często zbacza (a nawet z reguły pomija) on okoliczność, że ów religijny wymiar (o ile religia niesie jakieś istotne dobro dla człowieka, a chyba nie ma takiej religii i takiego wyznania w łonie konkretnej religii, które by nie przyznawało się do tego, że jakieś istotne dobro niesie) jest wymiarem istotnym osoby, ważnym do określenia tożsamości człowieka, ważnym dla niego samego i dla społeczności.

Problem tożsamości człowieka niesie bowiem w sposób nieunikniony pytanie. Jeśli człowiek w istocie sprawuje w jakiś sposób władzę („panuje”) nad światem, transcenduje ten świat, to nasuwa się pytanie, czy owa transcendencja jest wyrazem jego sposobu bytowania (czy tylko sposobu działania; bez uznania

⁶ Wolałbym nawet mówić o religijnym wymiarze osoby, aniżeli używać terminu „religia”, który ma nieuchronnie abstrakcyjny charakter, a nawet dopuszcza rodzajowe jego rozumienie, sugerujące istnienie wielu gatunków – desygnatów tego terminu w postaci historycznych „religii”. P. J. Griffiths słusznie zauważa, że „Koncepcja mówiąca, iż istnieje jeden rodzaj zwany ‘religią’, który ma wiele gatunków, nie zyskała większej popularności aż do końca XVII wieku (wcześniej bardzo rzadko posługiwano się tym terminem, raczej funkcjonował termin „kult” lub „wiara” – zob. wyżej S.S.). Jest to w znacznym stopniu wynalazek współczesny”. P. J. Griffiths, *The Essence of Religion*, „First Things” May 2000, nr 103. Polskie tłumaczenie *Istota religii*: K. Warchoń, „Azymut” nr 8 (41), wydany 5 sierpnia 2001, cytaty ze stron *Internetu*.

⁷ W wypowiedzi J. Navarro-Vallsa, rzecznika prasowego Stolicy Apostolskiej, do społeczności Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, patrzącemu na działalność Jana Pawła II z bardzo bliska, znalazło się frapujące określenie tejże działalności – jesteśmy świadkami niezwykłego dzieła Jana Pawła II; jest ono katalizatorem fenomenu, który można określić mianem kruszenia się w pejzażu kulturalnym Zachodu antyreligijnego przesądu; przesądu, który był obowiązkową oznaką nowoczesności. Zob. J. Navarro-Valls, *Z Papieżem Pielgrzymem na drogach świata*, „Ethos” nr 51, 2000, s. 30. Podczas tego samego wystąpienia Navarro-Valls przywołał także pewien epizod: „Pewnego razu Papież rozmawiał z jednym ze swych współpracowników na temat dialogu z niewierzącymi. Zwrócono mu uwagę, że w tym dialogu konieczny jest wspólny temat. »Tematem dialogu z niewierzącymi – odpowiedział bez wahania Papież – jest człowiek«” (tamże, s. 27). Myślę, że to nieoficjalne, zasłyszane zdanie Jana Pawła II, można uznać – i nie będzie to nadużyciem czy nazbyt dowolną nadinterpretacją – za wielce inspirujące dla poruszanego przez nas zagadnienia. Również w dialogu z wierzącymi (nie tylko z niewierzącymi), z wyznawcami innych religii i przeżywającymi inaczej chrześcijaństwo, tematem dialogu winien stawać się człowiek. Zgadzam się w pełni z W. Chrostowskim, który konsekwentnie upomina się o miejsce dla dialogu religijnego, perspektywy religijnej jako daleko bardziej podstawowej w dialogu chrześcijańsko-żydowskim, aniżeli dialog z powodów społecznych, politycznych, czy psychologicznych. Zob. W. Chrostowski, dz. cyt., s. 91–98, zwł. s. 95. Na s. 102 czytamy: „[...] nie sposób wyobrazić sobie Żyda, który z programu dialogu chrześcijańsko-żydowskiego usunąłby problematykę antysemityzmu, Holocaustu i państwa Izrael. Dla strony żydowskiej są to trzy fundamentalne problemy. Chrześcijanie nie powinni jednak dopuścić, aby te trzy sprawy zdominowały stosunki chrześcijańsko-żydowskie. Jakkolwiek psychologicznie i historycznie są one niesłychanie ważne, to jednak wszystkie zmierną w jakiś sposób do przeforsowania jedynie racji i wrażliwości żydowskiej.”

transcendentnego sposobu bytowania, a więc – bez uznania ponadnaturalnej, transcendentnej natury-istoty człowieka, należałoby, przekreślając zasadę *agere sequitur esse*, uznać epifenomenalny, całkowicie paradoksalny i niewytłumaczalny w sobie [co prowadziłyby do agnostycyzmu antropologicznego⁸] transcendentny charakter działań człowieka), tzn. czy człowiek w jakimś, istotnym jednak sensie, *par excellence*, jest istotą transcendentną, czy raczej jest immanentnym elementem procesu ewolucyjnego (którego strukturę – w postaci genomu – coraz bardziej człowiek rozszyfrowuje), procesu, którego racjonalność byłaby co najwyżej względny, dialektycznym odsłonięciem się jakiegoś absolutu? Absolut ów miałby się jakoś objawić historycznie (w czasie) ludzkości i w Ludzkości (w świadomości ludzkiej), lecz pozostawałby pełną tajemniczości Myślą Absolutną Myślącą Samą Siebie; ideą/konstrukcją spekulatywną, którą na użytek Europejczyków rozwijał Hegel: Myślą Absolutną dochodzącą stopniowo do absolutnej samoświadomości w dziejowym procesie.

Jeśli uznamy, że człowiek istotnie transcenduje świat (zasadniczo odróżnia się od świata) oraz że jego transcendencja jest wyrazem jego sposobu bytowania, to z konieczności będziemy musieli podjąć dalsze wyjaśnienia dotyczące struktury ontycznej człowieka i – w ich rezultacie – uznać, że człowiek istnieje dzięki duchowej, rozumnej jaźni, o ontycznym profilu („ja” ontycznemu), która istnieje w sobie (także, choć nie wyłącznie tylko dla siebie) jako podmiocie w relacji i poprzez relację o charakterze metafizycznym, że jego bytowanie jest zarazem (i zawsze) współbytowaniem⁹. W tym sposobie bytowania wyraża się i na nim polega godność człowieka jako osoby (godność bytu osobowego)¹⁰. Należy przy tym zauważyć, że owo istnienie w relacji i poprzez relację może zostać rozpoznane, uznane i przeżywane, dając tym samym początek świadomemu przeżywaniu relacji religijnej. Owa świadomie przeżywana relacja religijna nie jest relacją myślną, ustanawianą przez refleksję. Jest relacją *cum fundamento in re*¹¹, lecz

⁸ Na temat agnostycyzmu antropologicznego zob. interesujące uwagi J. Salija OP, *Co się dzieje z naszą cywilizacją? Na marginesie encykliki „Evangelium vitae”*, w: *Nasze czasy są O.K.*, Lublin 1997, s. 166–182 (zwł. s. 168 n).

⁹ Por. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 46.

¹⁰ Por. M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, Lublin 1999, s. 271 nn.

¹¹ Religia ma pewien fundament ontyczny (jest relacją). Owa relacja jest zapodmiotowana w bycie podmiotu (osoby), jest pewnego rodzaju *modi essendi* osoby, podobnie jak innych bytów (por. św. Tomasz z Akwinu, *Contragentiles*, II, 12–14). Osoba istnieje – patrząc od strony, metafizycznej – w odniesieniu do (w zależności od). Tę relację człowiek może rozpoznać, afirmować i świadomie przeżywać. Można powiedzieć, iż jest mu to „zadane”. Z tego, iż może (teoretycznie jest w możliwości) to uczynić, nie musi wynikać, że to uczyni (praktycznie zaktualizuje). To bowiem „wchodzi w zakres kompetencji” osoby, jej rozumności i wolności. Rozpoznanie tej relacji, uznanie jej jako prawdy, a wreszcie wyrażanie jej w przyłgnięciu, ciągle na nowo odnawianym, do Osoby (Jezusa Chrystusa) jest swoistym ukonstytuowaniem się, jakby na nowo owej relacji. Relacja religijna osobowa nabudowuje się na relacji

nieredukowalną do swego metafizycznego fundamentu. Jej nieredukowalność do relacji metafizycznej polega choćby na tym, że zachodzi pewna niewspółmierność między – jakby powiedział S. Swieżawski – przyrodzoną kontemplacją filozoficzną a kontemplacją modlitewną nadprzyrodzoną¹², polega na swoistości obudzonego (zbudzonego) w człowieku pragnienia¹³, którego nie można utożsamić z żadną z potrzeb (Rosenzweig, Lévinas)¹⁴. Zbudzone pragnienie kieruje ludzkimi poszukiwaniami. Wyraża je werset Psalmu: „Szukam, o Panie, Twojego oblicza. Swojego oblicza nie kryj przede mną!”

To, co jest uderzające, to porażający tu (charakterystyczny zwłaszcza dla judaizmu, chrześcijaństwa i islamu) swą oczywistością fakt pozostawania w swoim „naprzeciw”¹⁵. W tym znaczeniu też przeżywana świadomie relacja religijna¹⁶ staje się *sui generis* zwieńczeniem kultury osobistej osoby, tzn. jej – osoby osobistego wysiłku poznawania siebie i jej indywidualnego działania (w którym się też spełnia jako osoba) wedle rozpoznawanej prawdy o sobie.

W analogiczny sposób przeżywana przez społeczeństwo relacja religijna¹⁷ (relacja religijna jest wspólnototwórcza, a zarazem społeczny kontekst staje się

o charakterze przedmiotowym (i w ten sposób ją poniekąd przekształca; precyzyjniej jednak mówiąc konstryuuje się na jej podstawie nowy stosunek intencjonalny).

¹² Zob. M. Iwanicki, T. Rakowski, J. Wojtysiak, dz. cyt., s. 34 nn.

¹³ O tym postanowieniu-pragnieniu w interesujący sposób mówi E. Gilson, *Bóg i filozofia*, tłum. M. Kochanowska, Warszawa 1961, s. 31.

¹⁴ Zob. *Przekonać Pana Boga. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawiają Dorota Zańko i Jarosław Gowin*, Kraków 1999, s. 32. Por. P. Lisicki, *Nieskończoność na miarę śmiertelnych bogów*, „Fron- da” nr 19/20 (Lato–2000), s. 207–209.

¹⁵ Nie chcę przez to przeczyć, że w innych tradycjach religijnych (filozoficzno-religijnych) owego „naprzeciw” nie zauważa się. Wydaje się jednak, że w tradycjach Dalekiego Wschodu dochodzi do interpretacji owego „naprzeciw” jako złudzenia, iluzji.

¹⁶ Najpierw owa relacja religijna była (jest) niewyraźna, miała (ma) postać raczej mglistego, intuicyjnego odnoszenia się do nieznaney wszak rzeczywistości transcendentnej. Była ona raczej wyrazem pełnego czci ogólnie sakralnego odnoszenia się człowieka do rzeczywistości nadmysłowej jako racji sensu rzeczywistości zmysłowej, aniżeli wyraźnie przeżywaną relacją. Kultura starożytna była kulturą sakralną w takim właśnie sensie. Aby relacja była przeżywana w postaci wyraźnej i pogłębionej, potrzebny był, dlatego w różnej postaci się on wyraził, wysiłek bliższego określenia transcendentnego kresu relacji. Tak oto – można snuć przypuszczenie – doszło do zdetonowania pytania o rzeczywistość transcendentną. Pytanie stało się tym bardziej ważne, ponieważ od odpowiedzi na nie zależała odpowiedź na pytanie, kim jest człowiek. Inną sprawą okazało się niebawem, czy w dziedzinie poszukiwania odpowiedzi na pytanie nie tyle o istnienie, ile o oblicze świata transcendentnego i jego stosunek do ludzkiego świata, świat ludzki musiał sobie sam tylko radzić, sam na siebie liczyć i sam sobie wystarczyć. Oczywiście, ostatnie pytanie stało się w pełni możliwe i usprawiedliwione w obliczu roszczeń, z jakimi wystąpił judaizm biblijny (mozaizm), chrześcijaństwo i islam.

¹⁷ M. Buber, polemizując choć nie wprost i nie *expressis verbis* z *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* Z. Freuda, w sposób niedwuznaczny staje na stanowisku uznania pewnego wydarzenia-doświadczenia, które zaowocowało najpierw wejściem w relację z Bogiem konkretnego człowieka, a następnie swoistym rozszerzeniem się – wejściem w relację z Bogiem innych. Pozostawanie w relacji z Bogiem innych ludzi było jednak też inne aniżeli Mojżesza. Ono było zapośredniczone jego – Mojżesza, pozostawaniem w relacji do Boga. W pewnym sensie racje dla swoje-

znaczącym ‘miejscem’ inicjacji, rozpoznawania i wzrastania w relacji religijnej dla każdej nowej osoby) – czy jak na ogół skrótowo powiada się: religia – staje się ogniskową kultury¹⁸.

Jeśli uznamy jednak, że człowiek jest immanentnym elementem Procesu, to konsekwentnie musimy także zgodzić się na to, że wszystko stanowi czasowy, a więc nieistotny epifenomen owego absolutnego Procesu. Wszystko i wszyscy jesteśmy wewnątrz tego Procesu, wszystko i wszyscy dziejemy się, stanowiąc fazę-moment esencjalny Procesu w czasie¹⁹. Nasze roszczenie, aby stanowić autonomicznie o sobie, jest jednym wielkim dążeniem do złudzenia, jest w istocie

go trwania w relacji do Boga inni mogli czerpać patrząc na życie Mojżesza. W ten sposób partycypowali, a więc *per participationem* uczestniczyli w relacji Mojżesza, wchodząc, kształtując własne odniesienie. Buber znamienne pisze o doświadczeniu Mojżesza: „Religia praktycznie niewiele się tam [tj. w Egipcie – S. S.] różniła od uporządkowanej magii. Podczas rozmowy przy krzaku gorejącym religia zostaje odmagiczniona. Zarazem [...] zmienia się sens i charakter samego imienia Boga, i to zarówno z punktu widzenia narratora, jak i kształtowanej przezeń tradycji: zostaje wyjaśniony prawdziwy jego sens. W wokalizacji następuje niezbyt dogłębna, nie naruszająca raczej świadomości fonetycznej zmiana i zamiast dzikiego okrzyku zachwytu, pół wykrzyknika, pół zaimka, pojawia się precyzyjna gramatycznie forma werbalna, która w trzeciej osobie oznacza właśnie (*hawa* znaczy to samo co *haja*, lecz należy do starszej warstwy językowej), co w pierwszej wyraża owo *Ehje(h)*: »JHWH« jest »tym, który będzie« albo »który jest«, tym Obecny nie tylko kiedyś i gdzieś, lecz w każdym teraz i w każdym tutaj. Imię wyraża już jego istotę i daje wiernemu ludowi pewność opiekuńczej obecności Pana. W dodatku to sam Bóg wyjaśnia w ten sposób swoje imię. Okrzyk był jego formą ukrytą, czasownik jest objawioną. Żeby zaś unaocznic całkiem jednoznacznie, iż bezpośrednio słowo *Ehje(h)* wyjaśnia pośrednie imię, Mojżesz ma najpierw powiedzieć ludowi: »*Ehie(h)*, Ja Będę lub Ja Jestem, posłał mnie do was«, a zaraz potem: »JHWH, Bóg ojców waszych, posłał mnie do was«, co musiało być bardzo śmiałym przedsięwzięciem językowym. *Ehje(h)* nie jest imieniem, Bogu nigdy nie można nadać takiej nazwy; tylko ten jeden raz, w tym jednym momencie przekazu jego słów, Mojżesz może i powinien użyć formy, w jakiej Bóg uchwycił samego siebie jako imię”. I nieco dalej: „Mojżesz, żyjący w stosunkowo późnych czasach, nie ustanowił stosunku religijnego Bene Jisrael do JHWH. Nie on pierwszy, ogarnięty pełnym zachwytem zdumieniem, wydał ów »pradźwięk«. Mógł to zrobić ktoś, kto dużo wcześniej, wypchnięty na nową drogę nieodpartą siłą [Abraham? – dop. S.S.], poczuł, że na tej drodze idzie przed nim właśnie »on«. Niewidzialny, który pozwala się oglądać. Ale to właśnie Mojżesz zbudował na tym stosunku religijnym przymierze między Bogiem a »jego ludem«. Coś takiego można sobie wyobrazić tylko jako przetopienie owej relacji przejętej z dawnych czasów w ogień nowego osobistego doświadczenia. Zawarcie przymierza odbywa się przed zgromadzonym ludem, doświadczenie przeżywa się w samotności”, M. Buber, *Mojżesz*, tłum. R. Wojnakowski, Warszawa 1998, s. 43–44; 45 por. s. 66; 68–69.

¹⁸ Rzecznikiem takiej tezy wydaje się M. A. Krąpiec, gdy powiada: „[...] religia wyraża osobową więź człowieka z Transcendensem (Bogiem) pojętym jako racja realna uzasadniająca moje osobowe akty poznania, miłości, decyzji, twórczości. [...] Dla aktów osobowych trzeba uzasadnień osobowych, a nie rzeczowych. A właśnie ostateczne uzasadnienie (poprzez realne odniesienie do Boga) aktów osobowych jest domeną religii. [...] Osoba druga – nade wszystko Osoba Transcendensu – jest pojęta (jest adresatem) jako ostateczna racja realnie uzasadniająca osobowe akty człowieka. To zaś jest domeną religii”, M. A. Krąpiec, *Religia ogniskową kultury*, w: *U podstaw rozumienia kultury*, (Dziela, t. XV), Lublin 1991, s. 241.

¹⁹ Każda próba wyodrębnienia treści (każda próba wyraźnego określenia tożsamości) z konieczności niszczy Proces, opóźnia jego spełnienie.

alienującą jednostkę próbą świadomościowego wyłamania się i uniemożliwianiem dopełnienia się Procesu, czyli – nadejścia Królestwa Ducha.

Jeśli uznamy, że człowiek jest immanentnym elementem takiego właśnie procesu, to konsekwentnie musimy także zgodzić się na to, że mówienie o rzeczywistej relacji między człowiekiem i Bogiem staje się zbędne, ponieważ o takiej relacji mowy być nie może, nie ma bowiem żadnego „naprzeciw” (owo „naprzeciw” jest złudzeniem). Jeśli jednak nadal posługivalibyśmy się terminem „relacja”, to mielibyśmy na uwadze relację pomyślaną (myślną) jako swoiste spotkanie świadomości odróżniającej (refleksyjnie) Ja od nie-Ja.

Zagadnienie rzeczywistej relacji religijnej pozostaje w ścisłym związku z problematyką tożsamości osoby.

SPÓR O TOŻSAMOŚĆ OSOBY WŁAŚCIWYM PRZEDMIOTEM DIALOGU MIĘDZYRELIGIJNEGO

„W dialogu najważniejsze jest wyraźne określenie swej tożsamości” – powiada słusznie W. Chrostowski²⁰, mając na uwadze nade wszystko bardzo skomplikowane okoliczności dialogu chrześcijańsko-żydowskiego, a zwłaszcza katolicko-żydowskiego. Nieco dalej autor ten precyzuje: „Z chrześcijańskiej perspektywy dialog jest więc nie tylko przedsięwzięciem otwartym na zewnątrz, ale ma istotny wymiar wewnętrzny. Zakłada ekumenizm i zbliżenie wewnątrzchrześcijańskie. Jeżeli tego nie ma, nie można występować jako monolit wobec wyznawców innych religii. Ze strony żydowskiej jest podobnie, co widać doskonale i w polskiej sytuacji. Ktoś na przykład przedstawia się jako żydowski partner dialogu, ale może być niewierzący, albo związek z tradycją żydowską jest świeżej daty lub bardzo luźny. Trzeba go wyraźnie zapytać: kim jesteś jako Żyd? Partnerami w dialogu religijnym są przede wszystkim wyznawcy judaizmu. Żydzi jednak wzbraniają się przed tym, aby partnerami dialogu byli tylko wyznawcy judaizmu. Domagają się, aby w dialogu chrześcijańsko-żydowskim uczestniczyli też Żydzi niewierzący. Mówiąc o tym, dotykamy bardzo delikatnej kwestii, a mianowicie samej istoty żydowskości. Co to znaczy być Żydem? Czy żydowskość jest tym samym, czy też czymś innym niż judaizm? A może jest ważniejsza od niego? Dialog może więc stanowić i dla samych Żydów okazję do spajania żydowskości w całej jej złożoności, której chrześcijanie nie zawsze rozumieją. [...] W przypadku Żydów pierwiastki etniczny i religijny zazębiają się, istnieje jednak rozdzielność żydowskości i pierwiastka religijnego”²¹.

²⁰ W. Chrostowski, dz. cyt., s. 93. Trzeba wyraźnie powiedzieć, że w dziedzinie dialogu chrześcijańsko-żydowskiego Polska i Polacy, co wielokrotnie potwierdza ks. W. Chrostowski, mają szczególnie ważną rolę do spełnienia. To właśnie ten dialog, dialog religijny, mógłby stać się pewnym wzorem dialogu międzyreligijnego.

²¹ Tamże, s. 93–94.

Poczynione rozróżnienia i postawione przez Chrostowskiego pytania są niezmiernie ważne. Autor, nie mówiąc o tym wprost, stwierdza ponad wszelką wątpliwość rozdźwięk między judaizmem i żydowskością, postrzegając fenomen żydowskości jako w pewien sposób nowy i charakterystyczny dla czasu po Holocauście. Również judaizm nie jest, co często podkreśla, monolitem. W szczególny sposób należy, jego zdaniem, judaizm współczesny (rabinacki) odróżnić od judaizmu talmudycznego, choć pozostaje z nim w bezpośrednim związku, a nade wszystko należy go odróżnić od judaizmu biblijnego (mozaizmu).

Judaizm biblijny w szczególny sposób ucieleśnia prawdę, którą chcę tu wydobyć mocniej na światło dzienne. P. Beauchamp powiada, iż „historię Izraela można streścić, opowiadając historię jego religii”²². Można też powiedzieć, iż religia nie tylko kształtowała (wręcz – tkła) dzieje społeczności, lecz również, a nawet przede wszystkim, stanowiła istotny, konstytutywny czynnik tożsamości społecznej i indywidualnej. W sposób frapujący tę prawdę zdaje się wydobywać, w każdym razie pozwala wydobyć ze swoich prac, żydowski filozof i teolog M. Buber²³. Doświadczenie narodu izraelskiego jest z tego względu jedyne w swoim rodzaju i egzemplaryczne, jeśli idzie o pokazanie znaczenia religijnego wymiaru życia dla egzystencji jednostki, społeczności, narodu, a nawet państwa, tudzież kształtowania współżycia między narodami.

Przy poważnym podejmowaniu tematu hipotezy objawienia, jakie stało się udziałem narodu wybranego (czy objawienia w ogólności, którego elementów w innych kręgach kulturowych nie można wykluczyć ani im zaprzeczyć, a także objawienia chrześcijańskiego w szczególności), nie można nie zauważyć, iż znaczenie objawienia byłoby zupełnie nieuchwytnie dla człowieka, gdyby wcześniej nie nastąpiło właściwe uświadomienie sobie przezeń, choćby niejasno, natury pewnego dynamizmu, który sprawia/decyduje o tym, że on – człowiek jest człowiekiem. Innymi słowy, warunkiem rozpoznania i uznania objawienia jest osobliwa kompatybilność objawienia z podstawowym doświadczeniem człowieka, z jego doświadczaniem siebie, z jego uświadamianym przezeń podstawowym dążeniem/pragnieniem pełnej realizacji i wyczerpującej kompletności. Chodzi tu o uświadomione przez człowieka jego ostateczne pragnienie, pragnienie poznania źródła i sensu wyczerpująco wyjaśniającego istnienie. Bez tego uświadomionego dynamizmu, wyrażającego się w pytaniach (tzw. pytaniach „ostatecznych”), nie byłoby w ogóle poszukiwania odpowiedzi i swoistej otwartości (gotowości) na przyjęcie takowej odpowiedzi – niezależnie gdziekolwiek by się ona objawiła i przez kogokolwiek byłaby ona głoszona.

Oczywiście, takie ustawienie sprawy niemal *a priori* wyklucza wizję sfery boskiej jako zniewalającej człowieka. Czy jednak bóstwo domagające się ślepego posłuszeństwa, zwierzęcej instynktownej uległości nie kompromitowałoby się

²² P. Beauchamp, *Pięćdziesiąt portretów biblijnych*, tłum. K. Łukowicz, Kraków 2001, s. 244.

²³ Zob. cytowana wyżej jego praca *Mojżesz*.

samo przez się i w oczach człowieka? I odwrotnie, czy ślepa instynktowna religia nie stanowiłaby obrazu dla samego bóstwa?²⁴

Historia biblijna jest niezwykle świadectwem tego, w jaki sposób religijny wymiar życia człowieka nie tylko uzewnętrznił się, ale także, w jaki sposób – świadomie przeżywany (także gubiony) – kształtował życie jednostek, społeczności i narodu. Biblijne zatem rozumienie człowieka nie było owocem myślenia filozoficznego, skoncentrowanego na naturze rzeczy. Jego źródłem była wiara, czyli przyłgnięcie do Boga, który oferując człowiekowi przymierze ze sobą, zaoferował mu zbawienie, tj. rozwiązanie sensu jego egzystencji doczesnej i wiecznej.

Wiara w Boga niosła ze sobą (zawierała) odpowiedzi na metafizyczne pytania filozofów greckich, m.in. na pytanie o początek człowieka i o ostateczny sens jego egzystencji w świecie. Krótko mówiąc, wiara spełniała najgłębsze pragnienia człowieka. To zaś dla kształtowania się samowiedzy ludzi Starego Testamentu miało wielkie znaczenie. Każdy Izraelita, który wierzył w Boga stwórcyca wszystkiego, co istnieje, tym samym wiedział i uznawał, że człowiek istnieje w świecie nie sam z siebie, nie z przypadku, nie z nicości, nie z chaosu. To Bóg go w całości stworzył z nicości. „Tak stworzył Bóg człowieka na swe wyobrażenie [...] z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą” (Rdz 1, 27 i 2, 7). Stworzył go widzialnym ciałem, czującym duchem. W myśleniu o człowieku nie rozdzielał całości jego bytu. W ich rozumieniu ważny był żywy człowiek, uznawali jego jedność. Pytali: Skąd śmierć? Skąd zło moralne?

Jeśli chodzi o śmierć, to dla ludzi Starego Testamentu była ona mrocznym wydarzeniem. I takim pozostała aż do czasów przyjścia Chrystusa. I przyznać trzeba, że ta swoista zasłona nad śmiercią zadziwia, bo przecież zasadniczą treścią całej historii biblijnej była zapowiedź zbawienia człowieka – rozwiązanie ostatecznego losu człowieka. Izraelici przyjmowali, że śmierć jest dziełem samego człowieka, następstwem jego grzechu. Dla człowieka jest czymś bardzo bolesnym, bo gdy człowiek umiera, to znika ze świata widzialnego, wraca do ziemi i nie wie, co się z nim dzieje po śmierci. Dlatego na kartach Biblii jest tyle nieukrywanego lęku przed śmiercią. Wierząc jednak w Boga stwórcyca i dawcę życia, w Boga, który przyobiecuje człowiekowi zbawienie, Izraelici stopniowo dojrzewali do otwarcia się na ideę i przyjęcie idei zmartwychwstania. Idea ta wykrystalizowała się jednak w toku duchowych zmagania narodu w czasach przed narodzeniem Chrystusa. Chrystus myśl o zmartwychwstaniu połączył wyraźnie z obietnicą nowego życia, ze swoim zmartwychwstaniem i ze swoim posłannictwem mesjańskim. „Kto żyje i wierzy we Mnie, choćby i umarł, żyć będzie”. W kontekście wiary w Chrystusa Zbawiciela egzystencja

²⁴ Por. W. Sołowjow, *Dramat życiowy Platona*, w: *Wybór pism*, t. 3, tłum. J. Zychowicz, Poznań 1988, s. 34.

człowieka w świecie nabierała nowego sensu, jego przeznaczeniem ma być życie nowe już w tym świecie, którego dopełnieniem będzie życie w świecie nowym, podarowanym przez Boga.

Biblia jest świadectwem owego stopniowego zarysowywania się wśród Izraelitów świadomości wolności człowieka oraz autonomii poszczególnego Izraelity jako członka wspólnoty. Żyjąc treścią Przymierza z Bogiem, każdy Izraelita jako członek wspólnoty wyrażał jednak osobiście swoją zgodę na udział w Przymierzu. W ten sposób każdy Izraelita jako wolny partner Boga i zarazem członek Ludu, w którym sobie Bóg upodobał, wchodził w osobistą więź z Bogiem na płaszczyźnie ja-ty; tym samym we wspólnocie Ludu Bożego nabierał także znaczenia jako jednostka. Obcując z Bogiem na płaszczyźnie ja-ty, człowiek przestawał być kimś anonimowym, wtłoczonym w życie grupowe, a stawał się coraz wyraźniej panem siebie. W dialogu z Bogiem mógł więc sobie stopniowo uświadomić także swoją wartość osobową i sens swej egzystencji w świecie.

Punktem kulminacyjnym owej świadomości była świadomość Jezusa z Nazaretu, w którego jako Syna Bożego Wcielonego wierzą chrześcijanie, w którym też upatrują szczyt i pełnię samoobjawienia się Boga, a także ostateczne rozwiązanie tajemnicy człowieka.

Nie można nie zauważyć tego, że wspomniana wyżej kompatybilność objawienia z podstawowym doświadczeniem człowieka, z jego doświadczaniem siebie, z jego uświadamianym przezeń podstawowym dążeniem/pragnieniem pełnej realizacji i wyczerpującej kompletności, w wydarzeniu chrześcijańskim osiąga swój szczyt.

Dlatego zwrócenie uwagi na owo doświadczenie człowieka, na jego dramat tożsamości, który nieodłącznie pozostaje w związku (utożsamia się z) dramatem religijnym na tym najbardziej podstawowym poziomie (na poziomie zmysłu religijnego), jest warunkiem *sine qua non* odpowiedzialnego dialogu międzywyznaniowego i między religiami.

RZETELNA REFLEKSJA NAD TAJEMNICĄ CZŁOWIEKA SZANSĄ DLA DIALOGU MIĘDZYRELIGIJNEGO

Studia nad rozumieniem człowieka w różnych kulturach i tradycjach religijnych – zgodnie z trafnym papieskim stwierdzeniem, że „Kultury poszczególnych Narodów są w istocie rzeczy różnymi odpowiedziami na pytanie o sens osobistej egzystencji” – mogą się okazać niezwykle ważne do ukształtowania w poprawny sposób refleksji filozoficznej nt. religii, Boga i człowieka. Odpowiedź na fundamentalne pytania człowieka musi się odwoływać do diachronicznego porządku

działań filozoficznych²⁵. Uwzględnienie czasu i umieszczenie na osi czasu wielkiego wysiłku człowieka, zmierzającego do poznania Niepojętego i zarazem poznania samego siebie, może nam pokazać symultaniczność doświadczenia religijnego²⁶ w stosunku do innego typu doświadczeń, a nawet *sui generis* pierwszeństwo (pierwotność)²⁷ i scalający (porządkujący, integrujący) charakter doświadczenia religijnego w stosunku do innych doświadczeń²⁸, doświadczeń z pewnym już z góry pożyętym celem (tzw. doświadczeń kierowanych pewnym zadaniem, zmierzającym do odpowiedzi na określone pytania – a więc ku doświadczeniu rozumianemu i bliższemu raczej obserwacji²⁹ aniżeli kontemplacji – doświadczeniu jako spotkaniu).

Tylko zachowanie otwartości na możliwość odsłonięcia się Niepojmowalnego, tzn. niewykluczenie arbitralne takiej możliwości, jest w stanie ocalić rozum przed jego niszczącą i samounicestwiającą go pretensją stania się miarą rzeczy³⁰ oraz popadnięcia w błąd antropologiczny i teologiczny zarazem.

Tylko zachowanie otwartości na możliwość odsłonięcia się Niepojmowalnego jest w stanie przewyciężyć religię (dokładniej – pojmowanie religii, w tym

²⁵ Por. J. Sochoń, *Spór o rozumienie rzeczywistości. Monizujące ujęcia rzeczywistości w filozofii europejskiej. Studium historyczno-hermeneutyczne*, Warszawa 1998, s. 41.

²⁶ Wstępnie powiedzmy, iż chodzi tu o pewne postrzeganie rzeczywistości jako znaku odsyłającego do Innej Rzeczywistości, z którą postrzegana rzeczywistość pozostaje w ścisłym związku. Innymi słowy, spostrzegamy rzeczywistość wraz z (albo lepiej jako z zapodmiotowaną w niej) relacją, jak istniejącą w odniesieniu do.

²⁷ Pierwszeństwa (pierwotności) nie można tu rozumieć w znaczeniu teoriopoznawczym. W porządku poznania doświadczenie religijne suponuje doświadczenie metafizyczne. W porządku bytowania jednak fakt odniesienia, fakt relacji, będąc faktem natury ontycznej, pozostaje w ścisłym związku z faktem istnienia. Czy to odniesienie ma postać świadomie przeżywanej relacji osobowo-osobowej, to jeszcze inny problem.

²⁸ W sensie znanego adagium: *Scio quia credidi*. Doświadczenie religijne (wiara) chroni rozum, jego pytanie o całość. Por. J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1995, s. 46. J. Pieper powiedziałby, iż ucząc milczenia (filozof raczej milczy niż pyta), chroni przed agresywnym stawianiem pytań (naukowiec zarzuca rzeczywistość pytaniami). Por. J. Pieper, *W obronie filozofii*, tłum. P. Waszczenko, Warszawa 1985, 18–55.

²⁹ Zob. A. B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1989, s. 109.

³⁰ Ks. J. Sochoń słusznie zauważa, iż „najgłębiej istotne i zauważalne różnice w pojmowaniu Boga (bóstwa) pojawiają się jako wynik przyjęcia monistycznej lub pluralistycznej wizji rzeczywistości, a co za tym idzie ujmowania rozumu jako samodzielnego czynnika, realizującego własne cele bez kontaktu z istniejącymi rzeczami, bądź uznającego rozum za taką ludzką władzę poznawczą, która musi być pobudzona do działania poprzez bodźce pochodzące z realnego świata, osiągniętego w poznaniu zmysłowym” (J. Sochoń, dz. cyt., s. 60–61), trafnie dopowiadając w przypisie 94: „Mieczysław A. Krąpiec mówi tutaj, zgodnie z sugestiami św. Tomasza, o dwóch koniecznych warunkach filozoficznego poznania, mianowicie *recta ratio* i *recta voluntas*, czyli o prawym (nie znieprawionym) rozumie i prawej (nie znieprawionej) woli” (tamże, s. 61). Chodzi tutaj o rozum dający się poprowadzić (otwarty) prawdzie rzeczy (rzeczy takiej, jaką na jest, i wolę pozwalającej się poprowadzić rozumowi rozpoznającemu prawdę, nie zaś o rozum zinstrumentalizowany przez wolę arbitralnie decydującej o celach działania). Por. K. Wojtyła, *O kierowniczej lub służebnej roli rozumu w etyce. Na tle poglądów Tomasza z Akwinu, Hume’a i Kanta*, „Roczniki Filozoficzne” 6 (1958) z. 2, s. 13–31.

także chrześcijaństwa) – wedle mało znanego, lecz godnego upowszechnienia określenia L. Giussaniego – jako ludzką, systematyczną interpretację stosunku człowieka z losem oraz czynienie z tej ludzkiej interpretacji ideologii, usprawiedliwiającej takie czy inne ludzkie działania. Ideologia, w tym również (a nawet nade wszystko) zideologizowana religia, jest konsekwencją koncepcji rozumu jako ostatecznej miary rzeczy, rozumu nie tyle dającym się prowadzić prawdzie rzeczy, ile arbitralnie stanowiącemu prawdę rzeczy.

W kulturze naznaczonej koncepcją rozumu jako ostatecznej miary rzeczy dialog, zmierzający do odpowiedzi na pytanie o sens osobistej egzystencji, musiałby być uznany za nierozstrzygalny, wręcz konfliktorodny. W konsekwencji sam dialog musiałby uzyskać zupełnie inny charakter. Musiałby stać się sztuką rozmowy bez konkluzji (tzn. poszukiwaniem dla samego smaku poszukiwania bez nadziei znalezienia), uczącej tylko pięknego różnienia się i „tolerancji” dla odmiennych wizji lub przyjąć wręcz kształt czysto kurtuazyjny bez znaczących osiągnięć konsensualnych³¹. Jedyńm dopuszczalnym i bezpiecznym tematem mógłby stać się ostatecznie tylko temat minimalizacji cierpienia. Byłaby to wizja i perspektywa dialogu humanistycznego, właściwie humanitarnego, który rezygnowałby z poszukiwania prawdy, który z czasem mógłby przerodzić się w swoje zaprzeczenie i wspierać *nolens volens* swoisty antyhumanizm³².

Wydaje się, że rzetelne poszukiwanie prawdy, biorące pod uwagę wszelkie historycznie ważne artykulacje doświadczenia człowieka, jest niezastąpionym nurtem autentycznego dialogu, dialogu wspierającego indywidualny dramat tożsamości osoby. Jan Paweł II, wielki inspirator dialogu międzywyznaniowego i międzyreligijnego, zabiegając niestrudzenie o ochronę wolności religijnej jako podstawowego prawa osoby, zabiega jednocześnie o to, aby człowiek, każdy człowiek, mógł poprawnie rozegrać dramat prawdy, tzn. poznać prawdę o Bogu i prawdę o sobie³³. Papież, jakby przewidując nieuchronną konfrontację religii, czyni wielkie starania, aby szanując wkład każdej z nich w dziedzinę rozwiązania losu człowieka – jego ostatecznego znaczenia i przeznaczenia, wydobyć w sposób przekonujący ową perspektywę antropologiczną jako właściwą perspektywę raczej dialogu niż nieprzewidywalnej w skutkach konfrontacji³⁴.

³¹ Proceduralne osiągnięcie konsensusu jest niekiedy jedynym środkiem rozwijania dialogu i dochodzenia do prawdy. Z dialogu nie należy rezygnować. Nie można też rezygnować z prawdy jako celu, choćby czasowo nie dochodziło się do znaczących uzgodnień i wspólnych konkluzji.

³² Ów antyhumanizm przejawiałby się subtelnie choćby w tym, że dla zachowania samego życia człowiek musiałby wyzbyć się poszukiwania racji do życia (*propter vitam vitae perdere causas*). Por. W. Sołowjow, dz. cyt., s. 52.

³³ Zob. S. Szczyrba, *Kościół wpatrzony w Tajemnicę Wcielenia*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 9, 2000, s. 93–106.

³⁴ Konfrontacja religii w dobie postępującej globalizacji jest – zdaniem kard. Rogera Etchegaray’a – „jednym z największych wyzwań naszej ery, większym nawet niż zetknięcie z ateizmem”. Cyt. za: I. S. Ledwoń OFM, K. Pek MIC, *Od redakcji*, w: *Chrześcijaństwo a religie. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej* (1996 – dod. S.S.), *Tekst – Komentarz – Studia*, Lublin–

Ustosunkowanie religii do ludzkiego losu i przeznaczenia, a zwłaszcza sposób, w jaki religia rozwiązuje problem człowieka, uprawomocnia samą religię, uprawomocnia jej obecność w kulturze i znaczenie dla kultury. Ostatecznie też może stanowić dla jednostki kryterium jej wartościowania i orientacji³⁵. Jan Paweł II w swoim słynnym wystąpieniu 5 października 1995 r. przed Zgromadzeniem Ogólnym ONZ powiedział w sposób znaczący: „[...] każda kultura jest próbą refleksji nad tajemnicą świata, a w szczególności człowieka; jest sposobem wyrażania transcendentnego wymiaru ludzkiego życia. Sercem każdej kultury jest jej stosunek do największej tajemnicy: tajemnicy Boga (p. 9). [...] W tym kontekście możemy się przekonać, jak ważne jest zachowanie fundamentalnego prawa wolności religii i wolności sumienia – filarów nośnych całej budowli praw człowieka i fundamentu każdego naprawdę wolnego społeczeństwa. Nikt nie ma prawa deptać tych praw i przymusem narzucać innym swojej odpowiedzi na tajemnicę człowieka.

Kto zamyka się na odmiennosc albo – co gorsza – próbuje tę odmiennosc zniszczyć, odbiera sobie możliwość zgłębienia tajemnicy ludzkiego życia. Prawda o człowieku to niezmiennie kryterium, wedle którego zostają osądzone wszystkie kultury, jednakże każda kultura może nas czegoś nauczyć o wybranym aspekcie złożonej prawdy. Dlatego »odmiennosc«, uważana przez niektórych za tak wielkie zagrożenie, może się stać – dzięki dialogowi opartemu na wzajemnym szacunku – źródłem głębszego zrozumienia tajemnicy ludzkiego życia (p. 10)³⁶.

* * *

Dialog wokół transcendentnego charakteru osoby ludzkiej jest nie tylko obiecującą perspektywą nowego czasu, jest pilną, palącą wręcz potrzebą naszych czasów, rozpoczętego dopiero co trzeciego tysiąclecia. Wydarzenia z 11 września 2001 r. mocno unaoczniają konieczność dialogu międzyreligijnego i międzykulturowego w nowych okolicznościach – społeczeństwa pluralistycznego. Nie można bowiem zgodzić się z tezą o nieuchronności zderzenia cywilizacji, z jaką wystąpił Samuel P. Huntington, zwłaszcza że możliwości takiej konfrontacji nie można wykluczyć³⁷.

Warszawa 1999, s. 7. Przypomnijmy w tym kontekście, iż – zdaniem Jana Pawła II – ideologia komunizmu upadła z powodu błędu antropologicznego, to znaczy na skutek fałszywego rozumienia człowieka (zob. *Centesimus annus*, 13; 22–29).

³⁵ Powiada o tym np. J. Mirewicz, gdy formułuje postulat metodologiczny: „badanie wszystkich systemów religijnych i filozoficznych należy zaczynać od pytania, co one mówią o człowieku, o sensie jego życia i o celu, do którego dążyć powinien” (*Obrońcy i słudzy Europy*, Kraków 1987, s. 13).

³⁶ Jan Paweł II, *Od praw człowieka do praw narodów. Przemówienie Ojca Świętego do Zgromadzenia Ogólnego ONZ 5 X 1995*, „L’Osservatore Romano” (wyd. polskie) 16(1995) nr 11–12, s. 7.

³⁷ S. P. Huntington *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tłum H. Jankowska, Warszawa 2001.