

VARIA



DEBATA – CZY MOŻNA MYŚLEĆ RELIGIJNIE W XXI WIEKU?



Siedzą od lewej: prof. Michał Kaczmarczyk, prof. Krzysztof Mech, ks. dr Krzysztof Niedałowski oraz dr inż. Zbyszek Dymarski. Fot. Agnieszka Bohdziewicz-Bednarek

Trudno w kilku zdaniach opisać współczesność...

Ale na pewno obecne czasy charakteryzują się dużo większym pragmatyzmem niż kiedyś; dzisiaj przypisuje się największe znaczenie tym działaniom, które przynoszą wymierne i szybkie korzyści. Podobnie jest w sferze myśli – to co racjonalne, sprawdzalne, komunikowalne przyjmowane jest jako prawdziwe i obowiązujące. Religia – jako irracjonalna, niesprawdzalna i często opresyjna – jest negowana lub spychana na margines. W opinii bardzo wielu, tylko ludzie myślący według współczesnych kanonów naukowości, mają prawo nazywać się racjonalnymi; a religia – oparta wszak na wierze, nie na nauce – jest irracjonalna...

Przed laty Józef Tischner, w znanej książce *Myślenie według wartości*, zaczął posługiwać się terminem „myślenie religijne”. Od wydania tej pracy minęło trzydzieści parę lat. Ta odległość czasowa kusi do ponownego przemyślenia tego zagadnienia. Stąd nasze spotkanie i nasza rozmowa...

Pytania na debatę dla ks. dra Krzysztofa Niedałowskiego –

Czy współczesne przemiany w sferze cywilizacyjnej (demokracja, równość płci, lepsze rozwiązania społeczne, poprawa jakości i długości życia...) oraz naukowej (postęp nauk, szczególnie nauk ścisłych, wynalazki techniczne) wpływają na to, jak pojmujemy religię i religijną postawę?

Czy wiara nie mogłaby być samą wiarą?

Czy rzeczywiście potrzebuje ona namysłu?

A jeśli tak, to jak myśleć religijnie?

Czym jest myślenie religijne?

Czym różni się ono od teologicznego myślenia?

Pytania na debatę

dla prof. Krzysztofa Mecha –

Powtarzam pytanie pierwsze wcześniej skierowane do ks. Niedałtowskiego: Czy współczesne przemiany w sferze cywilizacyjnej (demokracja, równość płci, lepsze rozwiązania społeczne, poprawa jakości i długości życia...) oraz naukowej (postęp nauk, szczególnie ścisłych, wynalazki techniczne) wpływają na to jak pojmujemy religię i religijną postawę?

Czy wiedza o istocie i/lub specyfice innych religii wnosi coś do rozumienia tego jak myśleć religijnie?

Czym jest myślenie religijne?

Czym różni się od myślenia filozoficznego?

Pytania na debatę

dla prof. Michała Kaczmarczyka –

Jeszcze raz powtarzam pytanie skierowane wcześniej do poprzednich dyskutantów: Czy współczesne przemiany w sferze cywilizacyjnej (demokracja, równość płci, lepsze rozwiązania społeczne, poprawa jakości i długości życia...) oraz naukowej (postęp nauk, szczególnie ścisłych, wynalazki techniczne) wpływają na to jak pojmujemy religię i religijną postawę?

Czy rozumienie mechanizmów życia społecznego przekreśla/ umacnia przekonanie o potrzebie i możliwości myślenia religijnego?

Czym jest myślenie religijne?

Czym różni się od myślenia socjologicznego?

Krzysztof Niedałtowski:

Postanowiłem pomyśleć religijnie i krytycznie o problemie, który Pan Zbyszek zadał i odnieść się do niego z bagażem bardziej własnych doświadczeń i przemyśleń niż ściśle badań naukowych i poniekąd metodą dyskursywną chciałbym zacząć od odwrócenia tego pytania. To trochę przewrotne, przygotowując to wystąpienie i myśląc o tym – zapytałem sam siebie, czy możliwe jest dzisiaj myślenie niereligijne? Wzięło mi się to pewnie głównie z lektury, którą przyniosłem tu ze sobą – André Comte-Sponville – *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*, emerytowanego profesora Sorbony. Jeśli może istnieć duchowość ateistyczna, duchowość bez Boga, to pewnie może istnieć także myślenie religijne, które zakłada istnienie Boga, i nie kłóci się w żaden sposób z racjonalnością, z absolutnym nawet oświeceniowym ideałem sprawdzania, empirii i tego wszystkiego, co zgodne z rozumem i sprawdzalne doświadczalnie. Comte-Sponville spotkał się wielokrotnie z wieloma zarzutami, szczególnie ze strony środowiska francuskiego, że jest takim trochę krypto-chrześcijaninem. Mimo tego, że deklaruje swój ateizm, to nie oderwał się całkowicie od sposobu myślenia chrześcijańskiego, bo z takiego wyrasta. W tej książce bardzo pięknie o tym pisze, z ogromnym szacunkiem dla tradycji chrześcijańskiej, ale z bardzo zdecydowanym powiedzeniem – jestem ateistą. Jeden z dziennikarzy zapytał go, czy za 50 lat będą jeszcze ateści. Tak sformułowane pytanie zdziwiło go co prawda, natomiast powiedziało mu o odwróceniu kierunku pewnego wektora. Dwadzieścia – trzydzieści lat temu takie pytanie byłoby prawie niemożliwe. Pytanie, czy jest jakakolwiek szansa ocalenia myślenia religijnego? Tak,

ale czy ktoś odważyłby się zapytać, czy za 50 lat będą jeszcze ateści? Sponville odpowiada, że „będą, oczywiście”, zawsze będzie pewnie tak, że będą i ateści, i teści. Dobrze i mądrze warto to rozgraniczyć i metodologicznie też ustawić, bo przecież ateizm, jak pisze sam Sponville: „«Gdy się wierzy, że posiadało się prawdę, trzeba wiedzieć, że się w to wierzy, a nie wierzyć w to, że się to wie». W ten właśnie sposób myślę o religii. Nie wiem, czy Bóg istnieje, ale wiem, że wierzę, że nie istnieje. Ateizm jest wiarą negatywną. *Atheos* po grecku znaczy «bez Boga», jest jednak wiarą, a więc mniej niż wiedzą, ale więcej niż zwykłym wyznaniem niewiedzy lub ostrożną i wygodną odmową zajęcia stanowiska, tak jak to jest w przypadku agnostyków”.

Ateizm funkcjonuje tu jako wiara: „wierzę, że Boga nie ma”. Może nawet jeszcze jedna formuła, która się tam przemyka – „nie wierzę, że Bóg jest”, niby wielkiej różnicy w tym nie ma, ale są to takie pewne postawy dochodzenia do uczciwości w myśleniu. To odwrócone pytanie trochę wzięło mi się również stąd, że tydzień temu wróciłem z Iranu i popatrzyłem tam na sytuację, paradoksalnie, zupełnie odwrotną, myślenia o tym, czy religia i sposób teologicznego rozpoznawania świata jest do pogodzenia – tak jak pan Zbyszek o to pytał, czy procesy takie jak demokratyzacja, równość płci, polepszanie struktur społecznych, czy te procesy sprawiają, że myślenie religijne ustępuje pola. Potocznie się tak właściwie myśli, że rzeczywiście im społeczeństwo jest bardziej wykształcone, im ludność jest bardziej zamożna, im więcej jest klasy średniej, tym mniej myślenia religijnego. Zgodnie z porzekadłem ludowym „jak trwoga to do Boga”; jak nie ma trwogi, to zapominamy o myśleniu religijnym. Ja spotkałem tam paradoksalnie coś,

co dla mnie, jako religioznawcy, jest przykre i bardzo zaskakujące. Myślę, że państwowe struktury pro-religijne, czyli to, co się dzieje dzisiaj w Iranie, jako państwie islamskim, można powiedzieć teokratycznym nawet – gdzie rządzą ajatollahowie, gdzie narzucają wszystkie struktury życia społecznego, poczynając od cenzury telewizji, poprzez cenzurę Internetu i innych środków komunikowania, poprzez zakaz spożywania alkoholu, poprzez niemożliwość spotkania się chłopca i dziewczyny, jeśli nie są mężem i żoną, na ulicy publicznie, i tym podobne procesy – rodzi myślenie ateistyczne. Otóż młodzież irańska, z którą miałem okazję rozmawiać, studenci i absolwenci, dziennikarze deklarują cały swój *désintéressement* w stosunku do religii, ponieważ kojarzy im się to z uciskiem, z aparatem opresji, z tym właśnie narzucaniem kontroli i cenzury przez środowiska związane z religią i legitymizujące swoją postawę społeczną, polityczną, również przez religię, a jednocześnie kompromitujące się poprzez korupcję, poprzez różnego rodzaju postawy bardzo niesprawiedliwe społecznie. Proszę więc zauważyć paradoks. Przedziwna sytuacja społeczna, dokładnie odwrotna, rodzi ateizm, a nie pogłębia religijne myślenie. Zdawałoby się, że tam powinno ono być powszechne.

Jeszcze jedno uzupełnienie do tego pytania: czy możliwe jest w XXI myślenie magiczne? Jeśli pytamy o religijne, to ja chcę dość prowokacyjnie pójść jeszcze krok głębiej. Bo jeśli w klasycznym religioznawstwie rozróżnimy magię i religię, to będzie to bardzo proste rozróżnienie, że magia jest jakby degradacją religii, jest jakby czymś, co idzie w stronę karykaturyzacji religii. Jeśli religia jest zawsze czymś, co używa języka prośby, czyli uznaje byt potężniejszy, większy od

ludzkiego i wie, że tylko on może rozwiązać pewne sprawy, to zwracam się do niego z prośbą. Zawsze jest to język prośby i ofiary, poddania i podporządkowania, i uznania jego wielkości. Natomiast w magii, w myśleniu magicznym, istnieje akceptacja bytu wyższego, akceptacja, że jest ktoś silniejszy ode mnie, ale tu następuje język rozkazu. Istnieje zaklęcie magiczne bądź formuła magiczna, której mogę użyć, żeby ten większy, ten silniejszy został wprzęgnięty w moje plany i żeby ja ostatecznie decydował, jakie będą wyniki tego działania. Przypisuje się to myślenie zwykle czarnej Afryce bądź tzw. ludom pierwotnym, szerzej rozumianym, i myślimy właśnie, że to czarownictwo, magia (nieraz mieszając trochę te pojęcia), przynależą do tych najmniej oświeconych. Tymczasem myślenie magiczne pojawia się (i to chyba coraz mocniej w XXI wieku) w społeczeństwach oświeconych, w społeczeństwach, w których – zdawałoby się – jest dużo racjonalizmu. To myślenie przejawia się w tym, że akceptujemy, iż istnieje jakaś sfera nadnaturalna i próbujemy ją wprząc we własne plany, poprzez chodzenie do wrózek, poprzez czytanie horoskopów. Także poprzez myślenie życzeniowe, że chciałbym, żeby tak się stało i może tak się stanie, jeśli coś tam spełnię, jako niemal magiczną czynność. I jeszcze głębiej w takim myśleniu, w którym w uniwersalnych religiach pojawia się oczekiwanie, że ten większy spełni to, co ja sobie wymyśliłem, bo ja wiem lepiej, bo to ja jestem – Niemcy mają na to ładne określenie – *Selbstgerichtlichkeit* – samosprawiedliwość, czyli że to ja wiem, co jest dobre, co jest sprawiedliwe i co jest słuszne, i ten większy, ten potężniejszy, ten nadnaturalny jest tylko, o tyle przydatny, o ile spełnia to moje rozpoznanie świata,

moje widzenie dobra i zła, moją sprawiedliwość, która jest samosprawiedliwością.

Chciałbym zamknąć ten mój pierwszy wywód przytoczeniem myśli z bardzo ciekawej książki *Ozdoba świata*. Opowiada ona o Andaluzji w czasach renesansu islamskiego. Maria Rosa Menocal napisała tę książkę znakomitym językiem, świetnie stawiając pewne tezy, niekiedy zdawałoby się paradoksalne. Jedną z nich przytacza za Francisem Scottem Fitzgeraldem, który miał powiedzieć (nie w naukowym, ale w szeroko rozumianym myśleniu), że miarą wielkości umysłu jest to, czy potrafi zmieścić w sobie dwie lub nawet więcej ze sobą sprzecznych idei. To jest coś, co brzmi paradoksalnie, niezgodnie z logiką arystotelesowską, ale Menocal próbuje to rozwijać, idąc właśnie tym tropem w stronę współlistnienia w Andaluzji w okresie renesansu islamskiego, chrześcijaństwa, judaizmu i islamu, które nie zwalczały się wzajemnie, i które były dla siebie wręcz inspiracją. Cała ta „Szkoła tłumaczy”, cała literatura poetycka islamu, filozofia judaizmu, grecka filozofia tłumaczona na arabski i hebrajski – stały się wielką inspiracją dla rozwoju myślenia. Chciałbym więc zakończyć może i takim pytaniem – czy oprócz judaizmu, chrześcijaństwa i islamu, nie mogłoby się na tym samym, wielkim wozie zmieścić myślenie ateistyczne, czy agnostyczne? I czy to naprawdę nie jest do pogodzenia?

Zbyszek Dymarski:

Zanim oddam głos profesorowi Mechowi, przypomnę jeszcze jedno pytanie wspólne, jakie zadałem wszystkim prelegentom. Zapytałem ich o to, czy ta sfera przemian, które się dokonują, przemian cywilizacyjnych, naukowych, kulturowych, obyczajowych, także medycznych wpływa na myślenie

religijne? Teraz prof. Krzysztof Mech ustosunkuje się do tego pytania i do pytań specjalnie do niego adresowanych.

Krzysztof Mech:

Odniosę się do tych pytań, ale pośrednio. Może zacznę od pewnej anegdoty, a potem na tej anegdocie spróbuję zbudować odpowiedź, pośrednio będzie ona odpowiedzią na te pytania. Na lekcji biologii siostra zakonna, która uczy dzieci w szkole, pyta je: „co to jest?”, wskazując na wiewiórkę. Jasiu, taki troszeczkę zatroskany, mówi: „no jak dla mnie to wiewiórka, ale znając siostrę, to Pan Jezus”. To jest oczywiście anegdotka, która ma za zadanie wypowiedzieć pewien szczególny status myślenia religijnego. Za tym kryje się pewna wizja świata, mówię o tej wizji, którą prezentuje siostra z tej anegdotki. Świat – tak jak postrzega go siostra – jest pełny znaczeń religijnych. Może spotykała Jezusa w swoim życiu osobistym, może w zdarzeniach i historii osobistej bądź zbiorowej? Otóż ewentualny uśmiech z powodu tej historii spowodowany jest tym, że współcześnie, my Europejczycy, radykalnie zesakralizowaliśmy nasz obraz świata i samych siebie. Proces desakralizacji, odczarowania, jak mówią, sięgnął bardzo głęboko. Stworzyliśmy sobie wizję naturalnego świata, świata, który rządzi się właściwie własnymi prawami, prawami, które bada nauka. Naturalny świat jest całkowicie niezależny od Boga, czy – nawet jeżeli Bóg istnieje – to oddziałuje On na tenże porządek świata? Ten proces miał długie dzieje, zaczął się moim zdaniem od czasów św. Tomasza, potem miał kolejne odsłony i wreszcie stworzył obraz świata autonomicznego, a więc takiego świata, który daje się wyjaśnić, interpretować bez odwoływania się do czynników religijnych. Krótko

mówiąc, dokonaliśmy desakralizacji świata – w tym sensie, że uwolniliśmy świat od religijnych znaczeń. Pytamy o naturalne przyczyny zdarzeń i rzeczy, zarówno na poziomie nauki, jak i życia codziennego, nie poszukując nadzwyczajnych wyjaśnień.

Podobny proces dotknął także nasze europejskie myślenie o nas samych. Kiedy przyglądamy się myśleniu o człowieku Ojców Kościoła, to widzimy, że jedna idea wybija się na pierwszy plan. Ludzka racjonalność – dla myślicieli pierwszych wieków chrześcijaństwa – jest śladem obecności boskości w nas. Logos, ten boski Logos, o którym mówi chociażby prolog Ewangelii świętego Jana, Logos zamieszkał w każdym z nas. Nasza ludzka racjonalność, która pozwala nam dobrze mówić, dobrze myśleć i dobrze działać, jest w nas na skutek owego zamieszkiwania w nas owego elementu boskiego. Zdesakralizowaliśmy nas samych. Ostatecznie proces desakralizacji objął zarówno człowieka, jak i świat. Nauki, które uprawiamy, nauki fizyczne, nauki biologiczne, nauki o świecie, generalnie nauki o *physis* (φύσις), a także nauki o człowieku, są tego znakomitym przykładem. Nasza zdolność do redukcji tego, co duchowe idzie tak daleko, że jesteśmy skłonni uznawać – takie teorie powstały w XX wieku – iż myślenie ludzkie jest efektem procesów dokonujących się na poziomie fizjologii mózgu. To nie ja myślę – podmiot myślący, ale myślenie dokonuje się na poziomie fizjologii mózgu.

Z takiej perspektywy wydaje się, że można powiedzieć, iż religijne myślenie zostało wyrugowane poza obszar naszej współczesnej samowiedzy o nas samych i o naszym świecie. Mówiąc inaczej, wtedy, kiedy jesteśmy chorzy albo przybliżyła się śmierć, wtedy jesteśmy religijni, ale wtedy jest to religijność pod tytułem: „Jak trwoga to do Boga”.

Nie o takiej religijności będziemy dzisiaj rozmawiać. Skoro tak, to pojawi się pytanie: Czy religia jest potrzebna człowiekowi XXI wieku? Czy myślenie religijne ma jeszcze jakieś podstawy, a jeśli tak, to jakie są to podstawy? Gdzie szukać takich podstaw?

Zacznę od wątku, który znajduję u Kanta. Ten wątek można potem obserwować w wielu odsłonach u myślicieli postoświeceniowych. Z jednej strony Kant mówi nam tak: ja jestem sam dla siebie *autonomos*, *autos* – ja, *nomos* – prawo. Ja jestem sam dla siebie prawem. W samym sobie znajduję prawo moralne. To prawo moralne nie odsyła mnie do żadnej religii, do żadnego innego *principium* poza własnym autonomicznym rozumem. Ten wątek dociera do nas później w innych odsłonach myślenia europejskiego w XX wieku. Zgodnie z tym wątkiem myślenie człowieka, racjonalność człowieka jest wystarczającą podstawą do tego, by fundować nie tylko kulturę i etykę, ale także, aby fundować myślenie ludzkie o świecie. Wiara nie jest do niczego potrzebna. Ale u tego Kanta znajdujemy dziwny wątek. Jeżeli mamy pogodzić prawo moralne, którego sam jestem nośnikiem z myśleniem o szczęśliwości, to potrzebna jest nadzieja. Potrzebna jest ufność, potrzebna jest pewna wiara. Ten sam wątek pojawia się u Heideggera, który był przeciwnikiem myślenia religijnego. Mówi on, że zapytanie jest pobożnością myślenia. Ten sam wątek podejmuje Habermas. To jest myślenie, zgodne z którym dochodzimy do przekonania, że nie da się uciec od wiary jako pewnej ufności. Ona wydaje się być bardziej fundamentalna niż podział na myślenie religijne i niereligijne. Siedzę pod lampą, przecież to lampa zaraz może na mnie spaść. Dalej, wierzę także w to, że ten banknot, który mam w kieszeni,

ten kawałek zadrukowanego papieru jest co najmniej wart. Ekonomia jest dziś (i zawsze) oparta na ufności. Badania postmodernistyczne pokazują, że ta ufność rozszerza się na bardzo różne aspekty i różne wymiary ludzkiego życia. Oczywiście nie jest to wiara religijna, ale jest to nadzieja na dobro, na prawdę, nadzieja, że one nadejdą. Jest to fundamentalna ufność w to, że nadzieja na coś lepszego jest w ogóle możliwa, że może być w ogóle lepiej z myśleniem, z działaniem i że nie będzie gorzej.

Okazuje się, że w tym sensie wszyscy jesteśmy ludźmi wierzącymi. W tym sensie Julia Kristeva mówi o niewiarygodnej potrzebie wiary. Nie ma na myśli wiary religijnej, ale właśnie owo fundamentalne otwarcie człowieka na pewną nadzieję. Na pewne dobro, na prawdę, która może nadejść. Z takiej perspektywy okazuje się, że wszyscy, jak już powiedziałem, jesteśmy ludźmi wierzącymi. Nie w sensie religijnym, ale w sensie bardziej fundamentalnym. Skoro tak, to pojawia się pytanie, gdzie pojawia się myślenie religijne? A więc ufność nie w to, że jutro wstanę i nic złego mi się nie stanie, ale w to, że jakaś tradycja religijna ma dla mnie znaczenie. Wchodzimy w obszar pewnych decyzji, pewnych rozstrzygnięć, które mają charakter egzystencjalny. Dlaczego pewna święta księga, napisana kilka tysięcy lat temu, ma dla mnie znaczenie? Dlaczego mam zaufać tej księdze, a nie innej? Jakie są zasady? Jaki jest porządek myślenia, że wchodzimy w obszar myślenia religijnego?

Istnieją dwie fundamentalne etymologie łacińskiego pojęcia religia. Jedna nawiązująca do słowa *religare*, to znaczy wiązać, mówi, że potrzebna jest jakaś więź z Bogiem, wiara w Niego, ewentualnie w bogów, coś większego i mocniejszego niż ja sam. Druga

etymologia nawiązuje do tradycji (*relegere* oznacza zbierać). To jest zbieranie tego, co inni już na temat Boga (lub bogów) pojęli i podtrzymywanie tego dla innych. Tischner mówi o konieczności zawierzenia świadkom. Mówi o łańcuchu świadków. A więc wiara religijna jest zawierzeniem, że pewna tradycja, która jest łańcuchem świadectw przekazywanych z pokolenia na pokolenie, ma dla mnie jakiś sens. Wtedy oczywiście wiara religijna jest czymś innym niż wiara, o której mówiłem na początku. Do wiary religijnej potrzebne jest uznanie jakiejś mocy, większej niż ja. Jakiejś tradycji, której muszę (chcę?) zaufać. Bardzo dziękuję, tyle może wystarczy na początek.

Zbyszek Dymarski:

Bardzo dziękuję za to obszerne wprowadzenie. Teraz udzielam głosu socjologowi, profesorowi Michałowi Kaczmarczykowi. Prócz pytania kierowanego do wszystkich prelegentów, zadałem mu również te z pogranicza religijności i socjologii.

Michał Kaczmarczyk:

Dziękuję za bardzo miłe przywitanie. Najpierw chciałbym odnieść się do pytania Zbyszka Dymarskiego na temat współczesnej religijności. Nie będę więc na razie dyskutował z moimi przedmówcami, ale raczej z dwiema tezami, które – jak sądzę – mają charakter socjologiczny i są bardzo powszechnie spotykane w dyskusjach, w których mówi się, jak zmienia się religijność, jak zmienia się świat i Europa. Żeby było sprawiedliwie, to jedna teza głoszona jest często przez wierzących, a druga przez niewierzących. Będę się starał w ten sposób zachować pewną równowagę.

Pierwsza teza, którą bardzo często się

słyszy i jest często podnoszona zwłaszcza w Europie, mówi tak: w świecie ma miejsce proces sekularyzacji, czyli odchodzenie od religii. Przyczyną tego jest modernizacja. Ja myślę, że ten pogląd jest fałszywy. Modernizacja wcale nie musi prowadzić do sekularyzacji. Oczywiście jednym z przykładów może być Polska do lat dwutysięcznych. Ale wiadomo, że w odniesieniu do Polski podnosi się argumenty, że w Polsce religia jest silnie związana z tożsamością narodową, więc nie należy tego traktować jako kontrprzykładu dla tezy o sekularyzacji. Ale są inne przykłady, choćby Stany Zjednoczone, pod pewnymi względami najbardziej nowoczesny kraj na świecie. W nim takiej sekularyzacji, jak w niektórych krajach europejskich, zupełnie nie można odnotować.

Widać to też wyraźnie w wynikach badań socjologicznych. Amerykanie są po prostu bardziej religijni. W Europie procesy sekularyzacji też są zresztą wątpliwe. Ja nie chcę zaprzeczać, że w wielu krajach, na przykład w Czechach, we wschodnich Niemczech, liczba osób wierzących jest niezwykle niska. To nie oznacza, mierząc to w absolutnych liczbach, że w Europie mamy do czynienia z jakąś skrajną ateizacją. Wręcz przeciwnie, absolutne liczby są cały czas bardzo duże. W Niemczech i we Francji, czyli w krajach, które często są uważane za wybitnie zsekularyzowane, do kościoła chodzą ciągle nadal miliony ludzi. Dochodzi do tego jeszcze inne bardzo ciekawe zjawisko. Do Europy przyjeżdżają imigranci – nie tylko muzułmanie, z najróżniejszych miejsc na świecie, nawet z Karaibów. Oni ożywiają to chrześcijaństwo w Europie, zwłaszcza katolicyzm.

To jest zjawisko, które pokazuje, że proces modernizacji nie musi wcale oznaczać sekularyzacji.

Co więcej, jeżeli spojrzymy na różnicę w religijności między różnymi narodami Europy, to możemy zauważyć, że szczególnie zsekularyzowane nie są te kraje, które uważane są za najbardziej nowoczesne. Na przykład wschodnie Niemcy nie są bardziej nowoczesne niż Bawaria. Czechy podobnie. Natomiast można odnotować inne zjawisko – wpływ na sekularyzację i to dosyć duży, mają zjawiska polityczne, głównie relacje między kościołem a władzą polityczną. Jest to widoczne zwłaszcza w krajach dawnego bloku wschodniego. Z jednej strony Polska, która nie uległa takiej sekularyzacji, a z drugiej strony Czechy.

Jest jeszcze druga teza, która – moim zdaniem – też nie jest słuszna. Jest ona często podnoszona przez osoby religijne, kapłanów, biskupów. Mówi ona, że religia jest jedynym gwarantem moralności. Człowiek, który jest ateistą, nie może być człowiekiem moralnym, że jest to człowiek jakoś moralnie upośledzony, człowiek, któremu nie można ufać. Otóż wydaje mi się, że istota religii nie polega na tym, iż dzięki niej będziemy moralnymi ludźmi. To, co teraz mówię, odnosi się do niektórych dyskusji światopoglądowych, na przykład na temat aborcji. Nie warto zaczynać takich dyskusji od sugestii w rodzaju: ty jesteś niewierzący, więc jesteś niemoralny. W sporze o aborcję poważna argumentacja moralna występuje po obu stronach. Zarówno zwolennicy, jak i przeciwnicy prawa do przerwania ciąży mogą argumentować w sposób, który się odwołuje do ważnych, niezbywalnych dóbr i wartości. Nie chcę tutaj rozstrzygać tego sporu, zwracam tylko uwagę na to, że moralność nie pozostaje w nim tylko po jednej stronie.

Chciałem się jeszcze odnieść do tego, co powiedział pan profesor Mech. W sporej

części zgadzam się, ale w pewnej chciałbym polemizować. Powiedziałbym przewrotnie, że nauka wymaga od nas wiary, a religia dostarcza nam prawdy. Przecież to nauka opiera się na indukcji, która jest zawsze zawodna. To jest metoda, o której Charles Sanders Peirce, amerykański filozof, mówił, że nigdy nie doprowadzi nas do prawdy, lecz wymaga wiary w przyszłą wspólnotę uczonych. Jedyłą racjonalną podstawą indukcji jest to, że jesteśmy członkami większej społeczności. Jedylnie ta większa społeczność zapewnia nam to, że w jakiejś większej liczbie przypadków będziemy mogli potwierdzić nasze wnioski indukcyjne. Ta teza pragmatyzmu pokazuje, że podstawy samej racjonalności są w pewnym sensie społeczne. Nauka, którą tworzymy, ma swoje źródła w tej naszej przynależności społecznej, jest tylko funkcją społeczną. W związku z tym nie ma czegoś takiego jak fundamentalny światopogląd naukowy, z którego wszystko inne wynika.

Po drugie, wydaje mi się, że pogląd Pana profesora o odczarowaniu świata, bardzo mocno podsztytowany weberowską socjologią, należałoby sprawdzić empirycznie. Nie wiem, czy to naprawdę tak jest, że ludzie dzisiaj sądzą, iż wszystko można wyjaśnić. W sprawach, co do których nauka ma coś do powiedzenia, niewątpliwie tak. Ale w sprawach związanych z naszym własnym życiem, z wyborami życiowymi, których dokonujemy, chyba już nie. To jest właśnie kwestia religii. Religia rozstrzyga dylematy, które dla naszego życia są nie do uniknięcia. Nie możemy uciekać przed pytaniem: Jak żyć? Nie możemy żyć, nie udzielając jakiegś odpowiedzi na to pytanie. Religia jest pewnym otwarciem się na jakąś rzeczywistość, która zmusza nas do wyboru. Nie możemy tego wyboru nie dokonać. I to jest bardzo

ważna sprawa. Myślę, że od tego należałoby zacząć dyskusję o religii w ogóle. William James pisał, że dostępne nam są pewne *living options*, a więc opcje, które mają dla nas duże znaczenie, *momentous options*, czyli takie opcje, co do których, nie możemy zwlekać, które mogą się nie powtórzyć oraz – *forced options* – tu jesteśmy zmuszeni do podjęcia decyzji. Na innych płaszczyznach rozpatrywałbym więc kwestię nauki i religii. Nie ma sporu między tymi dziedzinami.

Zbyszek Dymarski:

Jak widać, każdy z dyskutantów na problem myślenia religijnego patrzy z innej strony. Czy po tej pierwszej turze wypowiedzi, chcą panowie coś dopowiedzieć, uzupełnić, dodać?

Krzysztof Niedałtowski:

Chciałbym coś bardziej dopowiedzieć niż wejść w bezpośrednią polemikę – o tym rozłożeniu płaszczyzn. Podchodzimy z różnych zupełnie perspektyw do pytań religijnych i z innych do pytań naukowych. Zresztą Tischnier w swoim eseju o myśleniu religijnym również pisze, że myślenie religijne wychodzi z doświadczenia religijnego. To jest to *living* – to, co jest ważne dla życia. Oczywiście rozumiane nie na zasadzie objawienia prywatnego Matki Boskiej. Ale doświadczenie religijne to wszystko to, co człowiek porusza na poziomie pytań ostatecznych. Tenże Sponville spójnie i mądrze wyjaśnia podstawy etyki człowieka niewierzącego. Można być człowiekiem niewierzącym, człowiekiem niereligijnym, mającym bardzo silne przekonania etyczne. Mało tego, można właściwie wyjaśnić cały świat bez odwoływania się do religii, ale z jednym, jak przyznaje Sponville, ma duży kłopot. Ze swoją śmiercią nie. Bo jak ja umrę, to mnie nie ma

i już. Tą sytuacją jest śmierć kogoś bliskiego. I mówi Sponville, że ateści są w o wiele trudniejszej sytuacji niż ludzie religijni, bo nie ma dobrego wyjaśnienia dla tej całej zaistniałej sytuacji związanej ze śmiercią bliskiej osoby. Nie ma, z jednej strony, pocieszenia. Z drugiej, nie ma zrozumienia tej sytuacji. I nie ma też egzystencjalnego wyjaśnienia dla pozostałych przy życiu. Co zrobić z faktem śmierci osoby bliskiej? Jest to rzeczywiście sytuacja, w której myślenie religijne zakorzenione jest bardzo egzystencjalnie w tym, co nas obchodzi, co nas dotyka. Co jest ostateczne dla naszego bytu.

Zachodzi pewna analogia, którą chciałbym przywołać i może na tym zakończyć te moje dopowiedzenia. Chodzi mi o analogię między religią i sztuką. Istnieje tu pewna specyficzna korelacja i dialog. I zawsze bardzo chętnie się odwołuję do pewnej myśli amerykańskiego antropologa Johna Weldon Smitha, który badając sztukę ludów pierwotnych, napisał (i myślę, że jest to uniwersalna myśl), że religia i sztuka mają sobie nawzajem bardzo wiele do zaoferowania. Nie muszą się wykluczać, ani konkurować ze sobą; wręcz przeciwnie – mogą się bardzo mocno wspierać, chociaż w naszym oświeceniowym świecie wygląda to na poważny rozwód (co najmniej od 200 lat).

Dlaczego mogą się wspierać i są sobie potrzebne? Otóż, dlatego że religia bez ducha sztuki staje się dogmatem, czyli tylko nauką odpowiadającą na pytanie, w co masz wierzyć? I odpowiadającą katechizmowym zdaniem. I to jest śmierć religii. Natomiast sztuka bez ducha religii, bez metafizyki, bez myślenia religijnego, staje się tylko pustą formą. Herbert powiedziałby sztukaterią, czyli ozdobnictwem. Obie takie wydmuszki, jak powiada John Weldon Smith, nie wymagają

od człowieka ofiary – czyli taka sztuka bez myślenia religijnego i religia bez ducha sztuki, nie wymagają od człowieka ofiary, ale też nie obiecują człowiekowi zbawienia. Czyli nie ma także tego, co jest ostatecznym celem życia człowieka. Zbawienie to jest pojęcie konfesyjne, wręcz religijne. Ale ostateczne dobro człowieka, to jest chyba uniwersalne i filozoficzne pojęcie, do którego możemy się odnosić. Myślę więc o tym w takich kategoriach, że zarówno nauka oraz religia, jak i sztuka i religia nie muszą być ze sobą w konflikcie, a wręcz przeciwnie mogą się wzajemnie uzupełniać. Czy też nawet może istnieć pewna synergia – takie jest moje głębokie przekonanie.

Zbyszek Dymarski:

Teraz oddaję głos profesorowi Krzysztofowi Mechowi.

Krzysztof Mech:

Mam kilka uwag. Pierwsza rzecz – dotykamy tutaj trwającej, co najmniej dwa tysiące lat, dyskusji, dotyczącej relacji między rozumem a wiarą. Ja rzeczywiście uważam, że rozum to jest świetne narzędzie do tego, żeby pomóc niewierzącym uzasadniać ich niewiarę. A dla wierzących, jest to świetne narzędzie, żeby uzasadniać ich wiarę. Z takiej perspektywy oczywiście wybór jest nieunikniony, ale to nie jest wybór między dogmatem, a brakiem. Mówiłem o zupełnie innym sensie myślenia religijnego. To też oczywiście jest tradycja nawiązująca do Tischnera, którą trzeba przywołać. Nie mam na myśli myślenia dogmatycznego, kościelnego – jak to czasami nazywamy. Tylko sam źródłowy fenomen myślenia na własny rachunek i własną odpowiedzialność, że coś w moim życiu jest ważne, albo że coś innego jest ważne, muszę wybierać. I to wybieram nie na poziomie

myślenia, które zawiera pewnemu dogmatowi, tylko fundamentalnego zawierzenia w ogóle komuś. To zawierzenie może mieć charakter religijny, bo ono wymaga dużo większego zaangażowania niż daje myślenie areligijne. Ono wymaga więcej. Wymaga całościowego zaangażowania, także uczuciowego. Pojawiają się inne wymiary. Ale wybór pozostaje nieuchronny. I to nie jest wybór między tym, czy innym kościołem, między tym, czy innym dogmatem. Tylko jest to wybór fundamentu, albo jest coś, czemu warto zawierzyć, albo nie ma nic. I to pozostaje egzystencjalną decyzją każdego z nas.

Jeszcze ostatnia uwaga, na kanwie tego, co pan profesor powiedział (bo że pan profesor jest zwolennikiem pewnej innej filozofii, to od razu widać, od razu). Otóż, jeśli się myśli o człowieku i o Bogu, to często są dwie analogie. Opowiem, jak byłem, kiedyś na spotkaniu w Toruniu u profesora Baniaka. Tam byli i księża, i niewierzący. Niewierzący mówili tak: wasza religijność jest efektem pewnej słabości w was. To pokazywał Freud, Marks i Nietzsche. Mówiąc innym językiem, mamusia źle się z wami obchodziła. Albo macie resentyment, albo macie chorobę woli mocy, albo życie w świecie niesprawiedliwych relacji społecznych. Krótko mówiąc, religia jest efektem słabości. A co mówili księża? W pewnym sensie mówili to samo. Wasz ateizm jest efektem słabości. Może mieliście ojca paskudnego. Albo kogoś, kto was skrzywdził, może księdza, nieprawdaż? I dlatego jesteście niereligijni.

Do czego to prowadzi? To prowadzi do dwóch analogii. Jeżeli myśli człowiek religijny, to powie tak: dlatego ja jestem racjonalną istotą, dlatego jestem istotą miłosierną, dlatego ja jestem istotą sprawiedliwą, bo Bóg jest sprawiedliwy. Tak jak On

jest sprawiedliwy, tak ja jestem sprawiedliwy. Co głosi druga analogia? Myśli dokładnie odwrotnie: tak jak ja, człowiek, jestem sprawiedliwy, tak tę cechę przenoszę w obszar światów nierzeczywistych. To analogia: tak jak ja jestem rozumny, tak rozumny jest Bóg. Stoimy przed wyborem między tymi dwoma analogiami. Albo jesteśmy zwolennikami jednej analogii, albo drugiej.

Zbyszek Dymarski:

Bardzo dziękuję.

Michał Kaczmarczyk:

Pojawiło się tutaj bardzo dużo wątków. Oczywiście zdaję sobie sprawę, że do jakiegoś stopnia, feurbachowska teza o antropomorfizacji Boga, jest przekonująca. Różne ludy tworzą różnych bogów i ci różni bogowie pozostawiają archeologom wiedzę o tych ludach. Tłumaczenie religii za pośrednictwem struktur społecznych, to jest kwestia znana od czasów Emila Durkheima.

Jednak tego rodzaju pytanie, to znaczy, co zdeterminowało religię określonych ludzi, to jest pytanie postawione już z punktu widzenia naukowego. A tymczasem wybór religii następuje niejako na wcześniejszym etapie. Ja jestem zwolennikiem tezy o przewadze tej pierwszej opcji, o której pan powiedział. To znaczy: człowiek, który działa, podejmuje decyzje życiowe, chce, żeby jego działania, decyzje były dobre. I poszukuje wiedzy o tym, co jest dobre. Zakłada, że to dobro istnieje. On wykracza poza siebie. Ten akt działania, ten akt myślenia, jest aktem autotranscendencji. I w akcie autotranscendencji następuje odniesienie do dobra, które jest obiektywne. Zakładane jest jako obiektywne. Jestem przekonany, że to jest najbardziej fundamentalna cecha człowieka.

I że akty poznawcze i wnioski są następstwem tego. To jest ta pierwsza sprawa, wydaje mi się, że najbardziej ważna.

Wątek ten jest w chrześcijaństwie bardzo mocno obecny, za sprawą tego, że chrześcijaństwo jest syntezą dwóch wielkich nurtów: filozofii platońskiej oraz judaizmu. Poniekąd jest pewną interpretacją platonizmu. Możemy się spierać, na ile udaną. Ale to nie wszystko. Mimo tego, że chrześcijaństwo jest ideowo i kulturowo pewną syntezą – czyli u jego podstaw legły wielkie religie osiowe: judaizm, filozofia Platona – to wnosi też coś nowego. Zastanówmy się, co znaczy być chrześcijaninem. To nie jest pytanie, o to, czy Bóg istnieje. To nie jest wcale centralna kwestia chrześcijaństwa.

Przypomnijmy rzecz oczywistą, że najważniejszą postacią chrześcijaństwa jest Chrystus i jego przekaz. Nawet gdybyśmy założyli, że Chrystusa nie było, że ewangelici wymyślili go sobie. To i tak ten przekaz, który jest w Ewangeliach, ma tak fundamentalne znaczenie filozoficzne, że on rozstrzyga pewne wybory, które my musimy dokonać w naszym życiu. Znaczenie chrześcijaństwa, ranga chrześcijaństwa – nawet gdybyśmy patrzyli na to jako niewierzący naukowcy, wynika właśnie z tego, z wagi przekazu Chrystusa. Jako naukowcy i nie-naukowcy możemy pomijać dyskusję o istnieniu Boga, skupiając się na samej treści filozoficznej tego, co odnajdujemy w Ewangeliach. I dojść do bardzo istotnych wniosków, co ten przekaz mówi nam w naszym życiu. Ukierunkowuje nas i może nam pomóc bardziej, niż nam się wydaje...

Zbyszek Dymarski:

Czy panowie mają do siebie jeszcze jakies pytania?

Krzysztof Mech:

Warto powtórzyć to, co powiedział Michał Kaczmarczyk. Ważne jest ostatecznie to, czy ten facet zmartwychwstał, czy nie. To jest podstawowa sprawa dla chrześcijaństwa. Jaki jest status tego wydarzenia? I tutaj św. Paweł ma rację, co tu dużo mówić. Fundamentalną kwestią chrześcijanina jest określenie, czy uznaję ten fakt, czy też nie. Kolejny wybór, który trzeba dokonać.

Michał Kaczmarczyk:

Chciałbym *ad vocem*. Ja może będę tutaj trochę nieortodoksyjny. Myślę, że to wcale nie jest tutaj najważniejsza sprawa. Jeśli już jesteśmy chrześcijanami, jeśli mamy w sobie tę wiarę, to wyobrażenie, które jakoś nas wewnętrznie porywa, to decyzja jest już w gruncie rzeczy podjęta. Co innego, jeżeli jesteśmy ludźmi, którzy na przykład chcą zdecydować się na jakąś religię. Dla mnie wtedy nie jest najważniejszy wcale fakt, czy Jezus zmartwychwstał, czy nie zmartwychwstał. Czy mam na to jakiś dowód, czy nie. Dla mnie najważniejszy wtedy jest przekaz Chrystusa. I to, że fakt zmartwychwstania jest jakąś konsekwencją tego, co Chrystus powiedział i tego, co Chrystus robił. To nie jest tak, że na chybił trafił, rzucając orła czy reszkę, zdecyduję się na buddyzm albo na chrześcijaństwo. W chrześcijaństwie jest pewna filozofia która może mnie przekonać do tego, że ja powinienem być chrześcijaninem, a nie muzułmaninem, buddystą i tak dalej. W świecie współczesnym, gdzie religia jest w dużej mierze kwestią wyboru, uważam, że chrześcijaństwo ciągle ma szansę. Inna sprawa – czy ono samo siebie potrafi wypromować. Myślę, że to w żadnym razie nie jest stracona religia.

Krzysztof Niedałowski:

My tu prawie konfesyjnie zaczęliśmy rozmawiać, wewnątrz chrześcijaństwa. A przecież dyskusja ma być o tym, że istnieje druga opcja – pozareligijna. I myślenie religijne jest jakimś wyborem. Nie poruszamy się już tylko wewnątrz tego myślenia religijnego. Sadzę, że już czas na dyskusję.

Zbyszek Dymarski:

Oddajemy zatem głos Państwu, którzy przy słuchujecie się jej.

Adam Karpiński:

Ja tu przyszedłem dowiedzieć się, czy wiara i religia człowiekowi jest potrzebna? I czy w XXI wieku ona będzie dalej potrzebna?

Natomiast metodologia przyjęta przez prowadzącego dyskredytuje ten problem. Nie da nam na nie odpowiedzi. Pan hipostazuje wiarę – jest wiara i człowiek obok. Tak nie można. Pan profesor Michał Kaczmarczyk próbował z tym polemizować, ukazując działającego człowieka, wskazując, że wiara jest w nas. Zatem pytanie jest w ogóle źle postawione, bo jeżeli człowiek będzie w XXI wieku żył, to będzie wiara. Pięknie to nazwał Sołowjow, Bierdiajew. Każdy człowiek ma „tamtą stronę”, czyli to, co jest dla niego nieudokumentowane. Tego nie znajdzie w żadnym słowniku matematycznym, czy innym, nie ma żadnego dowodu na to, że to, co on myśli, jest prawdą. Ale on to przyjmuje, że to jest prawda. Bo to jest sens życia, który każdy ma. Ja to nazywam w swoich tekstach „elementem tamtej strony”, który w nas drzemie. To jest ten działający człowiek, panie Michale, o którym pan mówił. Jeżeli tak, to wtedy religia nie jest poza nami, nie ma relacji do czegoś tam.

Teraz do Pana profesora Mecha. Jaki pan może mieć wybór? 26 maja 1949, moja matka rzuciła mnie w ten świat i koniec. Co Pan myślał, że miałem inne wyjście...? Chciałem tylko zwrócić uwagę, że zaproponowane tu podejście jest wątpliwe.

Zbyszek Dymarski:

To może ja sobie udzielię głosu w kwestii odpowiedzi profesorowi Karpińskiemu. Myślę, że przekonanie o tym, iż przekraczamy ten praktyczny i materialny wymiar wymaga wiary, właśnie w to, że przekraczanie ma sens. Wiary w to, że nasze istnienie nie kończy się tylko w tej formie cielesnej. Myślę, że można sobie z dużym prawdopodobieństwem wyobrazić taką sytuację, że cielesność to jest wszystko, czym jesteśmy. I można z tym żyć.

W kwestii wyboru to myślę, że ten moment pierwszy, o którym pan wspominał jest bardzo istotny. Ale i potem, to jest w życiu, pojawia się wiele istotnych momentów wyboru. I czy chcemy, czy nie chcemy, zawsze musimy jakoś wybierać.

Krzysztof Mech:

Dla Pana, który nie dokonuje żadnych wyborów, mam mnóstwo współczucia. Natomiast jeśli chodzi o kwestię myślenia religijnego, bo rzeczywiście, Zbyszek tak to pomyślał, to jest to pojęcie ukute przez Tischnera, przynajmniej ja tak to podejmuję – to nie jest myślenie kościelne ani doktrynalne. To trzeba podkreślić. Pytanie zadane w ten sposób: czy w ogóle w XXI wieku, tak to pojąłem, czy w ogóle jeszcze możliwe jest myślenie religijne? To znaczy, że trzeba je jakoś uprawomocnić. Nie można go oskarżać, trzeba go uprawomocnić. Być może się nie da, ale na pewno chodzi o to,

że jest to najbardziej własne myślenie każdego z nas, a nie myślenie doktryny takiej, czy innej. Oczywiście to jest o tyle istotne, że jako religioznawcy wiemy, że zawsze rodzimy się w łonie pewnej wspólnoty. Przychodzimy na świat – i to hermeneutyka świetnie pokazała, chociażby Ricoeura – rodzimy się na łonie pewnej tradycji językowej, pewnych systemów wartości i sposobów działania, środowiska. Ten wybór oczywiście nie jest wyborem całkowicie dowolnym. Dziś, może bardziej możemy wybierać między różnymi tradycjami, niż to było 200, 300, czy 500 lat temu. Ale jednak tutaj chodzi o sam fakt, moment, w którym człowiek sam staje wobec pewnej decyzji. Pewnej tradycji zawiera albo nie zawiera. Może każdą odrzucić, a może którąś z nich przyjąć. Na tym polega istota tego myślenia.

Zbyszek Dymarski:

Według tego, jak ja rozumiem Tischnera, to dla niego myślenie, prawdziwe i głębokie myślenie, szuka prawdy, a Tischnera interesuje spośród tych prawd, jakie można odnaleźć – prawda o człowieku i prawda dla człowieka. Dla Tischnera jest tak, że to myślenie ma szukać takich sposobów, które ocalają człowieka. On na tej swojej drodze myślenia – głębokiego, jak sądzę – znajduje pewne prawdy w chrześcijaństwie. Uważa, że, w tym nurcie myślenia, jest oferowana odpowiedź, jak ocalić człowieka. Człowiek dla Tischnera jest istotą, która chce ocaleć. Myślę, że nie tylko w wymiarze materialnym, ale także duchowym. To poszukiwanie ocalenia spotyka na swej drodze świadków wiary, o których tu wspominał profesor Mech i za nimi proponuje Tischner podążyć. Nie narzuca, nie mówi, że trzeba zacząć od dogmatów, a potem wyciągnąć z tego wnioski.

Zauważa, że na tej drodze spotykamy tych, którzy o tej prawdzie, którą rozpoznali, świadczą swoim życiem. Tutaj to doświadczenie, problem doświadczenia, pojawia się wiele razy i myślę, że w kontekście Tischnera też trzeba, o tym powiedzieć. Co do świadka wiary – pojawia się oczywiście pytanie, czy na przykład bojownicy państwa islamskiego są ludźmi religijnymi, czy nie, czy ta ich wiara jest prawdziwa, czy nieprawdziwa? Poszukując odpowiedzi, trzeba najpierw odpowiedzieć na pytanie, czy ta wiara ocala, czy ocala mnie, czy ocala innych? Czy pozwala innym być na sposób ludzki?

Michał Kaczmarczyk:

Odnosząc się do pytania, czy nawet trochę, wychodząc poza nie – pierwsza sprawa to jest kwestia islamu. Nie chcę tu występować w roli eksperta. Mogę powiedzieć, że czytałem Koran, ale nie była to dla mnie tak fascynująca lektura jak Biblia. W żadnym momencie nie poczułem, że chciałbym zostać muzułmaninem. Nie miałem w żadnym momencie czegoś, co mnie – jako tego „niewierzącego” z punktu widzenia Koranu – miałyby zachęcić do zaangażowania się. To jest moja osobista uwaga.

Natomiast, jeśli chodzi o kwestię wspólnego Kościoła polskiego, bo też pojawił się tu ten wątek, to myślę, że problem główny, na jaki może natrafić polski katolicyzm, co wiąże się troszkę z tym, o czym mówiłem na początku – ze związkiem katolicyzmu z tożsamością narodową, to jest coś, co chyba jest największym problemem. Rzecz jasna chrześcijaństwo odegrało ogromną rolę w kształtowaniu się tej tożsamości. Polska w dużej mierze dzięki chrześcijaństwu jest Polską, nowoczesnym europejskim krajem. Ale z drugiej strony myślę, że taką ważną

sprawą, o której katolicyzm polski nie powinien zapominać, jest uniwersalizm chrześcijaństwa. Nie powinniśmy ulegać partykularyzmu grupowemu, w tym narodowemu. Chrześcijaństwo jest religią uniwersalistyczną i jest to jedną z podstawowych zalet i wielkich przewag, wartości chrześcijaństwa. To, że ono naprawdę obejmuje wszystkich ludzi. Przykazanie miłości bliźniego, etos miłości, który wykracza poza taką czysto formalnie rozumianą sprawiedliwość. To jest coś niezwykle ważnego, co na każdym kroku warto podkreślać. Nie jest tak, że w życiu wystarcza nam sama sprawiedliwość, na przykład jakieś „reguły sprawiedliwości”, które mówią, że zabójcę trzeba skazać na jakąś karę, że tyle a tyle mu się należy i wszystko będzie w porządku. Bardzo potrzebna jest również wrażliwość na krzywdę drugiego człowieka. Wrażliwość na to, czego ten drugi człowiek od nas potrzebuje, na przykład współczucie dla ofiary i dla sprawcy. To wszystko wynika z etosu miłości. Myślę, że przekaz Chrystusa w dużej mierze na tym polega – etos miłości wykracza poza czysto formalnie rozumianą sprawiedliwość. Wykracza poza to prawo rzymskie, które było osiągnięciem formalnej racjonalności, ale tylko tym. Chrystus pokazuje, że ta formalna racjonalność prawa nie wystarcza, że potrzebna jest indywidualna wrażliwość, empatia w stosunku do drugiego człowieka. I to jest coś, czego w innych religiach też można się doszukiwać, ale na pewno w chrześcijaństwie stanowi to prawdę podstawową.

Ewa Szumilewicz:

Mam pytanie, a właściwie uwagę do księdza Niedałowskiego. Na samym początku, kiedy ksiądz wspominał o tym, że możliwa byłaby symbioza myślenia teologicznego

z myśleniem ateistycznym, swoje rozumowanie oparł ksiądz na takiej bardzo, właściwie, prostej przesłance, iż jedno implikuje fakt, że wierzę, że Bóg jest, a drugie, że wierzę, że Boga nie ma. Na podstawie tego prostego przesłania implikował ksiądz, że jest to wspólna płaszczyzna, na której można by w tym rozumowaniu poprowadzić konsensus teoriopoznawczy. Jeżeli jest to jedyna przesłanka, na której można by było taką wspólną płaszczyznę, takie wspólne imaginarium właściwie stworzyć, to wydaje mi się, że jest to zbyt proste rozumowanie, ponieważ jedno implikuje zupełnie inną płaszczyznę ontologiczną od drugiego. To tak jakby powiedzieć, że wierzę, że jest noc i wierzę, że nocy nie ma. Jedno i drugie implikuje zupełnie inne byty ontologiczne i zupełnie inną rzeczywistość. Opierając się na przykład na książce Baudrillarda *Wymiana symboliczna i śmierć*, zakładamy, że w przypadku, gdy mówimy o ludziach wierzących, to tworzą oni świat, w którym na przykład jest zupełnie inny nacisk na zagadnienie sensu życia i śmierci, na to jaka jest rzeczywistość, w której działamy i którą tworzymy w danej chwili. W tym momencie – jeżeli stawiamy sobie znak równości pomiędzy ateizmem i myśleniem teologicznym – to wydaje mi się, że tutaj po prostu ten znak równości jest postawiony chyba o moment za szybko. Chyba że to rozumowanie księdza wymagałoby jakiegoś doprecyzowania. Mnie ono – w takim ujęciu, w jakim zostało ono przedstawione – nie do końca przekonało.

Krzysztof Niedałtowski:

Nawet zaniepokoiło Panią. To trochę prowokacja z mojej strony. Myślę, że jest to ciekawa metoda uruchamiania takiego myślenia, które przełamuje stereotypy. Ja zapewne

mam trochę takie zwichnięcie religioznawcze również związane z przekraczaniem poziomu logiki binarnej, ponieważ my jesteśmy bardzo europocentryczni, inaczej chyba zresztą nie możemy, musimy tak funkcjonować. Podobnie zresztą jak z religią. Jest tak, że ja – jako religioznawca oczywiście – ubieram na siebie biały fartuch, wkładam szkiełko i oko, i wchodzę do gabinetu, nie używając sądów wartościujących takich, że jedna religia jest lepsza od drugiej, bo to już byłyby sądy z poziomu teologii religii. To znaczy religii – w liczbie mnogiej. To jest uprawnione na tym gruncie. I rzeczywiście ja powinieniem – jako teolog chrześcijaństwa – wartościować religie, mówiąc o tym, że jedna jest pełnią objawienia, a druga mniej, albo że jedna ma więcej środków zbawienia, a druga mniej. To jest myślenie teologii religii. Natomiast, odpowiadając na Pani pytanie, odwołam się do moich doświadczeń z pobytu na Uniwersytecie Waranasi w Indiach. Kiedy byłem tam w świątyni Sziwy, znajdującej się na terenie męskiego kampusu uniwersyteckiego, spotkałem bardzo wielu studentów. Waranasi to przecież najświętsze miasto dla hinduistów, a i dla buddystów również bardzo ważne. W tej świątyni Sziwy były bardzo dziwne dla Europejczyka obiekty kultu – Sziwa Lingam, czyli coś, co przypomina fallusa i pochwę. I człowiek dostaje lekkiego dreszczu na plecach, jak widzi, że oni na tym wyciskają sok z owoców i sypią czerwonym proszkiem, a potem dotykają swego czoła, robiąc sobie *tikę*. Z takimi medytującymi – i włączonymi w coś, co może nawet bulwersuje, oburza, czy przeraża – młodymi studentami prawa, historii, literatury itd., zaczynam rozmowę o reliefach, które są na ścianie. Pytam: Kto to jest – Sziwa, czy Wisznu?, chociaż trochę o tym

wiem. Oni mi tłumaczą, że jest to raz Sziwa, raz Wisznu oraz, że raz Parwati jest matką Sziwy, a innym razem jest jego siostrą. A wasz Jesza – powiada do mnie student – to też jest Sziwa. Jesza to Jezus. Jak to Jesza jest Sziwa? Bo Jesza jest wcieleniem Sziwy. Sziwa był przecież destruktozem. Ja mówię: Jezus nie był destruktozem. A wie Pan – to zależy, jak się na to spojrzy. Jeśli przyszedł Sziwa, żeby zniszczyć zło, to był destruktozem, ale po to, żeby stworzyć więcej miejsca dla dobra. I w tym znaczeniu Jesza też jest destruktozem. Słuchając tego wywodu skonstatowałem, że jest to przykład z logiki paradoksu, w której dwa zdania sprzeczne, np. że ta szklanka istnieje, i że ta sama szklanka nie istnieje – są prawdziwe. Jest to uprawnione, by przyjąć je oba i uznać za prawdziwe. Nie chcę powiedzieć, że relatywizuję logikę arystotelesowską, bo pewnie jej się nie da zrelatywizować. Myśmy ją wysali z mlekiem matki i nie ma szans na to, żeby myśleć inaczej, bo nam zabraknie narzędzi do rozkręcania świata i składania go na powrót. Ale mam taką perspektywę, w której gotów jestem trochę szerzej otwierać moje horyzonty po to, żeby przez takie choćby spotkania zadać sobie pewną porcję niepewności, a z drugiej strony odpowiedzieć na to wiarą, która nie jest pewnością, ale właśnie pewnym ryzykiem osobistej decyzji zawierzenia.

Karol Toeplitz:

Ja chcę powiedzieć księżu, że metodologicznie to założenie, które tu zostało skrytykowane, one jest poprawne.

Ks. Krzysztof Niedałtowski:

Da się obronić?

Karol Toeplitz:

Oczywiście, że tak. To tak przy okazji. Natomiast, drodzy prelegenci i słuchacze, razi mnie nieostrość używanych pojęć. No, co to jest z tą metafizyką i sztuką? Tutaj pod „metafizyką” rozumie się coś, co można też inaczej pojmować. Wtedy cały wywód pada. Irytujące dla mnie jest wielorakie rozumienie pojęcia „wiary”. Akurat w niedzielę miałem zajęcia ze studentami i przez ponad godzinę rozmawialiśmy na ten temat. Istnieją różne sposoby definiowania samego pojęcia „aktu wiary”. Ja za chwilę do tego wrócę. Żeby dać prosty przykład – Augustyńskie *fides qua* i *fides quae*, akt wiary i treść wiary. O czym my mówimy w gruncie rzeczy – o akcie wiary, czy o treści wiary? Otóż, z aktem wiary mamy również do czynienia u ateistów, w jakimś rozumieniu tego słowa. Oczywiście, że tak. Mogę wszak wiarę rozumieć, tak jak to chciał pewien szesnastowieczny reformator, że wiara jest ufnością. Kropka, koniec, na tym można nadbudować cały otwarty system kościelno-religijny. No tak bym chciał to nazwać. Myślę sobie, że Ksiądz doktor chciałby, żeby akt wiary łączył się z treścią wiary. O tym świadczy koloratka, którą Ksiądz ma.

Krzysztof Niedałtowski:

Tak łatwo Pan klasyfikuje myślenie – po koloratce?

Karol Toeplitz:

Otóż ja myślę, że – wracając na polskie podwórko – założono w duszpasterstwie, że ludzie mają osobiste doświadczenie z Bogiem. To jest błędne założenie, że wszecch miar błędne. Jeżeli trzeba będzie, to ja się powołam na autorytet osoby, która tak twierdzi, bo to jest jeden z hierarchów Kościoła

rzymskiego. I teraz, rozróżniając akt wiary i treść wiary (to są badania statystyczne Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego) na 96% Polaków deklarujących się jako katolicy, tylko 81% uznaje istnienie Boga. To ja się pytam: gdzie jest treść wiary? I dalej, nawiązując do wcześniejszych wypowiedzi, dla mnie dowód i wiara rozumiane z pozycji tradycyjnej, arystotelesowskiej logiki – wykluczają się. Jak mam dowód, to mam pewność. Nie mam dowodu, tak jak słusznie Ksiądz powiedział, to ja ryzykuję – wierzę w jakimś rozumieniu tego słowa. Wróćmy do przeglądu statystycznego: 81% uznaje istnienie Boga, natomiast wbrew temu, o czym była mowa, 48% wierzy w śmierć Chrystusa na krzyżu, a w jego zmartwychwstanie – 47%. To jest polski katolicyzm. To są oficjalne dane statystyczne tegoż Kościoła. Co oznacza, że rozchodzi się akt wiary z treścią wiary i to założenie, o którym była mowa, że w duszpasterstwie ludzie mają indywidualne doświadczenie religijnej wiary, to się w pełni w tych danych statystycznych potwierdza. Do czego zmierzam? Myślę, że przede wszystkim nie ma wyborów absolutnie dobrych czy doskonałych. Ksiądz na wstępie zademonstrował coś takiego. Ja tu z uporem maniaka cytuję pewnego myśliciela, który powiada (to będzie parafraza cytatu z pierwszego tomu *Albo-Albo*): ożeń się, a będziesz tego żałował, nie żeń się, i tego będziesz żałował, a zatem czy się ożenisz, czy się nie ożenisz, i tego, i tego będziesz żałował. To znaczy – zawsze będziemy mieli, przy każdym wyborze – świadomie używam tu dużego kwantyfikatora, przed którego przesadnym używaniem jednak przestrzegam – przy każdym wyborze będziemy mieli argumenty za i przeciw. No i to już powoduje konieczność dialogu. Do czego zmierzam?

Wydaje mi się, że to, z czym mamy do czynienia w fenomenie wiary, zmierza – tak jak te trendy europejskie na to wskazują – w kierunku subiektywizacji aktu wiary. To znaczy mamy tutaj do czynienia z pewnym kryzysem instytucjonalnym, co socjologiczne dałoby się zapewne bardzo dobrze uzasadnić, wszelkich instytucji, w tym kościelnych. Ten akt subiektywizacji wiary może mieć charakter religijny, aczkolwiek nie musi, może on mieć ateistyczny, czy agnostyczny charakter. Może ostrożniej – agnostyczny charakter. Myślę, że społeczeństwa zarówno Czech, jak i byłej NRD są tego klasycznym przykładem, dowodem empirycznym. Moje pytanie brzmi, jak do tego narastającego trendu subiektywizacji aktu wiary odniosą się instytucje zajmujące się zawodowo tym, co nazywamy wiarą?

Krzysztof Niedałowski:

To, jak rozumiem, jest pytanie do mnie.

Karol Toeplitz:

Jeszcze chwilę, jeśli można. Mianowicie, z tym imperatywem kategoriowym Kanta, to wcale nie jest takie proste, że prawo moralne jest we mnie. To niebo gwieździste nade mną, bo taki jest kontekst przecież całego imperatywu, to niebo gwieździste nade mną zostało zinterpretowane również nieateistycznie, niematerialistycznie. Jako klasyczny przykład podaję Vaihinger'a i fikcjonalizm. Nie jest bez znaczenia, czy się udowodni, że zmartwychwstał Chrystus, czy nie – taka teza padła, bo w momencie, w którym ja to udowodnię, to ja już nie wierzę, a wiem. Istotne jest tutaj rozróżnienie między dowodem i brakiem dowodów, między pewnością, którą daje dowód, a brakiem pewności, którą daje wiara.

Krzysztof Niedałowski:

Poczułem się przedstawicielem instytucji oficjalnej, więc spróbuję nie tyle odpowiedzieć może, co jakąś refleksję popełnić. Bardzo dziękuję za te uwagi, bo to bardzo cenne. Socjologia religii jest bardzo ważną dziedziną wiedzy o religii – o religii bardziej niż o wierze, bo tu też w pytaniach pojawiało się czasem lekkie zamieszanie między religią i wiarą. To są dwie odrębne dziedziny, dwie różne sprawy. Dwadzieścia chyba, może trzydzieści lat temu ks. prof. Piwowarski na z KUL-u, w ramach katedry socjologii religii zrobił badania, z których wniosek sformułował tak: około 30% polskich katolików są to nieświadomi heretycy. Teraz uzasadnię to w bardzo prosty sposób, dlaczego heretycy – dlatego że nie wierzą w wiele prawd wiary, które są depozytem wiary Kościoła katolickiego, a nieświadomi – dlatego że nie wiedzą, że te prawdy wiary należą do tego depozytu (więc jest podwójna zakładka). Wówczas, m.in. ja, próbowałem opublikować to na łamach jednego z tygodników katolickich. Redakcja się temu sprzeciwiła, mówiąc, że to będzie bardzo bulwersujące i że polscy biskupi się obrażą. Próbowałem motywować, że trudno się obrażać na rzeczywistość, bo taka ona jest, to wyszło z katolickiej uczelni. Taka jest diagnoza kondycji polskiej wiary i pewnie nie ma też, co rozrywać szat nad tym. Socjologicznie, historycznie Polska była na barykadach i trzeba było walczyć o przetrwanie, prawda?

Jeśli się walczy o przetrwanie, to pewnie trudno o pogłębienie. Mało tego – jeśli jakiś ruch jest na tyle masowy, że obejmuje 95% populacji, to nie może być tak, że 95% populacji będzie świadoma, pogłębiona i bardzo aktywna umysłowo i nie tylko. Jeśli Pan

pyta, co zrobi z tym instytucja Kościoła, to jedynie słuszne powinno być pójście nie w szerokość, tylko w głębokość. Jeśli zdarzy się kryzys statystyczny, to nie jest to powód do rozpacz. Myślę, że – tak jak kiedyś ks. Pasierb napisał – nie wszystkie chleby świata muszą być poświęcone. Ja myślę, że to będzie właśnie przesuwanie się (tu socjologia religii znowu przychodzi z pomocą) z religijności typu „religijność tradycji” do „religijności wyboru”. To są uproszczone kategorie, ale rzeczywiście warto się może nimi posłużyć.

W Polsce jest ciągle bardzo dominującym typem religijności „religijność tradycji”, w której rzeczywiście rodzina, czyli dziadek, babcia – i ja też chodzę – bo oni chodzili do kościoła. Proboszcz jest bardzo silną instytucją w małym miasteczku, czy na wsi. Tak samo jak nauczyciel i policjant ma ogromny wpływ na życie. Jest jeszcze presja społeczna, bo jak nie ochrzczę dziecka, nie pójde do ślubu kościelnego, to mnie wytkną palcami. To jest religijność tradycji, która nie jest sama w sobie zła. Ona jest podstawą do budowania czegoś większego, i dobrze, że coś takiego jeszcze istnieje. Natomiast dobre byłoby przechodzenie w stronę „religijności wyboru”, kiedy to właśnie można stanąć i powiedzieć: znam Biblię i znam Koran, wybieram Biblię, znam Jezusa i znam Mahometa, i znam Buddę, i wybieram Jezusa albo wybieram inaczej. To jest mój wybór i wtedy jestem świadomym, pogłębionym przedstawicielem – nie tylko przedstawicielem statystycznym jakiejś religii, ale doświadczam tej przygody wiary osobiście i w sposób głębszy. To się dość często zdarzało na emigracji, kiedy widać było jak tam odpadały te filary: proboszcz, rodzina i społeczeństwo, i wtedy nasi emigranci często byli postawieni w takiej sytuacji. O dziwo,

wielu z nich dalej wybierało jednak to, z czego wyrastali. I tutaj już nie mam na to żadnych gotowych recept, dlaczego? Choć nieraz spowiadałem tych ludzi i pewnie coś tam mógłbym snuć dalej, ale to już jesteśmy pewnie trochę na innym podwórku.

Krzysztof Mech:

Chciałem poruszyć ten wątek ontologiczny, który Pani podniosła, on jest bardzo interesujący. I także chciałem do Pana profesora Toeplitza się odnieść. Ja mam przekonanie, że można mówić o metafizykach, czy ontologiach, które stoją z tyłu za poszczególnymi religijnymi doktrynami, czy tradycjami, także za tradycjami niereligijnymi. Mam przekonanie o ostatecznej nieuzasadnialności żadnej z tych metafizyk. To znaczy, że, niestety, to ryzyko jest wpisane w los ludzki. Nie ma innej rady – czy wybieramy wiarę, czy niewiarę, czy taką wiarę, bądź inną wiarę, to zawsze ostatecznie jest wybór i ryzyko, o którym Pan profesor wspominał i o którym, skądinąd, Tillich tak pięknie pisał. Natomiast chciałem jeszcze pogłębić problem, który Pan profesor postawił, mianowicie sprawa jest jeszcze bardziej zniuansowana, bowiem trzeba wziąć pod uwagę żydowską *emunę*. Trochę badań poświęciłam tym kwestiom. Otóż, wydaje się, że w tradycji żydowskiej ten rdzeń '*mn*' oznacza twardy, stały, trzymający się Boga. To nie jest wiara w Boga. Ja nie znalazłem żadnego miejsca w Starym Testamencie, w którym mówiliby się, że to jest wiara w Boga. Człowiek Starego Testamentu wierzy, że Bóg go przez życie prowadzi, że go nie opuści w najcięższych chwilach. Jest to wiara ewentualnie Bogu, a nie wiara w Boga. Tymczasem, jak się weźmie *List do Hebrajczyków*, w rozdziale 11, w którym mamy *quasi* definicję nowotestamentowej wiary, przeczytamy,

że „kto zbliża się do Boga musi uwierzyć, że On istnieje” (Hbr 11,6). Trzeba uwierzyć, że On jest. Nie ma innej rady. Oczywiście wtedy następuje to przeniesienie akcentów w rozumieniu wiary.

Nowotestamentowa wiara – *pistis* (po grecku wiara to jest *pistis* przeciw) większy nacisk kładzie na treść wiary (Bóg). W wierze rzeczywiście ma miejsce to rozłamanie, które wypowiedzieli myśliciele średniowieczni, na *fides qua i quae creditur*. *Qua* – oznacza, jak się wierzy; tu jednak bardziej o to chodzi, i *quae* – w co się wierzy, co jest treścią wiary. Wydaje się, że w tradycji Starego Testamentu raczej to *quae* jest mniej istotne. Ważne jest, jak się wierzy – pewna moc zaufania komuś, kto mnie prowadzi przez całe moje życie. Oczywiście w takim dyskursie, jaki prowadzimy, musimy tutaj w nieuchronny sposób zakładać wspólne rozumienie pojęć, i stąd może takie doprecyzowanie, dzięki Panu profesorowi, było możliwe.

Michał Kaczmarczyk:

W kwestii rozróżnienia na akt wiary i treść wiary – moim zdaniem ten związek jest dość ścisły. Nie chcę uogólniać, że jest tak zawsze. Powiedziałbym, że ten związek jest ścisły, dlatego że bardzo często nasz akt wiary wynika z tego właśnie, co jest treścią wiary. Natomiast w przypadku prowadzenia wnioskowania, czy dowodów naukowych, tak nie jest. To, w co wierzymy, wynika w dużej mierze z tego, co dzieje się w naszym życiu. To jest m.in. jedna z często stawianych tez przez socjologów religii. Max Weber stawia słynną tezę, że ludzie ubodzy skupiają się na tym, co się stanie po śmierci, bo wtedy wreszcie sprawiedliwości stanie się zadość. Oni przestaną być ubodzy, po śmierci nastąpi „wyrównanie rachunków”. Z kolei ludzie,

którzy należą do klasy średniej, tworzą sobie moralność „dobrej roboty” i wierzą, że zostaną wynagrodzeni za to, że sumiennie pracują i zarabiają pieniądze. Z kolei ci, którzy należą do najwyższych klas społecznych, chcą się pokazać w świetle kościelnej celebracji jako prawomocnej części większego porządku, który ma podnieść ich rangę. Myślę jednak, że to, co pisał Weber nie jest najważniejsze. Ważniejsze jest to, że doświadczenia religijne ludzi nie dadzą się sprowadzić do wspólnego mianownika. Doświadczenie religijne każdego człowieka będzie trochę inne. Ono może być słabe, może być silne. Bardzo często doświadczenia religijne są właśnie bardzo dziwaczne, ekscentryczne. Ze zbiorowych doświadczeń religijnych bierze się też rytuał, bardzo ważny dla społecznej integracji. Myślę, że wnioskiem z tego wszystkiego, co powiedziałem, może być teza, że religia nie jest po prostu tylko jakimś tam aktem wiary, jakimś tam doświadczeniem. Jest doświadczeniem, które czyni różnicę w życiu – i to jest bardzo ważne. Człowiek, który ma doświadczenie religijne będzie inaczej rozumiał swoje życie, będzie inaczej postępował. Na początku powiedziałem, że religijność nie ma jakiegoś fundamentalnego znaczenia dla moralności. Nie można zakładać, że ateista jest niemoralnym człowiekiem. Jednak – poddając to jeszcze raz refleksji – trzeba też powiedzieć, że człowiek religijny zupełnie inaczej będzie patrzył na świat. Będzie zupełnie inaczej postrzegał znaczenie obiektów, które go otaczają. Zupełnie inaczej będzie postrzegał drugiego człowieka. W tym sensie jego moralność też będzie na pewno inna niż człowieka, który nie ma takiego doświadczenia. Za przykład można podać ruchy społeczne w Stanach Zjednoczonych, jak ruch abolicjonistów, czy ruchy ekologiczne.

One były tworzone przez ludzi szczególnie zaangażowanych religijnie lub wywodzących się z takich kręgów. Ruch abolicjonistów był na przykład wspierany przez kwakrów. Mogą to być różne sekty religijne, które są bardzo mocno zaangażowane w realizację dobra na ziemi. Myślę więc, że religia czyni różnicę. Od tego socjologia też powinna zacząć – skąd się to bierze, jak to wyjaśnić?

Natalia Marcinowska:

Ja chciałam podziękować Panom za ciekawą dyskusję, ale też jednocześnie skrytykować. Bo pytaniem, na które mieliście Państwo poniekąd odpowiedzieć, jest: czy można myśleć religijnie w XXI wieku? Wydaje mi się, że jakby punktem wyjścia w tej dyskusji w ogóle powinno być oddzielenie tego, co jest myśleniem religijnym od tego, co jest myśleniem w ogóle. Tutaj na przykład można się powołać na Hannah Arendt, która mówiła, że jedną z fundamentalnych cech myślenia jest zdystansowanie się od świata, takie zamknięcie się w sobie i zdolność do prowadzenia dialogu z samym sobą. Wydaje mi się, że myślenie religijne byłoby w tym momencie czymś zupełnie przeciwnym właśnie – tak jak myślenie byłoby zamknięciem się w sobie, we własnym kręgu refleksji, to myślenie religijne byłoby wychodzeniem właśnie do świata, bez względu na to, czy to byłby świat naturalny, czy ten nadprzyrodzony. W sumie dalej moglibyśmy takie myślenie religijne podzielić na myślenie religijne w obrębie jakiejś religii, tutaj Państwo mówiliście o wierze w Boga, o jakichś konkretnych wyznaniach. Z kolei to myślenie można podzielić na myślenie doktrynalne właśnie i to, o czym Pan Mech mówił, że myślenie doktrynalne nie jest myśleniem religijnym – w sumie jest, w tym sensie, myśleniem czysto pragmatycznym. Może właśnie

dlatego ta różnica w opiniach katolików na temat dogmatów, czy też tego, czy wierzą, że Chrystus zmartwychwstał, czy nie wierzą, wynika z tego, że po prostu inna jest funkcja religii w dzisiejszym społeczeństwie, ale też inna jest funkcja samej religii wśród samych wyznawców. Jednych będzie interesował właśnie poziom doktrynalny, czy problemy teoretyczne religii i tak dalej, a inni będą potrzebowali drogowskazów moralnych. To tyle. Na koniec – dla mnie dzisiaj najważniejszą i najbardziej palącą sprawą jest to, czy można myśleć religijnie właśnie poza religią.

Krzysztof Mech:

Można.

Natalia Marcinowska:

Ja też myślę, że można. My przez to, że jesteśmy zdominowani trochę przez katolicyzm i jakby z gruntu wartościujemy to myślenie religijne. Takie mam odczucie, w obrębie konkretnej religii instytucjonalnej jako bardziej wartościowe niż to myślenie religijne poza religią. To jest w nas takie najwspanialsze i najbardziej wyjątkowe, że my potrafimy dokonywać tej autotranscendencji bez pomocy tych instytucji, które być może miały kiedyś faktycznie fundamentalne znaczenie. Natomiast dzisiaj – w momencie, kiedy indywidualizuje się społeczeństwo i poniekąd większą wartość przedstawia sama jednostka niż grupa i tradycja, może to jest bardziej wartościowe.

Zbyszek Dymarski:

Pytanie padło, zarzuty były. Bardzo proszę Panie profesorze – Pana głos.

Krzysztof Mech:

Otóż, pierwsze jest myślenie – to nie ulega wątpliwości. Próbowałem, na własny

rachunek oczywiście, uzasadnić tezę, że myślenie ostatecznie wymaga pewnego zaufania. Pewnego wyboru, który jest ufnością. To znaczy, że jest nieuzasadnialne, że każde myślenie ma swoje fundamenty wpływające, niedające się uzasadnić. Skoro taka jest logika myślenia, no to myślenie jest skazane na wiarę, ale nie na wiarę religijną. Do tego wątku wracam. To znaczy, że ufność jest wpisana w każde myślenie, co pokazuje, według mnie, i Kant, i Heidegger, i inni. Natomiast nie jest to jeszcze myślenie religijne. Na kanwie tak pojętego myślenia może zrodzić się myślenie religijne, które jest czymś innym. Od razu powiem teraz tezę negatywną – to nie jest myślenie kościelne, to nie jest myślenie dogmatyczne. Myślenie dogmatyczne jest innym myśleniem niż myślenie religijne. Myślenie kościelne również jest innym myśleniem. To jest myślenie, w którym – w moim przekonaniu – pozostajemy sami ze sobą, w pewnej wewnętrznej przestrzeni wyboru, zawierzenia pewnej wspólnotie (bądź niezawierzenia pewnej wspólnotie), zawierzenia w jakąś siłę, która jest, bądź jej nie ma – i tu zaczyna się horyzont myślenia religijnego i idące za tym, na co Pan profesor wskazywał, zaangażowanie, świadectwo własnym życiem – to nie jest bez znaczenia. Te wybory są wyborami skutkującymi pewnym typem życia. W tym sensie to pytanie jest o tyle ciekawe, że podsumowuje te wątki i pokazuje, że myślenie religijne jest ufundowane na pewnym podstawowym akcie ufności, który jest areligijny, ale nie antyreligijny i dopiero na tym – w moim przekonaniu – gruncie nadbudowuje się pewna decyzja myślenia religijnego. Pewna decyzja zawierzenia, najczęściej jakiejś wspólnoty. Oczywiście, że mogę, jeśli będę wyznawcą budyzmu, to jak spadnę z konia jak św. Paweł,

to nie usłyszę głosu, który mówi: dlaczego mnie prześladujesz? Co by na takie pytanie odpowiedział buddyjski mnich? Nie zrozumiałby pytania ktoś, kto nigdy nikogo nie uderzył, czy nikogo nie prześladował. Żyjemy w ramach pewnych wspólnot religijnych. Myślenie religijne nie jest wyłącznie chrześcijańskim myśleniem. Nie jest także myśleniem buddyjskim, czy innym. To jest pewien, chciałoby się powiedzieć – wspólny, być może, wymiar, wspólny całej ludzkości – zawierzenie pewnej wspólnoty, nieunikniony akt. Oczywiście wyzwolone myślenie religijne może wyzwolić się z życia wspólnotowego, być indywidualne, jak Pani wskazywała, może tu jest duchowość właśnie. Stąd taka ogromna popularność pojęcia duchowości i wielu badaczy, którzy ten obszar badają. Świetna książka Foucaulta – myślicie-la, który przecież nie jest religijny, który pokazuje, że duchowość to jest budowanie rozumiane jako poprawianie swojego miejsca w bycie, w przekształcenie podmiotu, jego konwersja (Foucault nawiązuje tutaj do etyki stoickiej), ale bez związku z religią, z religią rozumianą jako ta przemiana, która ma zbudować nowego człowieka. To jest zupełnie inny typ myślenia, ale ono też jest typem myślenia, które chciałbym nazwać myśleniem religijnym, czy duchowym.

Krzysztof Niedałowski:

Ja myślę, że bardziej duchowe niż religijne, bo na przykład Sponville by się obraził, gdybyśmy go zakwalifikowali do myślicieli religijnych. On rzeczywiście uznaje duchowość ateistyczną i w jakiś sposób wyznaje ją, ale na pewno nie chciałby być nazywany człowiekiem religijnym, więc to jest pewien wymiar spirytualny, duchowy, ale nieprzypisany przez niego do jakiegokolwiek konfesji, też

nieuznający istnienia istoty nadnaturalnej, tylko wynikający z własnego przemyślenia świata i duchowości, która jest tego owocem właśnie.

Zbyszek Dymarski:

Bardzo proszę, bardzo krótkie pytanie.

Joanna Sarbiewska:

Ja właściwie pokuszę się o pewną diagnozę. Jako że zajmuję się naukowo dekonstrukcją jako nową fenomenologią i mistyką apofatyyczną, powiedziałabym, że właśnie dzisiaj, w XXI wieku, jest większa szansa dla religii niż kiedykolwiek. Na ścieżce *via negativa*. Odwołam się do tego, co powiedział ksiądz na początku, to znaczy ateizmu a religii – widzę tutaj ogromne powinowactwa. Mam na myśli doświadczenie negacji, które nie jest gestem destrukcji, tylko gestem oczyszczenia religii z idolatrii; które płynie niejako z „dotknięcia” i „uczestnictwa” w tajemnicy Boga. Podobnie pisze o tym Ricoeur w tekście: *Religia, ateizm, wiara*, traktując pewien rodzaj „ateizmu” jako moment konieczny oczyszczenia nas z psychologicznych i kulturowych projekcji Boga, tak by mogła wyłonić się autentyczna, „ogolocoła” wiara. W tym sensie, można powiedzieć, że tzw. hermeneutyka podejrzeń wykonała świetną robotę, to znaczy ona sprzymierzyła się właściwie z tym, co nie jest Bogiem. Ogołociła religię z dogmatycznych, ludzkich wyobrażeń, dających poczucie bezpieczeństwa, a tym samym uniemożliwiających dojrzały, odważny „skok w wiarę”. Także Rahner słusznie rozpoznaje: chrześcijanin XXI wieku będzie mistykiem albo nie będzie go wcale.

Choć może to brzmieć kontrowersyjne, czy ryzykowne, jeżeli nie wystarczy nam odwagi, by wejść i przejść przez tę „ciemną noc” – noc krzyża, nie będziemy

chrześcijanami nigdy. Zwraca na to uwagę także Halik, odwołując się do doświadczenia Jana od Krzyża, że nasz czas jest właściwie momentem nocy dziejów, nocy ciemnej. A Derrida dodaje, że chrześcijaństwo nie tylko się jeszcze nie skończyło, ale nawet nie odsłoniło jeszcze swej właściwej istoty.

Krzysztof Mech:

Tylko czy z tej ciemności wyłoni się twarz zbawiciela, czy potwora – to tego nie wiemy.

Joanna Sarbiewska:

Noc krzyża jest doświadczeniem fundamentalnym. Mam na myśli, że to jest właśnie moment dekonstrukcji religii dogmatycznej, a więc pewnych ludzkich, ograniczonych wyobrażeń na temat Boga, a tym samym otwarcia „ogołoczonego”, mistycznego zawierzenia. Chrystus staje się – w pewnym sensie – „ateistą” (choć nie jest to właściwe słowo), aby ujawnić „serce” chrześcijaństwa. Ten moment absolutnego opuszczenia, jest w istocie odejściem pewnego idolatrycznego sposobu pojmowania religii (który jest „zamachem” na boskie misterium), dzięki czemu głębia czystego zaufania uzyskuje swój rezonans.

Dlatego myślę, że właśnie dzisiaj to nie katafaticzna, reakcyjna próba obrony „religii” w jej utartym kulturowo rozumieniu, ale właśnie apofatyczne wejście w tę noc, uważne wsłuchanie się w to, co ona do nas mówi, jest największą szansą myślenia i duchowego, i religijnego. Jeśli dziś budować jakąś propozycję, to wreszcie ku odsłonięciu „istoty”, a więc apofatyczną właśnie.

Zbyszek Dymarski:

Radykalne oczyszczanie chrześcijaństwa. Czy nie za radykalne?

Krzysztof Niedałowski:

Ja tylko mogę powiedzieć, że to zabrzmiało jak takie bardzo intrygujące rekolekcje, to, co Pani powiedziała. Przez negację można dojść do czegoś, co rzeczywiście wyzwala i być może oczyszcza, i bardziej stawia na własny wybór. Chociaż nie byłbym zwolennikiem czysto subiektywnego traktowania religii. Takiego, w którym to my jesteśmy autorami naszego całego gmachu, który konstruujemy. To też ktoś ładnie zobrazował, że wielkie objawione religie są jak gotyckie katedry, a te nasze new-age'owskie kombinacje jak przybudówki z papy i blachy.

Michał Kaczmarczyk:

Chciałem się jeszcze odnieść do kwestii Heideggera, ponieważ on jest ulubionym filozofem wielu osób. Chciałem powiedzieć, że Heidegger jest dobrym przykładem takiego filozofa, który w pewnym sensie – przez to swoje pojęcie *Sein zum Tode* – uważa, że śmierć określa nasze życie. Ja chciałbym powiedzieć, że moim zdaniem jest odwrotnie. To znaczy – nasze życie określa to, czym jest nasza śmierć i religia, w dużej mierze nam na to pozwala właśnie, dotyka tego problemu.

Zbyszek Dymarski:

Czas dobiegł końca. Bardzo dziękuję Państwu prelegentom za wypowiedzi, za dyskusję, za chęć odpowiedzenia na nasze pytania. Dziękuję Państwu za przybycie. Myślę, że dotknęliśmy wielu spraw – ważnych, nie wszystkich oczywiście, na jeszcze mniej daliśmy odpowiedź. Po części będzie na to czas w trakcie cyklu jesienno-zimowego, na który Państwo zapraszam. Dziękuję bardzo jeszcze raz, dobrej nocy, do zobaczenia wkrótce.

ZBYSZEK DYMARSKI :

absolwent Politechniki Gdańskiej i Papiejskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Jest adiunktem w Instytucie Badań nad Kulturą Uniwersytetu Gdańskiego.

Prowadzi badania z dziedziny antropologii filozoficznej, antropologii religii i antropologii miasta. Kieruje Pracownią Filozofii i Antropologii Miasta Europejskiego. Jest

prezesem Pomorskiego Towarzystwa Filozoficzno-Teologicznego oraz zastępcę redaktora naczelnego „Karto-Teki Gdańskiej”.

Wydał *Dwugłos o złu. Ze studiów nad myślą Józefa i Tischnera i Leszka Kołakowskiego* (2009) oraz tom [red.] *Człowiek i miasto. Gdańszczanie między starą a nową tożsamością* (2017).

MICHAŁ KACZMARCZYK:

profesor Uniwersytetu Gdańskiego, kieruje Zakładem Teorii Socjologicznej i Metodologii Nauk Społecznych w Instytucie Socjologii. Ukończył studia prawnicze i socjologiczne tejeż uczelni. Interesuje się teorią społeczną i socjologią prawa. Opublikował między innymi książki *Wstęp do socjologicznej teorii*

własności (2006), *Nieposłuszeństwo obywatelskie a pojęcie prawa* (2010) oraz *Aporia wolności. Krytyka teorii społecznej* (2019). Autor licznych artykułów naukowych oraz redaktor czasopisma „Miscellanea Anthropologica et Sociologica”.

KRZYSZTOF MECH:

profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego, filozof i religioznawca. Kierownik Zakładu Filozofii Religii w Instytucie Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego. Publikował m.in. w „Znaku”, „Kwartalniku Filozoficznym”,

„Logosie i Ethosie”, „Nomosie”. Autor książek *Chrześcijaństwo i dialektyka w koncepcji Paula Tillicha* (2006), *Logos wiary. Między boskością a racjonalnością* (2008), oraz *Człowiek – natura – transcendencja* (2014).

KRZYSZTOF NIEDAŁTOWSKI:

teolog i religioznawca, ukończył Gdańskie Seminarium Duchowne, obronił pracę doktorską na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim z dziedziny etnologii religii poświęconą maskom rytualnym Afryki Zachodniej. Stypendysta uniwersytetów w Monachium i Leuven. Jego pasją jest badanie relacji między religią i sztuką. Inspiracji do swoich tekstów naukowych i literackich szuka podczas podróży studyjnych w miejscach, gdzie żyją wyznawcy religii uniwersalnych i etnicznych.

Brał udział w tworzeniu gdańskiego Radia Plus i Forum Dialogu Gdański Areopag. Od ponad dwudziestu lat jest duszpasterzem artystów Archidiecezji Gdańskiej i pełni funkcję prezydenta Fundacji „Pro Arte Sacra”, która troszczy się o sztukę sakralną. Wykłada również religiologię w Gdańskim Seminarium Duchownym. Gościnnie prowadzi zajęcia na Uniwersytecie Gdańskim i Akademii Sztuk Pięknych. Wydał książkę *Zawsze Ostatnia Wieczerza* (2006)