

Karol Jasiński

Fenomen religii w myśli Martina Bubera

Studia Warmińskie 50, 23-40

2013

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. Karol Jasiński
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Fenomen religii w myśli Martina Bubera

Słowa kluczowe: religia, religijność, wiara, teologia, monoteizm, politeizm.

Key words: religion, religiosity, faith, theology, monotheism, polytheism.

Schlüsselworte: Religion, Religiosität, Glaube, Theologie, Monotheismus, Polytheismus.

W starożytności i średniowieczu religię z reguły rozumiano jako żywą więź łączącą człowieka z Bogiem. W czasach nowożytnych i współczesnych możemy natomiast zauważyć pewną tendencję polegającą na przeciwstawieniu dynamicznego odniesienia do Absolutu sztywnej i sformalizowanej religii. Widać to dobrze u niektórych filozofów: Georg W.F. Hegel wyróżnia religię obiektywną (instytucje, przepisy, kler) i subiektywną (moralna wrażliwość sumienia), Søren A. Kierkegaard mówi o religii A (uczucie zależności od Boga) i B (rodzaj życiowego zabezpieczenia), Henri Bergson oddziela religię statyczną (fundament ładu społecznego) i dynamiczną (doświadczenie mistyczne), wreszcie Leszek Kołakowski podkreśla różnicę między budowaną na bazie osobistych przeżyć świadomością religijną a więzią kościelną jako formalną relacją ze społecznością wyznaniową.

W ten nurt wpisuje się także jeden z twórców tzw. dialogiki, żydowski myśliciel Martin Buber (†1965). Opierając się na poglądach Geорга Simmela, odróżniał on religię (Religion) od religijności (Religiosität)¹. Podział ów stanowił przedmiot licznych kontrowersji. Przyczynił się do tego sam Buber, który raz traktował religię i religijność jako tożsame, a innym razem oddzielał. Dokonywał on wówczas zdecydowanej krytyki religii, która polegała na częściowym tylko odniesieniu człowieka do Boga, cenił natomiast religijność jako autentyczną rela-

Adres/Adresse/Anschrift: ks. dr Karol Jasiński, Katedra Filozofii i Antropologii, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, karoljasinski@op.pl

¹ M. Friedman, *Martin Buber. The Life of Dialogue*, Chicago 1955, s. 40.

cję z Bytem boskim, polegającą na podporządkowaniu Mu wszystkich wymiarów życia².

Poniższe rozważania są próbą, głównie opartą na analizie dzieł samego Bubera, zaprezentowania jego ujęcia religii i religijności oraz zagadnień ściśle z nimi związanych (objawienie, jego wartość poznawcza, wiara, monoteizm i politeizm), które nie doczekały się dotychczas opracowania w literaturze polskiej. Warto mieć przy tym na uwadze, że punktem odniesienia do koncepcji Bubera i ujęcia jej jako novum są dwie przyjmowane przez niego zasady: dialogiczna (podmiotowa) i monologiczna (przedmiotowa), które są także tłem poniższych analiz. Pierwsza z nich jest obecna w różnych przejawach religijności człowieka, druga natomiast jest charakterystyczna dla poszczególnych sfer religii.

Religia i religijność

Jak już wspomniano, zasadniczym rozróżnieniem w poglądach Bubera jest dystynkcja na religię i religijność. Jego zdaniem, głównym przymiotem religii jest to, że nie obejmowała ona całej egzystencji i stanowiła tym samym przykład wypaczonego ducha ludzkiego³. Jak podkreślają niektórzy komentatorzy myśli Bubera, religijność miała opisywać właściwy sposób ludzkiej egzystencji, która polega na relacji do żywego Boga, istniejącego naprzeciw człowieka jako „Ty”. Natomiast pojęcie religii odnosiłoby się jedynie do sfery zwyczajów, kultu i instytucji⁴. Wobec tego należałoby zgodzić się z Markiem Jędraszewskim, który definiując religię, wymienia następujące kwalifikatory: statyczność, bierność, skostnienie, sterylność, sztywną organizację i przymus. Religijność natomiast charakteryzowałaby się dynamizmem, kreatywnością, ciekawością poznawczą i żywym odniesieniem do tego, co absolutne⁵.

Buber ilustrował swoje rozróżnienie przykładami z dziejów kultury. Jego zdaniem, na przykładzie postawy Epikura i Buddy wobec bogów, widać, że pierwszy z nich ograniczał się tylko do oddawania im czci za pośrednictwem przejętych zwyczajów i ofiar, chociaż nie mieli oni żadnej władzy nad światem i nim się nie

² M. Buber, *Die Lehre vom Tao*, w: idem, *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*, München und Heidelberg 1962, s. 1028; idem, *Nachlese*, Heidelberg 1966, s. 124, 131.

³ M. Buber, *Der Mensch von heute und die jüdische Bibel*, w: idem, *Werke. Zweiter Band. Schriften zur Bibel*, München und Heidelberg 1964, s. 850.

⁴ A. Anzenbacher, *Die Philosophie Martin Bubers*, Wien 1965, s. 69; M. Ihle, *Die Gottesfrage in der Gottesfinsternis. Grundtendenzen der Religionsphilosophie und Theologie Martin Bubers nach 1945*, w: W. Licharz (red.), *Martin Bubers Erbe für unsere Zeit, Arnoldshainer Texte*, t. 31, Frankfurt a. M. 1985, s. 133.

⁵ M. Jędraszewski, *Filozofia i modlitwa*, Poznań 2001, s. 237–239.

interesowali. Postawa ta była wyrazem religii. Religijność natomiast występowała u Buddy, który uznawał boskość za coś nienarodzonego, niestającego się, niestworzonego, ale też spletanego łańcuchem pożądań. Istota boska interesowała się jednak człowiekiem, który mógł ukierunkować na nią cały swój byt⁶.

Źródłem autentycznej religijności było początkowo dla Bubera ekstatyczne przeżycie jedności, któremu towarzyszą różne podtrzymujące je fenomeny. Zaliczał do nich modlitwę, ofiarę, taniec, naukę, służbę oraz postawę pokory⁷. W późniejszym czasie nastąpiło przesunięcie akcentów. Miejsce ekstatycznego przeżycia zajęła aktywność na rzecz przemiany świata, a wspólnota zajęła miejsce jednostki. Zadaniem człowieka stało się urzeczywistnianie Boga poprzez Jego naśladowanie w działaniu. Tym samym Jego obecność w świecie przybierała konkretne formy⁸. W związku z tym rację ma M. Jędraszewski, który podkreśla, że czyn, naśladowanie i uobecnianie są trzema etapami drogi prowadzącej do żywej religijności człowieka⁹. Autor *Ich und Du* akcentował zwłaszcza motyw „naśladowania Boga”. Jego wyrazem jest doskonalenie się człowieka, aby w ten sposób zbliżyć się do obrazu Boga, na podobieństwo którego został stworzony. Osiąganie owej doskonałości polega na rozwoju wyjątkowych cech naszej osobowości, podążaniu drogami wskazanymi nam przez Boga oraz realizacji atrybutów widocznych w Jego działaniu („midoth”)¹⁰.

W rozwoju myśli Bubera mamy więc do czynienia z przejściem od mistycznego charakteru religijności do akceptacji, jak sam ją określa, „religijności dnia powszedniego”. Momentem przełomowym było pewne wydarzenie z jesieni 1914 r. Po porannym doświadczeniu „ekstazy religijnej”, wizytę złożył mu nieznany młodzieniec o nazwisku Mehe, który przybył z prośbą o pomoc w podjęciu decyzji. Buber nie potrafił się w pełni otworzyć na spotkanie z nim, w związku z czym nie przyniosło ono żadnych efektów. Wkrótce po tym fakcie dowiedział się o śmierci owego młodzieńca. Spotkanie to i owa tragiczna wiadomość były dlań głębokim wstrząsem. Zrozumiał, że religijność nie polega na jakichś wyjątkowych przeżyciach, znaczonej oświeceniem i ekstazą, ale na otwartości wobec konkretnych życiowych wyzwań¹¹.

⁶ M. Buber, *Gottesfinsternis*, w: idem, *Werke. Erster Band*, s. 522.

⁷ M. Buber, *Die jüdische Mystik*, w: idem, *Werke. Dritter Band. Schriften zum Chassidismus*, München und Heidelberg 1963, s. 12–14, 17; idem, *Vom Leben der Chassidim*, w: idem, *Werke. Dritter Band*, s. 21–31, 33–45.

⁸ M. Buber, *On Judaism*, New York 1967, s. 83–86.

⁹ M. Jędraszewski, *Filozofia i modlitwa*, s. 239.

¹⁰ M. Buber, *Nachahmung Gottes*, w: idem, *Werke. Zweiter Band*, s. 1060–1065; idem, *Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre*, w: idem, *Werke. Dritter Band*, s. 719–722.

¹¹ M. Buber, *Autobiographische Fragmente*, w: P.A. Schilpp, M. Friedman (red.), *Martin Buber*, Stuttgart 1963, s. 21–23; idem, *Zwiesprache*, w: idem, *Werke. Erster Band*, s. 186–187.

W przekonaniu Bubera, prawdziwemu Bogu nie chodziło nigdy o stworzenie religii. To świat bożków, którzy są zależni od ludzi. Prawdziwemu Bogu zależy na człowieku, który żyje we wspólnocie z drugim człowiekiem oraz troszczy się o sprawiedliwość i wzajemną pomoc¹². Podobnej natury tezy wysuwał w kontekście relacji między religią a tzw. rzeczywistością „Królestwa Boga”. Mojżesz, prorocy i Jezus mieli na uwadze nie religię, lecz pewien boski stan świata. Nie został on jeszcze osiągnięty, a powstałe religie, które zamiast o niego zabiegać, przyczyniają się do utraty odniesienia różnych wymiarów świata do Boga¹³.

Słusznie więc zauważa B. Baran, że zasadniczym celem religijności było dla Bubera kształtowanie właściwych relacji z ludźmi i przekształcanie świata. W związku z tym żywa relacja z Bogiem winna silnie łączyć się z moralnością, która nie ma jednak jakiegś ściśle określonej formy, ale jest uwarunkowana przez konkretną sytuację¹⁴. Ważna rola przypadałaby wtedy, jak podkreśla Emmanuel Levinas, konkretnemu człowiekowi. Wyakcentowany zostałby tym samym religijny aspekt moralnych relacji międzyludzkich oraz możliwość urzeczywistnienia relacji do niewidzialnego Boga przez dialogiczny zwrot do człowieka¹⁵. Jaki więc byłby wówczas stosunek między religijnością a moralnością? Otóż, biorąc pod uwagę intuicje Nathana Rotenstreichera, należałoby chyba przyjąć, że religijność określałaby istotną postawę człowieka wobec całej rzeczywistości, moralność natomiast byłaby dziedziną obowiązywalności praktycznych imperatywów. Religijność zatem byłaby bliższa postawie odpowiedzi na rzeczywistość, a moralność postawie jej kształtowania¹⁶.

Konsekwencją takiego rozumienia religijności przez Bubera było m.in. odrzucenie podziału świata na sferę *sacrum* i *profanum*. Rozróżnienie to uważał za podstawowy błąd każdej religii¹⁷. Rzeczywistość została tym samym uwolniona od łączności z Bogiem i pozostawiona samej sobie. Konsekwencją tego był swoisty dualizm: tego, co święte i tego, co „nie-święte”, który przyczynił się także do kryzysu człowieka. W dualizmie tym, zdaniem filozofa z Heppenheim, nie chodziło o wyróżnienie dwóch autonomicznych sfer, lecz jedynie dwóch aspektów świata: tego, co uświęcone i tego, co jeszcze nie zostało uświęcone w wyniku działania

¹² M. Buber, *Der Glaube der Propheten*, w: idem, *Werke. Zweiter Band*, s. 417–418.

¹³ M. Buber, *Nachlese*, s. 102–105, 134.

¹⁴ B. Baran, *Z historii „nowego myślenia”*, w: *Rozum i słowo. Eseje dialogiczne* [praca zbiorowa, zbiór tekstów], Kraków 1987, s. 13.

¹⁵ E. Levinas, *Martin Buber, Gabriel Marcel und die Philosophie*, w: J. Bloch, H. Gordon (red.), *Martin Buber. Bilanz seines Denkens*, Freiburg 1983, s. 320.

¹⁶ N. Rotenstreich, *Immediacy and Dialogue*, RIP 4 (1978), s. 466–467.

¹⁷ M. Buber, *Die chassidische Botschaft*, w: idem, *Werke. Dritter Band*, s. 748; idem, *Mein Weg zum Chassidismus*, w: idem, *Werke. Dritter Band*, s. 964.

człowieka¹⁸. Dla Bubera nie ma bowiem dwóch części świata, ale tylko jedna rzeczywistość dana człowiekowi¹⁹. Dlatego, gdy odchodzi się w religii od dialogu z Bogiem, gdy oddziela się „życie w świecie” od „życia w Bogu”, to staje się ona dla człowieka „pierwotnym niebezpieczeństwem”²⁰. Człowiek żyje wówczas „bezproduktywną duchowością”²¹. W tej sytuacji zadaniem człowieka staje się przejście od tej fałszywej religii, ukierunkowującej człowieka na wykonywanie specjalnych aktów, w specjalnym czasie i miejscu w celu uzyskania korzyści „u góry”, do religii prawdziwej, czyli do pełnego życia konkretnej osoby i wspólnoty w aktualnym świecie. Podstawą prawdziwej religii jest odniesienie do rzeczy, wydarzeń lub osób oraz osiągnięcie integracji swojego „Ja” poprzez dialogiczną relację do nich²². Stanowisko Bubera, podkreślające konieczność uświęcenia świata i sprzeciwiające się istnieniu religii oderwanej od życia codziennego, określa się niekiedy mianem religijnego sekularyzmu²³.

Podział na *sacrum* i *profanum* znalazł swoje przełożenie na relację człowieka do świata. Przykłady tego obecne są chociażby w mistyce lub rytuale. Jeśli człowiek jest powołany do oglądania i naśladowania Boga (*sacrum*), musi wówczas odrzucić całą zmysłową sferę materialną (*profanum*), aby móc zwrócić się ku światu idei i wartości. Człowiek rezygnuje wówczas z odpowiedzialności za różne obszary ziemskiego życia i zamyka się w przestrzeni mistyczno-rytualnej. Następuje wówczas podział na praktyki religijne oraz teren wyjęty z ich wpływu, czego wynikiem jest sekularyzacja całego obszaru nieuznanego za sakralny, w tym polityki, a niekiedy i moralności²⁴.

Tendencja ta związana jest z tym, że niektóre religie odmawiają naszej ziemskiej egzystencji charakteru prawdziwego życia. Traktują rzeczywistość ziemską jako pozór, przez który musimy się przebijać do prawdziwego bytu lub jako przedsięwzięcie do autentycznego świata, któremu nie powinniśmy poświęcać

¹⁸ M. Buber, *Der Chassidismus und der abendländische Mensch*, w: idem, *Werke. Dritter Band*, s. 938–940, 945; idem, *Gandhi, die Politik und wir*, w: idem, *Werke. Erster Band*, s. 1086; idem, *Die Stunde und die Erkenntnis. Reden und Aufsätze 1933–1935*, Berlin 1936, s. 67–68; idem, *Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre*, s. 738.

¹⁹ M. Buber, *Nachlese*, s. 195.

²⁰ M. Buber, *Die chassidische Botschaft*, s. 744, 748.

²¹ M. Buber, *Drei Reden über das Judentum*, Frankfurt a. M. 1920, s. 49.

²² M. Brod, *Judentum und Christentum im Werk Martin Bubers*, w: P.A. Schilpp, M. Friedman (red.), *Martin Buber*, Stuttgart 1963, s. 313; L.D. Streiker, *The Promise of Buber. Desulutory Philippics and Irenic Affirmations*, Philadelphia and New York 1969, s. 54; P. Vermes, *Buber on God and the Perfect Man*, Chicago 1980, s. 185–186.

²³ M. Friedman, *Martin Buber's Influence on Twentieth Century Religious Thought*, Ju 34 (1985), s. 430–431.

²⁴ M. Buber, *Der Glaube der Propheten*, s. 289–295; idem, *Gottesfinsternis*, s. 585; idem, *Königtum Gottes*, w: idem, *Werke. Zweiter Band*, s. 646; idem, *Nachahmung Gottes*, s. 1055; idem, *On Judaism*, s. 195–196; idem, *Pointing the Way*, New York 1963, s. 28.

specjalnej uwagi. Buber, będący pod wpływem judaizmu, reprezentuje inne podejście. Jego zdaniem, aktywność człowieka na ziemi nie ma mniejszej wagi niż w życiu przyszłym. Istota ludzka już tu i teraz winna scalać oba te światy²⁵.

Religia a objawienie

Wydaje się, że należy zgodzić się z twierdzeniem L.D. Streikera, że Buber nie uznaje raczej czegoś takiego, jak „religia objawiona”. To, co przyjmuje się za objawioną religię jest dla filozofa z Heppenheim wypaczeniem objawienia. Taka religia opiera się na wydarzeniu bezpośredniego spotkania człowieka z „boskim Ty”, ale wszelkie jej rytuały, instytucje, przepisy i dogmaty nie są w nim osadzone. Prowadzi to do swoistego napięcia. Z jednej strony, bez pewnych form życia religijnego może być utracona jego dynamiczna siła, z drugiej natomiast, struktury te przeszkadzają owej żywotnej sile płynącej z momentu objawienia²⁶. Buber dopuszcza więc pewną formę centralizacji i kodyfikacji, o ile nie paraliżuje żywotności wiary²⁷.

Jednym z przejawów wypaczenia objawienia jest, według Bubera, zabieg obiektywizacji „wiecznego Ty”²⁸. Proces ten związany był z powstaniem teologii, która nie jest mową „do Boga”, ale „o Bogu”. Bóg staje się w niej przedmiotem myśli i wiary. Zamiast być partnerem dialogu, staje się obiektem myśli. Akt relacji zostaje zastąpiony spekulacją²⁹. Powstanie teologii jako nauki utrwalało napięcie między „Ty wiecznym”, które zgodnie ze swoją istotą nie może zostać uprzedmiotowione, a pragnieniem ujęcia Boga w schemat pojęć³⁰. Buber wyjaśniał to na dwóch poziomach: człowieka i historii. Człowiek nie zadowala się momentalnym objawieniem istoty boskiej, ale chce mieć ją ciągle do dyspozycji. Czyni więc z Boga obiekt wiary, który trwa w czasie. Jednocześnie szuka dla Niego jakiegoś kontinuum przestrzennego. Wówczas Bóg staje się obiektem kultu, który początkowo podtrzymuje relację, ale z czasem zaczyna ją wypierać. Oznaką tego może być brak osobistej modlitwy czy sformalizowane nabożeństwo. Tymczasem gwarancją trwałości Boga w świecie jest wchodzenie w dialog z każdą istotą stworzoną³¹.

²⁵ M. Buber, *Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre*, s. 737.

²⁶ L.D. Streiker, *The Promise of Buber*, s. 46.

²⁷ M. Buber, *Der Glaube der Propheten*, s. 415–416.

²⁸ M. Buber, *Ich und Du*, w: idem, *Werke. Erster Band*, s. 128.

²⁹ M. Buber, *Gottesfinsternis*, s. 524–525; idem, *Ich und Du*, s. 156–157; idem, *Nachlese*, s. 122, 124–125; idem, *Zwei Glaubensweisen*, w: idem, *Werke. Erster Band*, s. 749; S. i B. Rome (red.), *Philosophical Interrogations*, New York 1964, s. 97–98.

³⁰ M. Buber, *Ich und Du*, s. 154–155.

³¹ Ibidem, s. 155–160.

Parafrazując słowa Maxa Schelera, Buber zauważa, że człowiek wierzy albo w Boga, czyli w osobowy Absolut, albo w bożki, czyli w jakieś skończone dobro, które przybiera wartość absolutną i staje pomiędzy ludźmi i osobowym Bogiem. Podkreśla, że relacja do owego ubóstwionego dobra skończonego polega z reguły na doświadczeniu i użyciu, co stanowi przeszkodę w ujrzeniu prawdziwego Boga lub grozi funkcjonalnym odniesieniem do Niego³². Wskazuje on przy tym na dwa niebezpieczeństwa uprzedmiotowienia Boga i religijności człowieka: gnozę i magię. Obejmują one wszelkie ludzkie wysiłki zmierzające do odkrycia tajemnicy boskości lub poddania jej swojej władzy³³.

Dla Bubera oczywistą była fikcyjność Boga jako metafizycznej idei, moralnego ideału czy psychicznej lub społecznej projekcji, będącej wytworem człowieka. Krytyka szła u niego dwutorowo. Z jednej strony dotyczyła próby utożsamiania Boga z jego obrazami. Było to dla niego nie do pomyślenia, ponieważ Bóg objawiał się w różnej formie i zawsze w nowy sposób. Z drugiej strony, krytykuje tzw. mistrzów podejrzeń z racji ich radykalnej relatywizacji wszelkich wyobrażeń Boga. Chcieli oni bowiem, biorąc pod uwagę czynniki biologiczne, społeczne i psychologiczne, dokonać zdemaskowania świata duchowego jako zbitki złudzeń, ideologii i sublimacji. Prowadziło to nie tylko do odrzucenia fałszywych absolutów, lecz także do zupełnej negacji Boga³⁴.

Buber odmawiał religijności walorów poznawczych. Jego zdaniem, prawdziwa religijność żydowska nie polegała na wiedzy (dogmacie i prawach), ale właśnie na przeżyciu właściwej relacji do Boga³⁵. Teologia była dla niego monologiczną formą poznania, w której Bóg traktowany jest jak przedmiot i z którego wyprowadza się inne przedmioty. Naukowe poznanie Boga odbywa się więc w paradygmacie podmiotowo-przedmiotowym. Buber dostrzegł jednak pewną wartość w takim podejściu. Otóż każdy z systemów wiedzy mógł służyć jako drogowskaz, dzięki któremu jednostka wchodziła w dialogiczną relację z Bogiem³⁶. Nie ma więc racji Mordecai M. Kaplan, który uważał, że Buber nie docenił intuicji pragmatystów odnoszących się do traktowania idei jako narzędzia umożliwiającego człowiekowi zbliżenie się do jakiejś rzeczywistości. Do pewnego

³² Ibidem, s. 149.

³³ M. Buber, *Gottesfinsternis*, s. 595–596; idem, *Replies to My Critics*, w: P.A. Schilpp, M. Friedman (red.), *The Philosophy of Martin Buber*, London 1967, s. 716–717.

³⁴ M. Buber, *Der Glaube der Propheten*, s. 360n; idem, *Gottesfinsternis*, s. 586–588; idem, *Das Problem des Menschen*, w: idem, *Werke. Erster Band*, s. 336n; idem, *Schuld und Schuldgefühle*, w: idem, *Werke. Erster Band*, s. 447n.

³⁵ M. Buber, *Die chassidische Botschaft*, s. 744n; idem, *Drei Reden über das Judentum*, s. 12–13. Podkreślają to mocno niektórzy komenatatorzy poglądów Bubera, np. F. Kaufmann, *Martin Bubers Religionsphilosophie*, w: P.A. Schilpp, M. Friedman (red.), *Martin Buber*, s. 180–181; G. Wehr, *Martin Buber in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburg 1968, s. 64.

³⁶ M. Buber, *Gottesfinsternis*, s. 526–527.

stopnia podzielał on z nimi nie tylko przekonanie, że logiczne poznanie i rozum nie są w stanie uchwycić prawdziwej natury życia, ale podobnie jak oni traktował pojęcia i teorie naukowe jako narzędzia naprowadzające na nią³⁷.

Deprecjacja teologii, która jako nauka była dla Bubera wątpliwym rodzajem filozofii, wiązała się z jego przekonaniem, że religijny przekaz możliwy jest wyłącznie w formie paradoksów³⁸. Zdaniem niektórych, znaczenie paradoksu dla zrozumienia istoty relacji religijnej odkrył Buber dzięki Kierkegaardowi³⁹. Język podmiotowo-przedmiotowy, będący narzędziem, za pomocą którego człowiek pragnie wyrazić doświadczenie Boga w bezpośrednim spotkaniu, jest według niego nieadekwatny i powoduje zaciemnienie rzeczywistości⁴⁰. Paradoksy pozwalają natomiast dotrzeć do głębszego wymiaru świata, który jest nieuchwytny w języku podmiotowo-przedmiotowym⁴¹. Podejście to nie rozwiązuje jednak problemu, co słusznie zauważa M.L. Diamond. Po pierwsze dlatego, że nie mamy pewności, że wyrażenia w formie paradoksów lepiej opisują doświadczenie Boga niż inne schematy pojęciowe. Po wtóre, sam twórca filozofii dialogu nie uwolnił się nigdy od myślenia pojęciowego i zastąpił dotychczasowy schemat swoim własnym⁴². Schematów pojęciowych nie można bowiem bagatelizować, na co zwraca uwagę T. Reichert, ponieważ odmawiałyby się wówczas poznaniu cechy intersubiektywności, a przekaz poglądów i doświadczeń oraz ich krytyka stałyby się problematyczne. Tym samym prowadziłyby to do powstania przepaści na linii dialogika–poznanie⁴³.

Rację wydaje się mieć M.M. Kaplan, który zauważa, że radykalne oddzielenie nauki i wiary, myślenia filozoficznego i doświadczenia religijnego jest niepokojącym elementem poglądów Bubera. Bez filozofii nie można bowiem wyjaśnić tradycji religijnej ani też dostosować jej do wymagań czasu. Ponadto tradycja ta ewoluowała w ciągu wieków, do czego również przyczyniła się myśl filozoficzna⁴⁴. Wydaje się, że z czasem autor *Ich und Du* coraz bardziej dostrzegał

³⁷ M.M. Kaplan, *Bubers Einschätzung des philosophischen Denkens und der religiösen Überlieferung*, w: P.A. Schilpp, M. Friedman (red.), *Martin Buber*, s. 239–240.

³⁸ M. Buber, *Gottesfinsternis*, s. 535–536.

³⁹ Ch. Schütz, *Verborgenheit Gottes. Martin Bubers Werk – Eine Gesamtdarstellung*, Zürich–Einsiedeln–Köln 1975, s. 441–446.

⁴⁰ M. Buber, *Die Götter der Völker und Gott*, w: idem, *Werke. Zweiter Band*, s. 1079–1080; idem, *Ich und Du*, s. 168; idem, *Replies to My Critics*, s. 701; G. Schaefer (red.), *Martin Buber. Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, t. III, 1938–1965, Heidelberg 1975, s. 437–438.

⁴¹ M. Buber, *Ich und Du*, s. 168–169.

⁴² M.L. Diamond, *Dialog und Theologie*, w: P.A. Schilpp, M. Friedman (red.), *Martin Buber*, s. 215, 218–219.

⁴³ T. Reichert, *Martin Buber: „Ich habe keine Lehre...“ Erkennen und Weitergabe des Erkannnten im Grundwort Ich-Du*, *Im Gespräch* 6 (2003), s. 17–18.

⁴⁴ M.M. Kaplan, *Bubers Einschätzung des philosophischen Denkens und der religiösen Überlieferung*, s. 241.

potrzebę filozofii w religii. Odwoływał się przy tym do słów Franza Rosenzweiga, który podkreślał, że boska prawda chce być wyblągana dwiema rękami: ręką filozofii i teologii, modlitwą niewierzącego i wierzącego. Działalność niewierzącego (filozofa) ma też swoją wartość. Wyraża się ona w trosce o utrzymanie czystości Transcendencji i relacji religijnej. Obrazy Boga mają pewną rolę do spełnienia w religii jako znaki i wskazówki, ale nie mogą być absolutyzowane, bo wówczas stanowią przeszkodę. Filozof pełni wówczas niezastąpioną rolę „krytycznego ateisty”, wykazującego relatywność wszelkich obrazów, bez czego może grozić niebezpieczeństwo przesądu i bałwochwalstwa⁴⁵.

Podważając poznawczą wartość religii, Buber kwestionuje roszczenia poszczególnych religii do wyłączności. Są one nieuzasadnione, ponieważ żadna z nich nie zawiera prawdy absolutnej. Prezentują one jedynie prawdę ludzką, wyrażającą relację określonej wspólnoty ludzkiej do Boga i będącą opracowaniem boskiego posłannictwa. Tym, co je łączy to oczekiwanie. Z tej racji winny być z sobą związane, aby wyjaśnić człowiekowi, jak winien postępować, żeby zbliżyć się do zbawienia. Ich zadaniem jest odkrywanie woli Boga w danym momencie dziejów świata oraz rozwiązywanie aktualnych problemów z punktu widzenia objawienia. Tymczasem zamiast skoncentrować się na kształtowaniu człowieka i świata, wykazują one tendencję do tego, aby być celem samym w sobie i przesłaniają tym samym prawdziwego Boga⁴⁶.

Zdaniem Gerharda Wehra, Buber wydaje się z jednej strony zwracać uwagę na fakt historycznego uwarunkowania poszczególnych religii, z drugiej natomiast na obecność w każdej z nich tej samej „boskiej rzeczywistości”, której są przejawem. Ten jeden duchowy byt ujmowany jest przez różne wyznania i w różnych językach. Każdy ma do niego dostęp na własnej, jemu tylko właściwej drodze, ale żadna z nich nie może wykluczać innej. Wyrazem powyższych poglądów Bubera było ukazujące się od 1926 r. czasopismo pod znamienym tytułem „Kreatur” (stworzenie) redagowane przez Żyda, protestanta i katolika. Zwracali oni uwagę na pewien wspólny rdzeń każdej religii, którym miała być wiara we wspólny początek, akceptacja świata jako stworzenia i płynąca stąd wspólnota ze wszystkimi stworzeniami⁴⁷.

Jak widać, żywa religijność nie jest w koncepcji Bubera powiązana z religią. Nawet tam, gdzie brakuje przyjęcia doktryny, instytucji czy kultu, możliwe jest życie religijne. Bezbożnym nie jest bowiem ateista, który z tęsknotą przyzywa „Bezimiennego”, lecz człowiek żyjący monologicznie lub ten, kto chce być blisko

⁴⁵ M. Buber, *Gottesfinsternis*, s. 537–538.

⁴⁶ M. Buber, *Nachlese*, s. 110–111, 126.

⁴⁷ G. Wehr, *Martin Buber. Leben, Werk, Wirkung*, Zürich 1996, s. 210–212, 216, 219.

Boga, ale odsuwa się w tym celu od świata⁴⁸. W związku z tym słusznie zauważył A. Anzenbacher, że twórca filozofii dialogu preferował żywą i niesprowadzalną do konkretnego wyznania religijność, która ma jednak swoje przełożenie na codzienność⁴⁹. Wydaje się, że sporo racji ma także Pamela Vermes, która zwracała uwagę na to, że Buber starał się akcentować nie zewnętrzne formy (religię), ale raczej istotę (religijność). Istotą tą było życie dialogiczne ze światem. W tym zakresie inspirację stanowił dla niego chasydyzm, z którego zaczerpnął zasadnicze cechy religijności. Należą do nich: immanencja Boga w świecie, pokora, właściwa intencja, cześć, zapał, radość, refleksja, indywidualizm, determinacja, wartość miejsca i czasu oraz jedność życia⁵⁰.

Zagadnienie wiary

Dzieje religijności i religii znaczone są w koncepcji Bubera dwoma ruchami: „rozszerzaniem” i „nawróceniem”. Ruch „rozszerzający” związany jest z losem różnych idei Boga, które mają swoją wartość, o ile pomagają człowiekowi podtrzymać żywą więź z Bogiem. Natomiast w chwili, gdy człowiek zaczyna koncentrować się nie na Bogu, lecz na pojęciu o Nim, tracą swoje znaczenie oraz przyczyniają się do uśmiercenia relacji z istotą boską, a tym samym do fragmentacji całego świata człowieka⁵¹. Przeciwnym ruchem jest nawrócenie, polegające na odnowieniu zdolności relacyjnej i próbie skierowania religii do jej pierwotnych zadań. W procesie tym pozytywną rolę odgrywają prorocy, heretycy i reformatorzy, których życie jest wyrazem walki o odnowę więzi człowieka z Bogiem⁵². Wydaje się, że rację ma Arno Anzenbacher, który podkreśla, że istotą pierwszego ruchu jest przeakcentowanie postawy monologicznej. W wyniku tego dochodzi do uprzedmiotowienia relacji religijnej. Przejawia się to m.in. w asymilacji metafizyki (tworzenie systemów filozoficzno-teologicznych), polityki (rozwój instytucji i władzy), gnozie i magii (podejście funkcjonalne)⁵³. Sam Buber zauważył zresztą, że efektem uprzedmiotowienia religijności jest wymieszanie się kompetencji wiary i polityki oraz religijne usankcjonowanie pewnych celów społecznych⁵⁴.

⁴⁸ M. Buber, *Gottesfinsternis*, s. 577; idem, *Ich und Du*, s. 151.

⁴⁹ A. Anzenbacher, *Die Philosophie Martin Bubers*, s. 108.

⁵⁰ P. Vermes, *Buber on God and the Perfect Man*, s. 153–181.

⁵¹ M. Buber, *Ich und Du*, s. 159.

⁵² M. Buber, *Gottesfinsternis*, s. 528; idem, *Die Lehre vom Tao*, s. 1028.

⁵³ A. Anzenbacher, *Die Philosophie Martin Bubers*, s. 73.

⁵⁴ M. Buber, *Geltung und Grenze des politischen Prinzips*, w: idem, *Werke. Erster Band*, s. 1095–1108; idem, *Nachlese*, s. 195.

Jak słusznie zauważa P. Vermes, ruch „rozszerzania” stoi też u podstaw kryzysu wiary, który prowadzi w konsekwencji do kryzysu religijności człowieka. Zwraca ona też uwagę na to, że zagadnienie wiary nie stanowiło częstego przedmiotu refleksji autora *Ich und Du*, który wolał mówić raczej o życiu w dialogu z Bogiem, niż o wierze w Niego⁵⁵. Zdaniem niektórych, znamienne jest, że Buber jako Żyd podjął temat wiary, ponieważ wyznawcy judaizmu skupiają się raczej na prawie⁵⁶. Wydaje się bowiem, że w centrum religijności żydowskiej stoi nie tyle przeżycie wiary, ile czyn wynikający z prawa. Nie chodzi w nim jednak o jakieś tajemnicze działanie, wyrażające łączność z Bogiem, czego przykładem mogą być ofiary ze zwierząt prowadzące w konsekwencji do powstania prawa rytualnego, ale raczej o takie postępowanie, które byłoby przejawem wspólnoty życia z Bogiem. Mielibyśmy z nim do czynienia wówczas, gdy człowiek posiadał intencję ukierunkowującą jego życie na to, co boskie. Wówczas wszystkie jego działania zostałyby niejako podniesione do sfery wieczności. Decydująca byłaby więc nie materia, lecz forma działania. W tej sytuacji nie jest nawet konieczne znoszenie prawa. Zadaniem człowieka pozostawałoby natomiast jego wypełnienie właściwą intencją, odnoszącą każdy czyn do tego, co nieuwarunkowane⁵⁷. Na ciekawą kwestię zwraca uwagę Schalom Ben-Chorin, według którego Buber był przeciwny wszelkiemu prawu, zwłaszcza prawu rytualnemu, z racji moralnego indyferentyzmu. Przybiera ono funkcję pośrednika w kontaktach człowieka z Bogiem, a w religijności nie może być żadnych pośredników. Ponadto ma ono rangę drugorzędną z tej racji, że życie jest bogatsze, niż można to ująć w formie paragrafów. Filozof z Heppenheim był zwolennikiem indywidualizmu religijnego, według którego człowiek jako jednostka, winien otwierać się w swoim życiu na głos objawienia zawarty w Biblii i poza nią. Głos ten bywa jednak zanieczyszczony właśnie przez prawo⁵⁸. Jak zdaje się dalej przekonywać Ben Chorin, Bóg w koncepcji Bubera nie dał ludziom żadnych ostatecznych zarządzeń w formie przepisów, które nie dopuszczałyby rozwinięcia. Nie należy więc mówić o „starym” i „nowym” prawie, ale raczej o przymierzu jako formie żywej więzi z Bogiem⁵⁹.

Jako Żyd, Buber oscylował w swoim życiu między wiarą a prawem. Ostatecznie opowiedział się on po stronie wiary, choć nie obyło się to bez trudności. Ewidentnym tego przykładem jest pewne wydarzenie z jego życia. W *Autobiographische Fragmente* wspomina mianowicie, że został kiedyś zapytany o to,

⁵⁵ P. Vermes, *Buber on God and the Perfect Man*, s. 134.

⁵⁶ L. Wachinger, *Bubers Glaubensbegriff als Kritik am Christentum*, w: J. Bloch, H. Gordon (red.), *Martin Buber. Bilanz seines Denkens*, Freiburg 1983, s. 457.

⁵⁷ M. Buber, *Drei Reden über das Judentum*, s. 79–88.

⁵⁸ S. Ben-Chorin, *Zwiesprache mit Martin Buber*, München 1966, s. 90–93.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 98.

czy wierzy w Boga. Po chwili wahania udzielił pozytywnej odpowiedzi. Później jednak zaczął się zastanawiać nad prawdziwością swojego wyznania. W końcu doszedł do wniosku, że wierzy w Boga, z którym można nawiązać żywą relację. Natomiast odrzuca taką formę wiary, która czyniłaby z Boga jakiś przedmiot⁶⁰.

Buber zwraca uwagę, że przez sam fakt stworzenia, człowiek jest wezwany do udzielenia Bogu odpowiedzi. Bóg powołuje bowiem do istnienia „Ty” w chwili stworzenia. Człowiek jest wówczas sobą, o ile może być „Ty” dla Boga. Nie chodzi więc w jego życiu o przestrzeganie martwych praw, lecz o udzielenie żywej odpowiedzi⁶¹.

Zdaniem niektórych, w latach 1902–1923, a więc w okresie mistycznym, Buber, analizując fenomen wiary, wyróżniał w niej dwa aspekty: negatywny (doktryna i ryty) i pozytywny (aktywność wyrażająca się w decyzji i czynie, prowadząca do przeżycia jedności z Bogiem w świecie). Na kolejnym etapie swego życia odchodzi on od tego panteizującego ujęcia na rzecz podejścia dialogicznego. Wiara stała się wówczas dla niego życiem w dialogu z rzeczywistością. Jej wzorem są biblijni prorocy, którzy realizowali Królestwo Boga poprzez codzienne życie w wymiarze społecznym. Symbolami natomiast nie są już świątynia i ofiara, lecz lud i sprawiedliwość społeczna⁶². Słusznie zauważa się więc niekiedy, że silny wpływ na akcentowanie przez Bubera społecznego wymiaru wiary miała rodzima religia judaistyczna. Wiara żydowska ujawnia się bowiem niemal wyłącznie w ramach społeczności narodowej, która doświadcza napięcia między wewnętrznym, osobistym doświadczeniem a zewnętrznymi, społeczno-kulturowymi strukturami. Zaprowadzenie harmonii między tymi dwiema sferami często wydaje się być problematyczne⁶³. Maurice S. Friedman podkreśla też, że na późniejsze, dojrzałe rozumienie wiary przez Bubera znaczący wpływ wywarli G. Simmel i S. Kierkegaard. Dla Simmela „wiera w Boga” nie miała nic wspólnego z racjonalnym przekonaniem o Jego istnieniu, ale polegała na wewnętrznej relacji do Niego, przez poddanie uczuć i całego życia⁶⁴. Dla filozofa z Kopenhagi wiara była natomiast relacją obejmującą całe życie, a głównym zadaniem człowieka była troska o jej realizację w codzienności⁶⁵.

Zdaniem Bubera, wiara wymagała więc od człowieka całkowitego zaangażowania. Nie mogła ograniczać się wyłącznie do sfery racjonalnej, która jest tylko fragmentem życia ludzkiego. Tam, gdzie mamy do czynienia z wiarą, tam chodzi

⁶⁰ M. Buber, *Autobiographische Fragmente*, s. 20–21.

⁶¹ M. Buber, *Ich und Du*, s. 96.

⁶² L. Wachinger, *Bubers Glaubensbegriff als Kritik am Christentum*, s. 457–458, 461.

⁶³ L.J. Silberstein, *Martin Buber: The Social Paradigm in Modern Jewish Thought*, JAAR 2 (1981), s. 217–220.

⁶⁴ M.S. Friedman, *Martin Buber: The Life of Dialogue*, s. 48.

⁶⁵ M. Buber, *Das Problem des Menschen*, s. 357–359.

o całe bycie i dzięki takiej postawie jest ona w ogóle możliwa⁶⁶. Echem tych poglądów Bubera jest stwierdzenie, że wiara jest nie tylko uczuciem w duszy człowieka, lecz także wejściem w całą rzeczywistość, bez żadnych wyjątków⁶⁷. Prawdziwą wiarę charakteryzuje więc osobowa wzajemność i wyłączność. Jeśli nie obejmowałaby ona wszystkich wymiarów świata, wówczas przemieniłaby się w pozór⁶⁸.

Źródłem prawdziwej wiary, podobnie zresztą jak i człowieczeństwa, jest więc dążenie do nawiązania relacji wyrażającej się w spotkaniu z innym bytem⁶⁹. Człowiek doświadcza w nim niepojętości i niesamowitości istnienia. Jego udziałem staje się przeżycie tajemnicy bytu, która jawi się jako ze swej natury niepoznawalna. W wyniku tego traci on poczucie bezpieczeństwa, co prowadzi go do poszukiwania trwałego fundamentu swojej egzystencji⁷⁰. Zdaniem Bubera, wiara to jedna z czterech potencji człowieka (poznanie, miłość, sztuka i wiara), za pomocą których przekracza on swoją naturę. Ich głównym celem jest wejście w relację z bytem⁷¹.

U początku wiary stoi według Bubera doświadczenie trwogi i niepojętości tajemnicy, która wskazuje na istotę boską. Jego zdaniem, gdyby była ona poprzedzona przez uczucie miłości, jak chcą tego niektórzy, wówczas groziłoby niebezpieczeństwo wytworzenia sobie bożka, a nie prawdziwego Boga⁷². W związku z tym ma rację Christian Schütz, który nie może pogodzić się z Buberowską interpretacją wiary jako relacji partnerskiej. Takie rozumienie jest niezgodne z danymi biblijnymi, które znajdują swój wyraz w poglądach twórcy filozofii dialogu. Podkreślony jest w nich bowiem swoisty dystans między Bogiem a człowiekiem. Kategorię partnerstwa można przyjąć jedynie w ograniczonym wymiarze. Sprzeciwiają się jej takie fenomeny, jak: strach, bojaźń, cierpienie, posłuszeństwo czy władza Boga⁷³.

Buber wyróżnia dwie odmiany wiary. Jeden typ polega na zaufaniu opartym na kontakcie z kimś, choć tego zaufania nie można dostatecznie uzasadnić. Drugi natomiast na uznaniu pewnego stanu rzeczy za prawdziwy⁷⁴. Należałoby się

⁶⁶ M. Buber, *Zwei Glaubensweisen*, s. 653.

⁶⁷ M. Buber, *Autobiographische Fragmente*, s. 23; idem, *Gottesfinsternis*, s. 505; idem, *Nachlese*, s. 132.

⁶⁸ M. Buber, *Die Frage an den Einzelnen*, w: idem, *Werke. Erster Band*, s. 247; idem, *Nachlese*, s. 233–234.

⁶⁹ M. Buber, *Nachlese*, s. 118.

⁷⁰ M. Buber, *Gottesfinsternis*, s. 529. Zwraca na to uwagę także J. Speck, *Martin Buber: Die Aporie des Dialogischen*, w: *Grundprobleme der grossen Philosophen. Philosophie der Gegenwart IV (Weber, Buber, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas)*, Göttingen 1981, s. 66.

⁷¹ M. Buber, *Der Mensch und sein Gebild*, w: idem, *Werke. Erster Band*, s. 438–440.

⁷² M. Buber, *Gottesfinsternis*, s. 530.

⁷³ Ch. Schütz, *Verborgenheit Gottes*, s. 422–424.

⁷⁴ M. Buber, *Zwei Glaubensweisen*, s. 653, 654.

zgodzić w tym miejscu z przekonaniem Adama Żaka, że typy te są raczej odpowiednikami podstawowych dla jego filozofii założeń niż wynikiem pogłębionych badań biblijnych⁷⁵.

Zdaniem Bubera mamy więc do czynienia z konfliktem między dwiema formami wiary: chrześcijańską (pochodzenia greckiego) „pistis” (propozycjonalna) i żydowską „emuna” (zaufanie)⁷⁶. Żydowski filozof poddaje krytyce jej pierwszą wersję z powodu oderwania jej od żywego doświadczenia i sprowadzenia do poznania. Zdaniem komentatorów poglądów Bubera, proces ten obarczony jest trudnościami na kilku poziomach: hermeneutycznym (trudność z przełożeniem symboliczno-mitycznego języka objawienia na racjonalny dyskurs), egzystencjalnym (oderwanie od życia) oraz poznawczym (problem aplikacji prawdy objawienia, która jest także dziełem człowieka znaczonego skończonością i historycznym uwarunkowaniem)⁷⁷. Niektórzy słusznie podkreślają, że dychotomii powyższej nie da się jednak utrzymać przynajmniej z czterech racji: „pistis” znaczy właściwie to samo, co „emuna”; wiara w fakty historyczne („wiara, że...”) stanowi podstawę żydowskiej religijności; w czasach antycznych nie było mowy o „wierze, że...” w języku hebrajskim; słowo „emuna” w Biblii hebrajskiej nie jest najwłaściwsze na określenie wiary Żyda⁷⁸.

Pomijając powyższe trudności, należałoby zgodzić się z Davidem Flusserem, że dwa typy wiary nie przesądzają o różnicy między judaizmem i chrześcijaństwem. Występują one bowiem w granicach samego chrześcijaństwa, gdzie stanowią swoistą całość i z tej racji nie można ich radykalnie oddzielać⁷⁹. Trzeba od razu zaznaczyć, że rozumienie chrześcijaństwa i jego ujęcia wiary związane jest z tym, co Buber przejął od Kierkegaarda i chrześcijaństwa reformowanego w tej postaci, w jakiej istniało w pierwszej połowie XX w. Charakteryzowało się ono wówczas lekceważeniem roli uczynków człowieka, podziałem ludzi na wybranych i odrzuconych, rozróżnieniem między wiarą Jezusa a wiarą w Jezusa, podkreślaniem roli Jezusa jako pośrednika w wierze oraz akcentowaniem roli jednostki kosztem wspólnoty⁸⁰.

Głównym zarzutem według M.S. Friedmana, jaki Buber podnosi wobec wiary w sensie „pistis” jest to, że znosi ona bezpośredniość relacji między Bogiem

⁷⁵ A. Żak, *Dwoistość bycia – dwoistość wiary*, w: M. Buber, *Dwa typy wiary*, Kraków 1995, s. 8–10.

⁷⁶ M. Buber, *Zwei Glaubensweisen*, s. 779, 781.

⁷⁷ E. Brunner, *Judentum und Christentum bei Martin Buber*, w: P.A. Schilpp, M. Friedman (red.), *Martin Buber*, s. 308–310; K. Tarnowski, *Ushyszeć Niewidzialne. Zarys filozofii wiary*, Kraków 2005, s. 21, 303–307.

⁷⁸ D. Flusser, *Bubera „Dwa typy wiary”*, w: M. Buber, *Dwa typy wiary*, Kraków 1995, s. 167–169, 172; J.M. Oesterreicher, *The Unfinished Dialogue. Martin Buber and the Christian Way*, Secaucus 1986, s. 92.

⁷⁹ D. Flusser, *Bubera „Dwa typy wiary”*, s. 197, 201.

⁸⁰ L. Wachinger, *Bubers Glaubensbegriff als Kritik am Christentum*, s. 462–465. Wspomina o tym także A. Żak, *Dwoistość bycia – dwoistość wiary*, s. 11–12.

i człowiekiem⁸¹. Pojawia się pośrednik w postaci sądu, w którym człowiek uznaje za prawdziwy jakiś stan rzeczy, bez możliwości wystarczającego uzasadnienia tego sądu. Brak odpowiedniego dowodu charakteryzuje także wiarę w sensie „emuna”, która odgrywa decydującą rolę w religijności, opierającą się na zaufaniu do kogoś, a nie dotyczącą akceptacji żadnych treści. Obie więc formy wiary znaczone są brakiem wystarczającego dowodu, który nie jest wynikiem słabości ludzkiego myślenia, lecz specyfiką relacji do tego, komu ufam lub co uznaję za prawdziwe. W obu przypadkach racje rozumowe nie mogą być decydujące, chociaż stanowią element aktu wiary, obok innych władz człowieka⁸². Buberowska koncepcja dwóch typów wiary pokazuje ponadto, że człowiek ociera się w niej o jakiś paradoks. Wynika on ze sposobu, w jaki człowiek spotyka się z Bogiem. Z jednej strony spotkanie to jest jednorazowe, niedające się udowodnić, beztreściowe, z drugiej zaś strony możliwy jest jakiś sposób ujęcia go w sądach⁸³.

Kryzys, będący znamieniem czasów współczesnych, nie ominął według Bubera obu form wiary. Kryzys wiary jako relacji zaufania, mającej swoje źródło w dziejach ludu, polega na rozbiciu go na wspólnotę religijną i naród, które są powiązane jedynie strukturalnie, a nie organicznie. Natomiast kryzys wiary jako przyjęcia czegoś za prawdę, będącej wynikiem dziejów jednostki, polega na rozdzieleniu egzystencji na sferę osobistą i publiczną. Prowadzi to w konsekwencji do konfliktu między dążeniem do uświęcenia jednostki i brakiem zgody na to we wspólnocie⁸⁴.

Kryzys obu typów wiary prowadzi więc do rozbicia życia człowieka i wspólnoty. A trzeba mieć na uwadze, jak podkreślają to niektórzy komentatorzy, że istotną cechą Buberowskiego rozumienia wiary jest jedność. Nie może być więc żadnego rozdzielenia w życiu, lecz musi ona przenikać każdy jego wymiar (rodzinę, wspólnotę, państwo, ekonomię, politykę). Wszelki podział jest zabroniony z tej racji, że jest wyrazem ucieczki od zadania realizacji idei Królestwa Boga na ziemi. Stąd też bierze się duża sympatia Bubera do proroków, którzy przypominali o tym ludziom i jednoczesna niechęć do przedstawicieli nurtu apokaliptycznego, kierujących uwagę człowieka ku eschatologicznej przyszłości. Buber przypominał, że warunkiem zjednoczenia świata jest integracja samego człowieka, ponieważ tylko wówczas może zrealizować swoje zadanie przed Bogiem⁸⁵.

⁸¹ M.S. Friedman, *Martin Buber's View of Biblical Faith*, JBR 1 (1954), s. 11.

⁸² M. Buber, *Zwei Glaubensweisen*, s. 654. Por. także A. Anzenbacher, *Die Philosophie Martin Bubers*, s. 74; M. Brod, *Judentum und Christentum im Werk Martin Bubers*, s. 318–319; D.J. Moore, *Martin Buber. Prophet of Religious Secularism*, New York 1996, s. 3.

⁸³ M. Buber, *Nachlese*, s. 131. Pisał o tym obszerniej Ch. Schütz, *Verborgenheit Gottes*, s. 457, 462.

⁸⁴ M. Buber, *Zwei Glaubensweisen*, s. 779–782.

⁸⁵ H.U. von Balthasar, *Martin Buber and Christianity*, w: P.A. Schilpp, M. Friedman (red.), *The Philosophy of Martin Buber*, London 1967, s. 347–349, 350; N.N. Glatzer, *Buber as an Interpreter of the Bible*, w: P.A. Schilpp, M. Friedman (red.), *The Philosophy of Martin Buber*, s. 372–375.

Według Bubera, zadaniem więc wiary żydowskiej jest integracja człowieka i całego jego życia. Będzie ona możliwa tylko wówczas, gdy człowiek odniesie całą swoją egzystencję do „wiecznego środka” (istoty boskiej), czemu towarzyszyć winna postawa zaufania i oddania⁸⁶.

Na tle powyższych twierdzeń można lepiej zrozumieć, na czym polega monoteizm i politeizm w Buberowskiej koncepcji wiary. Zdaniem Bubera, człowiek określający siebie mianem monoteisty, rozpoznaje różne, często sprzeczne sytuacje, jako wyraz działania tego samego Boga. Wiara w jednego Boga jest więc nie tyle sprawą intelektu, ile całej egzystencji człowieka. Określają ją takie terminy, jak jedność, jedyność, całość, wyłączność. Monoteizm stanowi więc wypowiedź nie o Bogu i Jego relacji do nas, ale raczej o człowieku i jego wyłącznym odniesieniu do jedyne Boga⁸⁷. Kto bowiem zwraca się do swojego Boga mianem „Ty”, nie może jednocześnie akceptować takich obszarów życia, które byłyby od Niego oddzielone, musi wszystkie Jemu podporządkować. Monoteista rozpoznaje we wszystkim Boga, którego doświadcza jako swojego „naprzeciw”. Jedyność w monoteizmie nie jest więc jedynością „egzemplarza”, lecz jedynością punktu odniesienia w relacji „Ja–Ty”. Winno to znaleźć wyraz w całości życia. Politeista natomiast absolutyzuje każdą formę objawienia się boskiej tajemnicy w różnych wydarzeniach, co prowadzi w konsekwencji do wytworzenia bożków⁸⁸. Jak trafnie podkreśla Ch. Schütz, Buber rozumie monoteizm nie jako teoretyczny wynik spekulacji, ale raczej efekt sposobu życia i działania. W jednego Boga wierzy ten, kto odkrywa Go w każdym obszarze swej egzystencji i każdy z nich Jemu przyporządkowuje. Buberowski monoteizm ma zatem ostatecznie swoje źródło w człowieku, a nie w Bogu⁸⁹.

Zakończenie

Buberowskie poglądy dotyczące religii i religijności można różnie zaklasyfikować. Jasno widać w nich elementy występujące chociażby w myśli G. Simmela, H. Bergsona czy S. Kierkegaarda. Niektórzy umieszczają je w ramach dwudziestowiecznej tendencji filozoficznej zwanej „zwrotem ku językowi”. Oprócz analiz języka religijnego, które miały miejsce na gruncie założeń (neo)pozytywistycznych (tzw. Koło Wiedeńskie) oraz hermeneutyki (Ernst Cassirer, Paul Ricoeur),

⁸⁶ M. Buber, *Ich und Du*, s. 146.

⁸⁷ M. Buber, *Königtum Gottes*, s. 628–630. Na ten aspekt poglądów Bubera zwraca uwagę zwłaszcza Ch. Schütz, *Verborgenheit Gottes*, s. 362.

⁸⁸ M. Buber, *Königtum Gottes*, s. 629; idem, *Zwei Glaubensweisen*, s. 749.

⁸⁹ Ch. Schütz, *Verborgenheit Gottes*, s. 364.

mamy również do czynienia z analizami języka religijnego dialogu, które występują u Hermanna Cohena, F. Rosenzweiga i właśnie u M. Bubera. Skoncentrowali oni swoją uwagę nie na strukturze i sferze znaczeń, lecz na sytuacji egzystencjalnej stwarzanej przez szeroko rozumianą mowę⁹⁰.

Właśnie ów wymiar egzystencjalny dochodzi do głosu w poglądach Bubera, gdy wyróżnia on sztywną i sformalizowaną religię oraz dynamiczną i żywą religijność. Krytyka dopuszczona w odniesieniu do religii dotyczy głównie jej charakteru przedmiotowego, którego konsekwencją jest oderwanie od wymagań życia i ograniczenie jej do wydzielonej sfery *sacrum* opanowanej przez tradycję, kult i instytucje. Preferowana natomiast przez Bubera religijność opierała się początkowo na egzystencjalnym doświadczeniu wewnętrznej jedności, będącej wynikiem aktywności człowieka zmierzającej do przemiany świata. Związana była w sposób istotny z moralnością, co decydowało o jej życiowej doniosłości. Religijność dotyczyła tego, co istotne w duchowym życiu człowieka, czyli dialogicznego odniesienia do świata, w którym immanentnie obecny jest Bóg. Perspektywa ta pozwalała Buberowi dokonać oceny różnych wymiarów życia religijnego. Przede wszystkim widać to w uznaniu religii za uwarunkowany historycznie wytwór człowieka oraz negacji jej roszczeń do ekskluzywizmu i absolutności, następnie przejawia się to w deprecjonowaniu teologii jako formy obiektywizacji żywego objawienia na rzecz życiowej relacji, negowaniu poznawczego aspektu religii na korzyść doświadczenia, opowiedzeniu się po stronie wiary kosztem sztywnych reguł prawa, preferowaniu wiary opartej na osobowym zaufaniu i oddaniu całego życia Bogu zamiast wiary bazującej na poznaniu prawdy o boskiej rzeczywistości, oparciu wiary na uczuciu trwogi w obliczu świata, a nie miłości bóstwa, w końcu w rozumieniu religijnego monoteizmu i politeizmu w sensie punktu życiowego odniesienia się człowieka.

Naturalnie niektóre intuicje Bubera są dość ryzykowne i, jak się wydaje, nie odpowiadają faktom, np. negacja nadnaturalnej genezy religii lub jej wartości poznawczej. Można też spierać się odnośnie do sensowności dokonanych przez Bubera dystynkcji i doszukiwać się ich źródeł nie tyle w określonych zjawiskach, ile w jego uprzednich założeniach filozoficznych (zasadzie monologicznej i dialogicznej). Wydaje się jednak, że warto spojrzeć na jego myśl przychylnym okiem i dowartościować mające w niej swój wyraz zasadnicze dążenie Bubera, jakim było odnowienie żywej więzi człowieka z rozumianym jako fundament rzeczywistości Bogiem w realiach codziennego życia (akonfesyjna religijność), a nie jej ograniczenie jedynie do wąskiej sfery ludzkiej egzystencji (religia). Ostateczną konsekwencją tego procesu byłoby bowiem jej obumarcie.

⁹⁰ T. Węclawski, *Wspólny świat religii*, Kraków 1995, s. 47, 50.

Na zakończenie warto nadmienić, że powyższe intuicje Bubera nie pozostały bez odzewu. Jak podkreślają niektórzy, bardzo dobrym przykładem oddziaływania Buberowskich myśli jest tzw. teologia dialektyczna, której reprezentantami są myśliciele głównie ewangeliccy tej miary, co Emil Brunner, Friedrich Gogarten, Karl Barth, Paul J. Tillich, Dietrich Bonhöffer, Rudolf Bultmann czy Wolfhart Pannenberg. Wpływ poglądów autora *Ich und Du* widoczny jest u nich w wykrystalizowaniu się nowych kategorii językowych w oparciu o relację dialogiczną i zastosowaniu ich do opisu Boga (kategoria głosu, a nie obrazu), człowieka (przeżycie rzeczywistości, orientacja życia na „Ty”) i objawienia religijnego (dialog)⁹¹.

THE PHENOMENON OF RELIGION IN THE THOUGHT OF MARTIN BUBER

(SUMMARY)

The paper is an attempt to analyze the phenomenon of religion in the thought of Martin Buber (†1965). The author comes from a fundamental distinction for Buber between religion (based on tradition, worship and institutions static relationship to God) and religiosity (living and creative reference to God in the world). Then are presented the main ideas of Buber: recognition of religion as a product of historically conditioned human activity, denial of claims of the representatives of the specific religion to exclusivism, depreciation of theology as a form of objectification of the living revelation, denial of the cognitive aspect of religion, preference of faith based on trust in God, rejection of religious law, the concept of monotheism and polytheism as a reference point in life. Buber is presented as a supporter of the non-confessional religion as the living relationship to the world and his divine foundation.

DAS PHÄNOMEN DER RELIGION IM DENKEN VON MARTIN BUBER

(ZUSAMMENFASSUNG)

Der Artikel ist ein Versuch, das Phänomen der Religion im Denken von Martin Buber (†1965) zu analysieren. Der Autor verweist auf einen fundamentalen Unterschied zwischen Religion (basierend auf Tradition, Gottesdienst und Institutionen statische Beziehung zu Gott) und Religiosität (lebendiger und kreativer Bezug auf Gott in der Welt). Dann sind die Hauptideen von Buber vorgestellt: Anerkennung der Religion als ein Produkt der historisch bedingten menschlichen Tätigkeit, Bestreiten der Exklusivität, Beschreibung der Theologie als eine Form der Objektivierung der lebendigen Offenbarung, Leugnung des kognitiven Aspektes der Religion, Ablehnung des religiösen Rechts, Konzept des Monotheismus und Polytheismus als Bezugspunkt im Leben des Menschen. Buber wird als Vertreter der akonfessionellen lebendigen Religion vorgestellt.

⁹¹ E. Brinkschmidt, *Martin Buber und Karl Barth. Theologie zwischen Dialogik und Dialektik*, Neukirchen 2000, s. 59–74; M.S. Friedman, *Martin Buber's Influence*, s. 429–431; M. Leiner, *Martin Buber und Friedrich Gogarten*, Im Gespräch 3 (2001), s. 26–29; M. Weinrich, *Die Bedeutung Martin Bubers für Theologie und Kirche. Denker, Erzähler, Sprecher, Gesprächspartner*, w: W. Licharz, H. Schmidt (wyd.), *Martin Buber (1878–1965). Internationales Symposium zum 20. Todestag*, t. 2, *Vom Erkennen zum Tun des Gerechten*, Frankfurt a. M. 1989, s. 245–253.