

# Empatia religijna

**Nie robisz źle nie będąc z nami, robisz źle będąc z nimi**

**STANISŁAW OBIREK**

**Redakcja „NIGDY WIĘCEJ” zaproponowała mi napisanie kilku refleksji na temat tolerancji bądź jej braku jako postawy związanej z religią. Temat to rozległy i nader skomplikowany. Literatura przedmiotu rośnie wręcz lawinowo. Poszczególni autorzy w opasłych tomach lub żarliwych artykułach bronią racji wzajemnie się wykluczających.**

Ot przykład pierwszy z brzegu. Książka „*Bóg urojony*” Richarda Dawkinsa bezpardonowo atakującego wszelkie przekonania religijne i odpowiedź na jego zarzuty Alistera McGratha, również w formie książki (skromniejszych rozmiarów) „*Bóg nie jest urojeniem. Złudzenie Dawkinsa*”. Jeden i drugi autor ma swoich gorliwych obrońców i równie żarliwych oponentów. Postawą najsensowniejszą wydaje się zawieszenie osądu. Ale jednak tak się nie da. Trzeba wybrać i opowiedzieć się, a w każdym razie należy wyrobić sobie własny osąd. Pewien trop znajduję w podtytule pisma, do którego piszę te uwagi. Brzmi intrygująco: „*Nie robisz źle nie będąc z nami, robisz źle będąc z nimi*”. Wyznacza z jednej strony kierunek tolerancji – nie musisz być z nami, możesz mieć poglądy odmienne od naszych, a my nie mamy ci tego za złe. Ale jednocześnie określa też jej granice – jeśli podzielasz poglądy piętnowane na naszych łamach, to twój wybór nie jest nam obojętny, sam wykluczasz się z grona ludzi cywilizowanych, objętych ogólnoludzkimi regułami współżycia.

Wydać mi się, że ten podtytuł, który chcę potraktować jako rodzaj motto do poniższych rozważań, znakomicie określa mój stosunek do religii, a zwłaszcza do zjawiska wielości religijnych wierzeń. Właśnie dlatego wolę mówić o empatii religijnej niż o religijnej tolerancji. Tolerancja zakłada bowiem postawę negatywną; toleruję, bo nie mam innego wyjścia, choć wolałbym, by było inaczej, wolałbym jednak, by świat był takim, jakim chciałbym go urządzić bez udziału innych. Natomiast empatia jest postawą z gruntu pozytywną: „*Twoja obecność jest dla mnie szansą odkrycia czegoś nowego, czego bez twojej obecności nie miałbym szansy poznać*”.

Może to zabrzmieć dziwnie, ale właśnie w religii postawa empatii jest nie tylko możliwa, ale wręcz konieczna, jeśli mamy źródłowy kontakt z doświadczeniem religijnym. Każde odcięcie się od tych korzeni owocuje obumieraniem religii jako takiej albo, co jest jeszcze gorsze, jej wynaturzeniem w różne formy fundamentalizmu. Dla ilustracji tej może nazbyt optymistycznej tezy posłużę się dwoma przykładami. Jednym będzie książka Krzysztofa Jana Pawłowskiego „*Dyskurs i asceza*”, w której pokazuje on nie tylko możliwość, ale właśnie konieczność czerpania z różnych źródeł religijnych. Pawłowski pracuje w Uniwersytecie Śląskim i, jak można

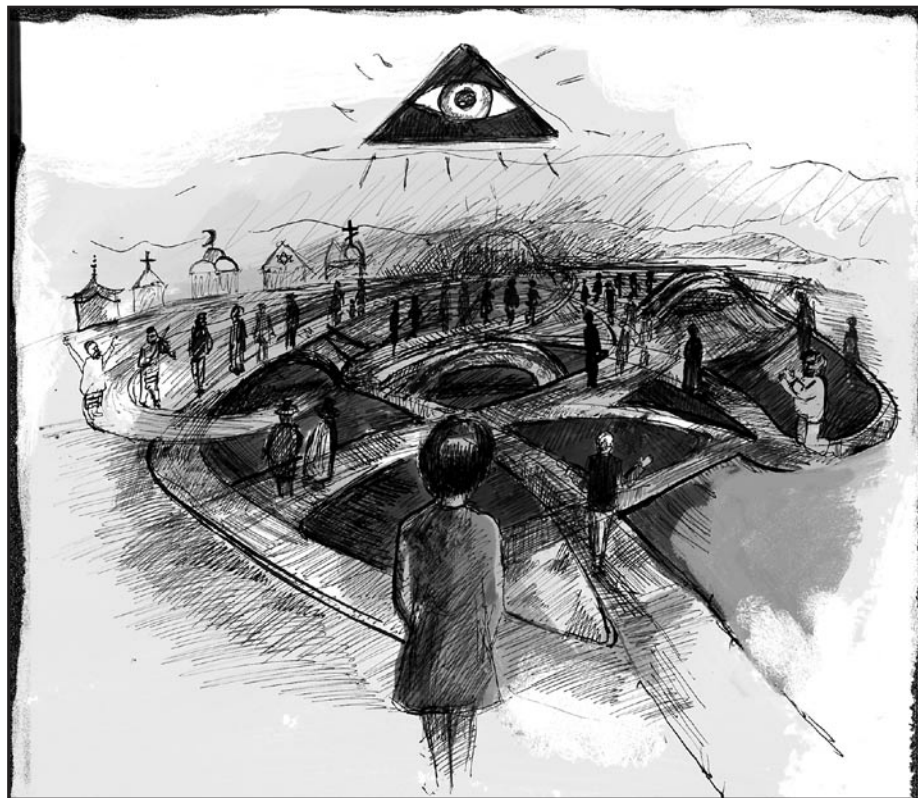
przypuszczać, dzieli się swymi poszukiwaniami z tamtejszymi studentami. Drugim punktem odniesienia będą przemyślenia niezwykle oryginalnego myśliciela – Tomasza Węclawskiego, który pokazuje, jak można, troszcząc się o człowieka, przezwyciężyć podziały religijne i światopoglądowe. Węclawski przez lata pracował jako teolog katolicki, w 2006 roku stworzył Pracownię Pytań Granicznych w Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu i w jej ramach realizuje swój program przezwyciężania podziałów między ludźmi. Odwołuję się do książek, bo należę do tych ludzi, którzy opierają swoje widzenie rzeczywistości na przeczytanych lekturach. Nie jest to obraz pełny i pewnie nie do końca prawdziwy, no ale póki co książki wyznaczają moje widzenie świata, może się to kiedyś zmienić, wtedy napiszę inny tekst.

Zygmunt Bauman w swoich licznych pracach zwraca uwagę na negatywne, a nawet zatrważające konsekwencje globalizacji, która w sposób nieodwołalny zdominowała rzeczywistość u progu XXI wieku. Przenikliwe intuicje autora „*Płynnie nowoczesności*” znajdują potwierdze-

nie w doświadczeniu niemal codziennym mieszkańców tego, coraz mniej wygodnego, globu. Co tu dużo mówić, jest to doświadczenie każdego z nas.

A jednak warto się pokusić o diagnozę alternatywną. Nie jest to łatwe, ale nie niemożliwe. Spośród licznych prób pojawiających się w ostatnich latach, głównie w Stanach Zjednoczonych i w Azji, w teologii chrześcijańskiej na uwagę zasługuje propozycja rodzima. Krzysztof Jan Pawłowski już w swojej pracy doktorskiej udowodnił, iż potrafi łączyć idee zrodzone w różnych kontekstach kulturowych i religijnych. „*Wąska ścieżka prawdy. Rozważania na podstawie filozofii jogi klasycznej oraz nauki św. Jana od Krzyża*” wyraźnie wskazywała na wyższość drogi zaproponowanej przez chrześcijańskiego mistyka. A raczej należałoby powiedzieć na wyższość mądrości krzyża nad ścieżką jogi. Po dziesięciu latach autor „*Wąskiej ścieżki prawdy*” nie zrezygnował z artykułowanego w latach dziewięćdziesiątych przekonania, że tylko Logos Wcieleny jest najpełniejszą odpowiedzią na niepokój ludzkiego serca. Jednak w jego najnowszej propozycji pojawiło się znacznie więcej znaków zapytania z jednej strony, ale też zajaśniały punkty, których wcześniej nie było.

Zapewne istotną rolę w tym nowym spojrzeniu na możliwość komplementarnego poglądu na tradycje Wschodu i Zachodu przypisywać należy niemieckiemu historykowi filozofii – Karlowi Albertowi, zwłaszcza jako autorowi „*Wprowadzenia do filozoficznej mistyki*”, i znawcy filozofii Platona, Pierre’owi Hadotowi. Ten drugi patronuje Pawłowskiemu jako autor zarówno książki programowej „*Filozofii jako ćwiczenia duchowego*”, jak i próby nowego odczytania tradycji antycznej dokonanej w książce „*Czym jest*



Rys. Witold Popiel

*filozofia starożytna?*”. A jednak przypisywanie Krzysztofowi Janowi Pawłowskiemu jedynie roli inteligentnego czytelnika klasycznych opracowań filozoficznych nie oddaje w pełni jego zamysłu teoretycznego. Tak naprawdę lektury stanowią jedynie dogodny punkt wyjścia do formułowania własnej wizji filozofii jako narzędzia kształtującego człowieczeństwo.

Właśnie dlatego odwołuje się do prac o zasadniczym znaczeniu dla swoistego przewartościowania tradycji filozoficznej. Jednak nie w sensie nietscheańskim, ale jako powrotu do doświadczeń, z których ta tradycja wyrosła. Pewnie dlatego kluczową rolę w odczytywaniu pierwotnej funkcji filozofii odegrała koncepcja *aharamy* Leona Cyborana. Sięgnięcie do pozornie tylko odległej tradycji klasycznej jogi okazało się niezwykle owocne i twórcze. Tragicznie zmarły w siłę wieku (1928-1977) i w pełnym rozkwicie możliwości badawczych Leon Cyboran pozostawił wiele ze swoich intuicji naukowych w formie początkowej i do końca niedopracowanej. Wyrosły one z fascynacji filozofią indyjską, a zwłaszcza jogą klasyczną, której był kongenialnym tłumaczem. Napoczął więc zaledwie partnerską rozmowę z ogromnym dziedzictwem duchowym Indii z perspektywy europejskiej. Krzysztof Jan Pawłowski odsłania niektóre z tkwiących w nich możliwości badawczych i łączy je z najnowszymi ustaleniami badaczy Zachodu oraz z wynikami badań wybitnego polskiego znawcy filozofii starożytnej, Juliusza Domańskiego.

Jednakże klamrą spinającą refleksje Pawłowskiego są aforyzmy Adama Mickiewicza. Warto je przywołać, gdyż wprowadzają od razu *in medias res*. Pierwszy, otwierający książkę ze „Zdań i uwag” brzmi: „*Jedna jest tylko rzecz na świecie godna ludzkiej pieczy;/ Ludzie o wszystkim myślą, prócz tej jednej rzeczy*”. A drugi, ją zamykający, to parafraza kluczowego wersu z „Prologu” Ewangelii św. Jana: „*Słowo stało się ciałem, ażeby na nowo/ Ciało twoje człowieku, powróciło w słowo*”. To ważne nie tylko jako estetyczne ozdobniki, ale również, jak się wydaje, świadome sięgnięcie do rodzimej tradycji, bogatej w intuicje „*chwytające istotę rzeczy*”.

Rozpisana na osiem rozdziałów rozprawa jest zapisem myślenia scalającego i ocalającego. Przy czym zarówno tradycja zachodnia (głównie Platon i mistyka chrześcijańska), jak i wschodnia (przede wszystkim odczytana przez Cyborana jogą klasyczną) są przez Krzysztofa Jana Pawłowskiego „*zamieszkiwane*” w najgłębszym tego słowa znaczeniu. On je nie tylko zna, ale potrafi po nich z pasją „*oprowadzać*”.

Powiem od razu i bez ogródek – bliższy jest mi sposób uprawiania filozofii, a raczej poszukiwania mądrości, jaki odnajduję w książce Krzysztofa Jana Pawłowskiego. Podziwiam jego bezkompromisowość i żarliwość w szukaniu odpowiedzi na podstawowe pytanie: Jak być człowiekiem dzisiaj w zglobalizowanym świecie? Podobna mi się dobór jego lektur, choć niekiedy mam wrażenie, iż za mało ufa własnym

przemysleniom. Nazbyt ucieka w cytaty, niekiedy niepotrzebnie wydłużane. Ale rozumiem ten rodzaj asekuracji, bo sam mu ulegam. Proponowane rozwiązania są zbyt odległe od *mainstreamu* i może dlatego rodzi się potrzeba potwierdzania ich ze strony innych, podobnie myślących.

Pierwsze trzy rozdziały wydają mi się najmniej oryginalne. To nie znaczy, że są mniej ważne w konstrukcji książki. Mają jednak charakter niejako służebny. Przygotowują teren. Odsłaniają przemożną potrzebę, konieczność wręcz środków zaradczych – remedium. W samej rzeczy refleksja filozoficzna uprawiana od stuleci na Zachodzie (powiedzmy, od kiedy powstały uniwersytety) zabrnęła w ciasną, by nie rzecz ślepa uliczkę wąskich specjalizacji. Stała się szacownym i pilnie strzeżonym archiwum wiedzy tajemnej. I nie dziwota, że coraz mniej chętnych, by doń zaglądać.

Może dlatego był potrzebny człowiek z zewnątrz. Ekonomista, psycholog, inżynier. W każdym razie nie filozof zawodowy. To właśnie Leon Cyboran zaciekał się tym, co najważniejsze w filozofii – „*odkrywaniem najwyższej miary człowieczeństwa*”. Tak właśnie zatytułował poświęcony mu czwarty rozdział autor „*Dyskursu i ascezy*”. I słusznie. Lektura tych trzydziestu paru stron nie jest łatwa. Może zniechęcić nazbyt technicznym językiem. A jednak warto wejść w arkanę terminologii Cyborana, by zrozumieć jego główny zamysł. „*Chodzi bowiem o to – powiada Pawłowski – by teraz już wspólnie – przy wykorzystaniu mądrościowych wskazań – poszukiwać remedium na uzdrowienie obecnej sytuacji cywilizacyjnej, w dialogu tyleż interdyscyplinarnym, co interkulturowym*”.

Nie wchodząc w zawiłości systemu, który domaga się zresztą dalszych uściśleń, rekonstruowany jest bowiem głównie na podstawie zachowanych nagrań (nie najlepszej jakości) magnetofonowych, warto zdać sobie sprawę z głównego celu, jaki stawiał przed sobą Cyboran. Przy okazji przypominie wypada, iż za swoją bezkompromisową postawę był szykanowany przez **Służby Bezpieczeństwa**, nie jest też wykluczone, iż to właśnie one stały za tragiczną śmiercią do dziś niewyjaśnioną. W każdym razie: „*Dzięki systemowej wykładni aharamy można uzyskać całościową perspektywę, która pozwala na rozpatrzenie rozmaitych modeli życia, realizowanych nie tylko przez reprezentantów starożytnych szkół antyku, ale też i wcielanych w praktykę przez mędrców indyjskich czy chińskich; nade wszystko zaś dzięki schematowi Cyborana można wnikać w zasadnicze warunki składające się na konsekwentne przyjmowanie jarzma mądrościowego. W przestrzeni praktyki duchowej aharama stanowi zatem dogodny narzędzie, które może być wykorzystane do szeroko pojętej pracy nad sobą*”.

Tak więc praca nad sobą, ujarzmienie wybujałości ludzkiej natury to środki służące osiągnięciu pełni człowieczeństwa. Pawłowski znajduje wiele punktów stykowych celów, jakie stawiali przed sobą jogini z przesłaniem Ewangelii sta-

nowiącej zapis nauk Mędrca z Nazaretu. Również nauki najwybitniejszego badającego ucznia Jezusa, Pawła z Tarsu, zdają się potwierdzać wskazówki hinduskich mędrców. Sądzę, że ta część systemu Leona Cyborana rekonstruowanego przez Krzysztofa Pawłowskiego wymaga wnikliwej analizy i tekstowych porównań. Zbyt mało znam jogę, by wypowiadać się na jej temat. Intuicyjnie czuję, iż jest to istotny trop w poszukiwaniu możliwości twórczych przenikań świata Wschodu i Zachodu. Tą drogą poszedł angielski benedyktyn Bede Griffiths odkrywając „*Zaślubiny Wschodu z Zachodem*” (to tytuł jednej z jego książek). Jego optymizmu, jak rozumiem, Krzysztof Pawłowski nie podziela, bowiem nie wspominał o jego książkach w bibliografii. Wyrażnie skłaniał się w tym kierunku Thomas Merton, również pominięty w omawianej książce. Szanuję ten wybór, choć ciekaw jestem powodu pominięcia tych „*proroków*” spotkań Wschodu z Zachodem. (Dla ścisłości trzeba dodać, iż wspomnianą jest jedna książka Griffithsa „*Powrót do środka*”, ale ze względu na odwołanie się w niej akurat do Jezusa Chrystusa).

Intrygujące jest rozminięcie się Zygmunta Freuda z wybitnym znawcą tradycji hinduskiej, Dasguptą Surendranathą. Co ciekawe, to nie Hindus, ale właśnie Europejczyk, ojciec psychoanalizy, wychodzi ze spotkania skompromitowany. Dzisiaj już nie możemy powtarzać błędów Freuda wynikłego z ignorancji pewnego siebie człowieka Zachodu (podobną postawę zresztą dostrzec można u **Martina Heideggera** [vide: „**Intelektualiści a fascyzm – przypadek Heideggera**”, „**NIGDY WIĘCEJ**” nr 11, wiosna 2000 – dop. red.]), poczucie wyższości jest nieuzasadnione. Wejście w świat jogi uczy pokory i mądrości. Przy okazji warto przywołać liczne studia Jacka Goody’ego, w których pokazuje, jak wiele ze „*zdobyczy Zachodu*” stanowi zwykła kradzież i zawłaszczenie wcześniejszych odkryć Wschodu, do nich należy również psychoanaliza. Krótko mówiąc, wejście w świat jogi uczy pokory i prawdziwej mądrości.

W tym kontekście wezwanie do nowej syntezy brzmi nader przekonująco: „*Jeśli więc Wcielone Słowo, największe misterium, które poprzez naukę Jezusa z Nazaretu stało się najmniej tajemne, jest już tak wnikliwie i obszerne opracowane, to może najwyższy czas, by – między innymi właśnie z inspiracji indyjskich doktryn soteriologicznych czy choćby samej aharamy – dokonać jeszcze głębszej syntezy sacra doctrina. Takiej, w której wątki spekulatywne, historyczno-pozytywne oraz praktyczne, czyli mistyczne, utworzyłyby na powrót żywy organizm*”. Przypis do tego fragmentu odsyła do doktryny św. Tomasza z Akwinu. I słusznie. Wszak to właśnie Aquinata jest żywym przykładem owocnego dialogu z „*obcą*” kulturą. Dopiero „*kanonizacja*” tomizmu zamknęła go w systemie, który z samym Tomaszem ma niewiele wspólnego. Próbuje do pierwotnej myśli Tomasza sięgać w Polsce Tadeusz Bartoś, konfrontując ją ze współczesnym, a nawet ponowoczesnym myśleniem.

Rozdział szósty, nawiązując bezpośrednio do antropologii biblijnej, otwiera nowe perspektywy dialogu z myślą grecką. Zresztą warto przypomnieć, iż tekst Nowego Testamentu, zapisany właśnie w języku greckim jest najbardziej dobitnym świadectwem tego dialogu *in statu nascendi*. Słusznie więc zwraca uwagę Pawłowski na fundamentalne podobieństwo (zauważone zresztą już przez renesansowych humanistów) poszukiwań Sokratesa i wywodów św. Jana Ewangelisty: „W Logosie Wcielonym dana jest możliwość intuicyjnego wglądu w prawdziwą jaźń. Platon we wszystkich swoich tekstach, a nie tylko w dialogu o miłości, wskazuje na duchową drogę, której kressem jest odkrycie pryncypium całej rzeczywistości. Wcielony Logos uosabiałby to najwyższe pryncypium. Syn Boży poprzez wcielenie staje się zatem ludzką istotą, której żadna światowa moc nie zdoła skorumpować”.

Do podobnych wniosków prowadzi namysł nad paradoksalną myślą św. Pawła, który znakomicie uchwycił mechanizm przejścia ze śmierci do życia. Zresztą mógł to zrobić zapewne dlatego, iż sam tego doświadczył w drodze do Damaszku. Nawiasem mówiąc, to właśnie doświadczenie jest kluczowym pojęciem całego wywodu „Dyskursu i ascezy”. Ono pozwala odwoływać się do tak odległych kontekstów kulturowych, jak filozofia Heraklita, Sokratesa i samego Platona z jednej strony, a mistyka chrześcijańska i praktyki joginów z drugiej. Można jeszcze przywołać świat islamskich sufich czy żydowskiej kabały i chasydów. To, co ich łączy, to właśnie doświadczenie duchowe.

I na koniec dwie uwagi z ostatniego rozdziału zatytułowanego „Miara człowieka doskonałego”. Jakże słusznie. Jedną, nawiązującą do znakomitego znawcy jogi – Mirce Eliadego, na temat roli jaką w XXI wieku mogą odegrać Indie: „Jest niewątpliwie znakiem czasu, że właśnie w drugiej połowie XX wieku Indie wchodzą w orbitę dziejów świata, a poprzez to myśliciele europejscy nie mogą nie uwzględnić «jednego z największych» – w opinii Eliadego – odkryć Indii: świadomości świadka, świadomości uwolnionej z jej struktur psychofizjologicznych i ich doczesnego uwarunkowania, świadomości «wyzwolonego», tzn. takiego, który uzyskał wyzwolenie z doczesności, a więc poznał prawdziwą, niewypowiedzianą wolność. Rozpatrując kształtowanie człowieczeństwa w kontekście mistyki filozoficznej, miałem wciąż na uwadze właśnie to wielkie odkrycie indyjskich mędrców”. Nie ma powodu, by autorowi nie wierzyć, trzy lata spędzone w Benares nie zostały zmarnowane. I druga podkreślająca wyjątkowe miejsce pojęcia *aharamy* wprowadzonego przez Leona Cyborana: „Dzięki uniwersalnym kategoriom *aharamy* jesteśmy w stanie uwzględnić rozmaite drogi rozwoju duchowego. Dlatego też koncepcja Cyborana może posłużyć do zbudowania dialogicznego pomostu między Wschodem i Zachodem. Nie sądzę, bowiem

aby w sytuacji już tak dalece zaawansowanego procesu wzajemnego przenikania się kultur myślenie mogło podlegać zmianom – jak chce Heidegger – «tylko pod wpływem myślenia mającego to samo pochodzenie i przeznaczenie». A nie uważam tak dlatego, że na zmianę mojego myślenia duży wpływ wywarły studia nad tradycją indyjską”.

A teraz propozycja Tomasza Węclawskiego. „Potwierdzam, że 21 grudnia 2007 odstąpiłem od przynależności do Kościoła rzymskokatolickiego”. To zdanie pojawiło się na krótko na forum Pracowni Pytań Granicznych. Wkrótce zostało zdjęte jako „nazbyt osobiste” jak na charakter wspomnianego miejsca. Jak wyjaśnia sam Tomasz Węclawski pod datą 29 stycznia 2008 roku: „Forum zostało założone dla dyskusji nad kwestiami podnoszonymi przez Pracownię Pytań Granicznych UAM. Poza tym założyliśmy fora dla dyskusji związanych z poszczególnymi zajęciami. Jak wszystkie fora, mają one służyć rozmowie między ich uczestnikami, a nie korespondencji ze mną czy innymi osobami w wymiarze prywatnym. Służyć ono bowiem winno debacie i wymianie poglądów, a nie omawianiu osobistych decyzji założyciela Pracowni”. Tak więc komentarzem do lakonicznego stwierdzenia o apostazji są wykłady i teksty Tomasza Węclawskiego. Sięgnijmy zatem do nich.

Nie należę do tych, których decyzja apostazji teologa katolickiego zdumiała, wpisuje się ona bowiem w najlepsze tradycje polskiej myśli humanistycznej, która wpłynęła na zachodnie oświecenie. Znana jest w literaturze przedmiotu jako myśl socyniańska bądź antytynitarna. Najtrafniej należałoby ją jednak nazwać myślą humanistyczną lub bezdogmatyczną. Być może to właśnie Tomasz Węclawski swoim sprzeciwem wobec nadmiaru dogmatu i przerostu dyscypliny w Kościele rzymskokatolickim, połączonej z ucieczką od myślenia pozwolił nam nawiązać do tej zapomnianej karty polskiej religijności. Została ona przerwana w 1658 roku, gdy arianie zostali wydaleny z Polski na mocy uchwały sejmowej, tym samym tradycje polskiej tolerancji religijnej zostały przerwane. Skutki tej decyzji były zgubne nie tylko dla arian, którzy zmuszeni do opuszczenia Polski wywarli znaczny wpływ na kościoły reformowane na zachodzie Europy, ale i na sam katolicyzm, który pozbawiony ożywczej konfrontacji z innymi wyznaniem coraz bardziej zasklepił się we własnym dogmatyzmie zapominając o źródłach swej własnej wiary.

W każdym razie myśl Tomasza Węclawskiego stanowi całość. Całość spójną i logiczną. Jeśli mnie coś dziwi, to fakt, że tak długo potrafił godzić przynależność do instytucji, której konkretne przejawy w Polsce tylko z ogromnym trudem można łączyć z przekonaniami wyrażanymi w jego książkach. A może publikacja tekstów z przyzwoleniem władz kościelnych była próbą zmiany tej instytucji od wewnątrz, z przekonaniem, że jednak istota Kościoła katolickiego nie do końca da się wytłumaczyć zachowaniami jej przywódców? Nie wiem i prawdę powiedziałszy

nie jestem pewien, czy odpowiedź na tak postawione pytanie ma sens. Przekonujący komentarz do aktu odstąpienia od przynależności do Kościoła rzymskokatolickiego znajduję w stwierdzeniu Heinricha Rombacha: „Jeśli człowiek tworzy sobie nową konstytucję podstawową, tym samym zmienia swą istotę i na nowo organizuje swój stosunek do świata i Boga”. Widocznie do 21 grudnia 2007 roku było to możliwe w ramach Kościoła rzymskokatolickiego, po tej dacie już się nie dało. I tyle. Czy ta decyzja zmienia wartość tekstów napisanych przed jej podjęciem? Dla mnie nie. Ich walor przekonywania się nie zmienił, być może zwiększyła się ich siła perswazji. Teraz już wiem na pewno, że napisał je Tomasz Węclawski, a nie teolog reprezentujący konkretną instytucję i w jej imieniu mnie pouczający. Próbuję je więc zrozumieć bez obarczania ich wartością naddaną (czy umniejszania ich o znaczenia, jak to zdaje się czynić większość komentatorów „zaszkokowanych decyzją apostazji”), wsłuchując się w nie jak w strofy poezji Rumiego, który o sobie tak pisał:

„Oto ja: czasem ukryty,

czasem ujawniony

Czasem nabożny muzułmanin,

czasem Żyd i chrześcijanin.

Bo żeby dotrzeć do każdego serca,

Dzień w dzień inną twarz przybieram”.

A może dotarcie do każdego serca jest nie do pogodzenia z przynależnością do jakiegokolwiek instytucjonalnej religii? Może jest tak, jak powiada Rumi: „Wiedz, że w religii miłości nie ma wierzących i niewierzących. Miłość obejmuje wszystkich”. Jeśli tak, to może i odejście od jednej formy instytucjonalnej przynależności jest tylko wejściem w świat nieograniczony, otwarty, w królowanie Boga?

W zupełnie niezwykłej książce opublikowanej w 1995 roku „Wspólny świat religii” zastanawiał się Tomasz Węclawski nad rzeczywistością głębszą i wspólną wszystkim religiom niż tylko jej zewnętrzne przejawy. Pytał, ale odpowiedzi udzielał niepewnie, jakby nie do końca wierząc, iż tak właśnie jest: „Czy za niezwykłą różnorodnością i bogactwem historycznych i współczesnych przejawów i form życia religijnego kryje się rzeczywistość wspólny świat? (...) Wierzymy, że tak jest. A jeśli tak i jeśli otwiera się on naprawdę tylko przed tymi, którzy czuwają – tym pełniej, im pełniejsze jest ich czuwanie – możemy sami szerzej otworzyć oczy, żeby go dostrzec; możemy więc nieustannie uczyć się czuć, by odkrywać go wciąż na nowo”. Zarówno przywołany fragment, jak i cała książka może być traktowana jako swoisty komentarz do tajemniczych nieco słów Heraklita zachowanych we fragmencie B89: „Dla przebudzonych jeden i wspólny jest świat, a każdy kto zasypia, odwraca się ku własnemu”. Podobnie pisał Anthony de Mello w „Przebudzeniu”, książce dziwnej, irytującej, ale przecież wskazującej właściwie na to samo – na wspólny świat ludzi szukających wolności. Jak długo człowiek nie chce bądź nie może się przebudzić, tak długo będzie uwikłany w sieć zależności

ści, które zamykają go nie tylko na świat innych, ale nie pozwalają mu tak naprawdę dostrzec własnego świata, w całym jego bogactwie. Jego istotą jest właśnie to, iż stanowi fragment większej całości, a swoje piękno odzyskuje, tylko jeśli wpisujemy go w całość wspólnego świata. Na tym też, zdaniem Węclawskiego, polega istota czuwania, owej umiejętności nawiązywania głębokiego kontaktu z innymi z jednej strony, ale też zdawania sobie sprawy z tego, kim tak naprawdę jesteśmy: *„Czuwanie jako zwrot do wspólnego świata, spotkanie i porozumienie w jego wnętrzu, jest więc drogą, na której daje się odkryć, zobaczyć, odczytać i zrozumieć własną duchową przynależność człowieka i jego zwiążanie z tymi wartościami, których źródłem i miejscem jest wspólnota kulturowa, do której on należy, albo raczej, w którą wrasta, o ile potrafi czuć”*. Innymi słowy, mój świat, moja religia i moja kultura są jedynie środkiem umożliwiającym spotkanie z innymi. Ona też pozwala mi dostrzec to, co najlepsze. Bo tylko wtedy spotkanie jest w ogóle możliwe: *„Sensowne spotkanie i prawdziwa konfrontacja między różnymi doświadczeniami religijnymi mogą się dokonywać tylko w tym, co w każdym z tych doświadczeń jest najlepsze, co jest jego praktycznym ideałem, i dlatego wymaga najpierw dogłębnego zrozumienia własnej oraz tej drugiej, obcej nam, religijnej postawy i praktyki”*. A to oznacza nie tylko możliwość, ale wręcz potrzebę i konieczność wzajemnego kwestionowania poszczególnych tradycji, które w tak pojętym dialogu odkrywają swoją przynależność do wspólnego świata.

Dla Węclawskiego wręcz w owym zderzeniu sprawdza się niejako prawdziwość poszczególnych religii: *„Zakwestionowanie kształtu własnej religii przy zestawieniu jej wartości z oryginalnymi wartościami innych tradycji kulturowych i religijnych może się jednakże dokonywać bez naruszenia zasady wierności własnego religijno-kulturowego doświadczenia. Co więcej, tylko w takim wypadku zakwestionowanie to okazuje się naprawdę owocne – jak to pokazują historyczne przykłady procesów uniwersalizacji wielkich religii światowych (np. buddyzmu i chrześcijaństwa)”*. Wspomniane procesy uniwersalizacji warto zapamiętać, staną się one jednym ze słów kluczy założonej przez Węclawskiego Pracowni Pytań Granicznych, ale o tym później.

Wracając do możliwego dialogu między religiami. Węclawski wypracowuje oryginalne ujęcie tego dialogu. Dla niego każda z religii jest niejako „skazana” na wymianę doświadczeń z innymi religiami, ale jego zdaniem to właśnie we wzajemnej konfrontacji odzyskują one swoją najgłębszą rację bytu i w tym objawia się ich wspólna przyszłość. Przy czym nie chodzi o ukształtowanie jakiejś jednej „superreligii”, ale odkrycie wspólnego im wszystkim świata, gdyż *„dziejowe znaczenie i oddziaływanie każdej z nich zależy w istotnym stopniu od tego, jak na rozszerzenie jej własnego doświadczenia i pogłębienie jej wierności temu własne-*

*mu doświadczeniu wpłynie uświadomienie sobie przez wyznających ją ludzi wartości doświadczenia innych”*.

A jeśli tego uświadomienia zabraknie? Jeśli wyznawcy danej religii zapatrzejni we własną tradycję zaczną postrzegać doświadczenia innych jako gorsze bądź jako zagrożenie dla siebie? To nie są pytania retoryczne. Dzieje poszczególnych religii dostarczają odpowiedzi nazbyt oczywistych – zamknięte w sobie stają się wy naturzeniem pierwotnych impulsów, które je powołały do istnienia. Inaczej mówiąc i pozostając w przywołanej metaforze Heraklita – zasypiając, zwracają się ku własnemu – a więc obumierają. Tracą żywotność i przestają odsyłać do wspólnego świata.

Na początku lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku w „*Posłowie przeznaczone przed wszystkim dla teologów*”, a umieszczonym na końcu książki zawierającej w tytule pytanie o Boga – *„Gdzie jest Bóg? Małe wprowadzenie do teologii dla tych, którzy nie boją się myśleć”* Tomasz Węclawski odsonił swoją „teologiczną kuchnię”. Napisał bowiem zarówno o dwóch swoich teologicznych mistrzach – Eberhardzie Juengelu i Karlu Rahnerze, i, co może ważniejsze, o swoim własnym rozumieniu teologii. I to drugie wydaje się niezmiernie ciekawe i wskazujące na istotne rysy sposobu uprawiania tej dziedziny wiedzy przez Węclawskiego. Otóż jednym z ujmujących rysów jego metody jest poznawcza pokora, wskazanie na brak wiedzy: *„Zamiast ukrywać własną niewiedzę, uważam raczej za rzecz właściwą przyznać choćby tylko to, że nigdy naprawdę nie rozumiałem i nadal nie rozumiem, co to znaczy, że Bóg, w którego wierzę, jest transcendentny: to słowo w odniesieniu do Boga zawsze wydawało mi się dziwnym nieporozumieniem”*. I dodaje z autoironią: *„Jeśli ktoś w tym miejscu zauważy, że nie ma się czym chwalić i że takie właśnie niezrozumienie i nieuctwo w stosunku do rzeczy najbardziej podstawowych wykazałem w całej tej książce, chętnie przyznam mu rację”*. Osobiście upatrywałbym w takim podejściu do teologii raczej Sokratejską mądrość niż brak wiedzy, a może jeszcze bardziej typową dla Sokratesa ironię skrywającą wiedzę, faktycznego stanu rzeczy, czyli niewiedzę właśnie – wiem, że nic nie wiem. Ale właśnie z tego poznawczego sceptycyzmu rodzi się prawdziwe poznanie, również w teologii.

Ten sceptycyzm ma jednak swoją cenę, domaga się nowego spojrzenia na całą tradycję teologiczną, zwłaszcza na swoją własną: *„Z całą pewnością nie wystarczy po prostu powtarzać precyzyjne formuły teologiczne tak, jakbyśmy wiedzieli, co one rzeczywiście znaczą. Nawet bowiem jeśli to naprawdę wiemy, samo powtarzanie doskonałych i precyzyjnych formuł nie prowadzi do niczego”*. A to oznaczać może tylko jedno – odwagę stawiania pytań bez oglądania się na konsekwencje, do jakich owo pytanie może doprowadzić. Nawet więc – owo niezmordowane kwestionowa-

nie staje się synonimem wierności: *„Chodzi o taką wierność, która nie boi się postawić żadnego pytania, jeśli tylko może je postawić, i nie waha się otworzyć żadnych drzwi, jeśli Pan Bóg pozwala je otworzyć”*.

Jakie to ma konsekwencje, dostrzec można w samym tekście „*Gdzie jest Bóg?*”. Choćby tam, gdzie mowa jest o tak podstawowej dla chrześcijaństwa sprawie jak zmartwychwstanie czy miłość. O tym pierwszym powiada Węclawski, że dzieje się już tutaj w naszym życiu, podobnie jak i niebo: *„Prawdziwym miejscem zmartwychwstania jest życie i śmierć Jezusa – i my także już tam jesteśmy: to miejsce należy do naszego życia, a raczej nasze życie należy do tego miejsca”*. I dodaje: *„Dlatego wolno powiedzieć, że nie ma nieba, które miałoby na nas czekać gdzie indziej poza naszym życiem; podobnie nigdzie indziej nie można też ostatecznie utracić i zmarnować swojego życia (czyniąc je w ten sposób piekłem) jak tylko w tym właśnie życiu, które jest nasze”*. Można się zastanawiać, czy już tutaj nie ma mowy o życiu jako zamkniętej immanencji, w każdym razie ważne jest, iż transcendentna się nie pojawia.

Zaś o miłości pisze w sposób, który oznacza zgodę na nieprzewidywalne i nieuchronne. A to może się przydarzyć każdemu. W ogóle rozważania na temat miłości zasługują na oddzielną uwagę, dostrzec w nich bowiem można wymiar, który najbliższej dotyka „*wspólnego świata*”, a więc tego wymiaru życia, w którym odnaleźć może się każdy, niezależnie od wyznawanej wiary czy światopoglądu. Oto jak określa jej miejsce w życiu człowieka Węclawski: *„Miłość, kiedy naprawdę przychodzi, przychodzi niespodziewanie i nieuchronnie – a więc wcale nie dlatego, że ktoś o nią pyta i na nią czeka. Może nawet: miłość jest miłością właśnie o tyle, o ile nie jest odpowiedzią na żadne pytanie, o ile nie jest oczekiwana, o ile nie jest spodziewana, o ile nie musi być, a jednak nieuchronnie jest. Miłość należy do świata zdarzeń nieuchronnych, chociaż niekoniecznych”*. Jeśli ktoś w życiu kochał, rozumie, o czym Tomasz Węclawski pisze i nie sądzę, by takie teksty potrzebowały dodatkowych komentarzy. Raczej stanowią zaproszenie do współdoświadczenia i otwartej gotowości przyjęcia tego co nieuchronne, choć niekonieczne.

Swoistym podsumowaniem dotychczasowych poszukiwań autora „*Wspólnego świata religii*” jest wydawana w latach 2003-2005 trylogia „*Królowanie Boga*” z podtytułem „*Objaśnienia wyznania wiary Kościoła*”. Jest to zapis wykładów, których zwieńczeniem jest powstanie Pracowni Pytań Granicznych działającej przy Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Jak się wydaje, w trzecim tomie można odnaleźć wyraźne wskazówki prowadzące właśnie do pytań przekraczających tradycyjne pojmowanie teologii jako nauki o Bogu. Pytanie o „*Królowanie Boga*” nieuchronnie prowadzi bowiem o pytanie o człowieka, a raczej o wpływ tego zasadniczego pytania na życie ludzkie tu i teraz.

Czyż nie jest bowiem tak, zdaje się pytać Węclawski, iż wszelkie związki z Bogiem dają się pojąć jedynie wtedy, gdy uda nam się dostrzec ich implikacje w życiu człowieka odwołującego się do Boga? Innymi słowy, nie można wiary religijnej rozpatrywać w oderwaniu od konsekwencji, jakie ona ze sobą niesie dla życia ludzkiego tu i teraz. Dotyczy to również tzw. naturalnego poznania Boga: „Jeśli mianowicie poznanie Boga naturalnymi siłami ludzkiego rozumu jest rzeczywiście możliwe, to jednak nie jest to możliwość «sama w sobie» – możliwość izolowana od całości naszego ludzkiego doświadczenia (w tej konkretnej postaci, w jakiej każdy z nas go dokonuje) – a zatem od wszystkich innych naszych możliwości i niemożliwości”. Tak więc, nie przesądzając ostatecznie czy możliwość poznania Boga istotnie jest wpisana w ludzką naturę, należy uważnie przypatrywać się jego implikacjom w życiu konkretnego człowieka. I właśnie powaga tych konsekwencji każe myśleć o nadziei zbawienia dla wszystkich jako „logicznej konsekwencji” wiary w Boga, który jest przejęty losem stworzenia: „Właśnie ze względu na to «czynne pragnienie» Boga – a więc ze względu na objawiające się stworzeniu Boże dzieło stworzenia, można mieć nadzieję, że dialog stworzenia z Bogiem nie skończy się klęską Boga i tym samym klęską stworzenia, gdyby ostatecznie rozmięnęło się ono z dobrem, dla którego zostało stworzone”.

„Królowanie Boga” można odczytywać jako moźolny wysiłek stopniowego wydobycia prawdy o suwerenności Boga i wolności człowieka. Jednocześnie owe osiem „Objasnień wyznania wiary Kościoła” stanowi rodzaj ostrzeżenia przed uroszczeniami teologii i „urzędników Pana Boga”, którzy zdają się niekiedy zapominać o swojej służebnej, a więc i wtórnej funkcji wobec królestwa Boga. Jak się wydaje, od tej pokusy nikt nie jest wolny, nawet najbardziej charyzmatyczne osobowości. A nawet więcej – to właśnie one są na nią szczególnie wystawione. Dzieje się tak wtedy, gdy uwierzą w szczególne wybranie, a więc gdy niepostrzeżenie zaczynają się troszczyć nie o Boga, ale o siebie. Fragment, nieco dłuższy, który zamierzam przywołać poniżej, postrzegam jako kluczowy spór Tomasza Węclawskiego z każdą formą instytucjonalnej religii i być może w takim jej postrzeganiu należy upatrywać powody ostatecznego zdystansowania się od Kościoła rzymskokatolickiego.

Oto jak subtelnie królestwo Boga zastąpione bywa królestwem ludzkim, w którym to nie Bóg jest w centrum uwagi, ale człowiek w imieniu Boga zabierający głos. Kryterium podstawowym jest odczucie, z jakim spotyka się działanie takich ludzi: „Czasem jednak ci sami ludzie obok podziwu budzą też lęk. Źródłem tego lęku jest, jak się zdaje, pewna szczególna bezwzględność, którą można w nich wyczuć – czasem zupełnie nieskrywana, czasem subtelnie przysłonięta woalem prawdziwej duchowej kultury”.

Węclawski zdaje sobie sprawę ze złożoności sprawy, czyni też należne za-

strzeżenia, jednak ostateczny sens jego wywodu jest jednoznaczny: „To odczucie lęku może być nieuzasadnione. Tak przynajmniej trzeba by było powiedzieć z perspektywy wielkiego dobra, które dochoździ do głosu w wymaganiach stawianych sobie i innym przez ludzi, którzy wierzą w nadzieję mocą pocucia wybrania. Jednakże równocześnie poczucie to sprawia rzeczy, które w perspektywie królowania Boga rozumianego jako synonim wewnętrznej wolności człowieka muszą budzić zdziwienie i zaskoczenie. Jest tak, kiedy ludzie w taki właśnie sposób wierzący w nadzieję oddalają się – sami tego czasem prawie nie dostrzegając – najpierw wewnątrz, a w konsekwencji także zewnątrz od innych, mniej zdecydowanych czy mniej gorliwych. To oddalenie trzeba rozumieć jako znak zerwania, a nie jako znak przyjęcia królowania Boga, którego owocem jest – jak to wielokrotnie podkreślaliśmy – społeczność ludzi wolnych”.

Czy powyższy wywód skierowany jest przede wszystkim przeciwko Kościołowi rzymskokatolickiemu? Sądzę, że właśnie tak można go odczytać. Zwłaszcza jeśli uwzględnimy kierunek ewolucji tego Kościoła po Soborze Watykańskim II, gdy początkowy entuzjazm związany z rozpoczętymi na tym Soborze reformami utąpić musiał miejsca rozgoryczeniu, którego źródłem był nawrót do „dawnych dobrych czasów” instytucjonalnej potęgi. Innymi słowy, gdy w miejsce *reformatio* przyszła *restauratio*. W takiej instytucji coraz trudniejsze jest odnalezienie królowania Boga.

A przecież Bóg pozwala się odnaleźć w przestrzeni całkowicie nieprzewidywalnej. Spotkanie z Nim jest też niekonieczne, może kazać na siebie czekać. Tak jak w każdym prawdziwym spotkaniu między ludźmi, zwłaszcza tymi, którzy różnią się między sobą znacznie, konieczne jest zawieszenie dotychczasowej mądrości płynącej z przeszłych doświadczeń i otwarcie się na *novum*. Do tego jednak potrzebne jest spojrzenie z zewnątrz, zza granicy mego własnego świata: „Żeby kogoś naprawdę spotkać i wejść z nim w dialog, trzeba zgodzić się spojrzeć na świat, na siebie, na cokolwiek, nie tylko własnymi, ale także jego oczyma. Im większa jest różnica i odległość między ludźmi wchodzącymi w taki dialog, im dalej ktoś, z kim wchodzimy w dialog, jest od naszego dotychczasowego świata, tym bardziej okazuje się to wymagające; ale nawet jeśli odległość między osobami w dialogu jest niewielka, nawet jeśli rozumieją się bardzo dobrze i są sobie zupełnie bliscy, nikt nie może poznać czyjegoś świata, jeśli nie zgodzi się w nim naprawdę znaleźć, to znaczy, jeśli nie zgodzi się przekroczyć swojego własnego”. I właśnie dlatego potrzebna okazała się Pracownia Pytań Granicznych jako przestrzeń, w której możliwość przekraczania swego własnego świata jest wpisana w jej istotę.

To właśnie debata tocząca się zarówno w ramach prac samej Pracowni, jak i w tekstach pojawiających się sporadycznie na łamach prasy (głównie „Ty-

godnika Powszechnego”) pozwala nakreślić kierunek rozwoju refleksji zarówno samego Węclawskiego, jak i związanej z nim grupy współpracowników. Wyrazem nowej wrażliwości jest tekst napisany przez Tomasza Węclawskiego wspólnie z Beatą Pokorską, współzałożycielką Pracowni Pytań Granicznych, na łamach TP 4 listopada 2007 roku pt. „Kolonizacja cudzego świata”. Jak się wydaje, mamy tutaj po raz pierwszy sformułowaną z taką wyrazistością tezę o równości światopoglądu teistycznego i ateistycznego. Zdaniem twórców Pracowni, zaistniała sytuacja stanowi niepowtarzalną szansę możliwości zmiany cywilizacji jako takiej. To jest prawda, choć została ona, moim zdaniem, zdiagnozowana również przenikliwie przez Leszka Kołakowskiego we wprowadzeniu do książki „Co nas łączy? Dialog z niewierzącymi” w 2002 roku pod znamienym tytułem „Wiara dobra, niewiara dobra”. Pisał Kołakowski: „Wiara jest prawomocna. Niewiara jest prawomocna. Nie są to jednak dwa sprzeczne wzajem korpusy doktrynalne, dwa zbiory twierdzeń, ale raczej przeciwstawne postawy umysłowe i moralne. Mniemam, że obie są potrzebne naszej kulturze”.

Twórcy Pracowni Pytań Granicznych idą jednak o krok dalej. Sądzą bowiem, iż refleksja nad równowartościowością obu światopoglądów może doprowadzić do zmiany istniejącego stanu rzeczy. Nie chodzi tu bowiem tylko o żywotność kultury, jak sądzi Kołakowski, ale o jej radykalną zmianę w wyniku dialogu między wierzącymi i niewierzącymi. Tak więc stoimy przed zupełnie wyjątkową szansą: „Jesteśmy dzisiaj świadkami zderzenia dwu cywilizacyjnych jakości – realnych lub rzeczywistych uniwersalizmów światopoglądowych: teistycznego i ateistycznego. *Novum* tej sytuacji nie leży w samym zaistnieniu owego zderzenia (bo sięga ono daleko i głęboko w historię konfliktu idei), ale w pojawiającej się po raz pierwszy możliwości, by ogół ludzkiej społeczności uznał obie za równowartościowe. Na taką skalę zdarza się to zapewne po raz pierwszy w historii. I jeśli zostanie to do końca zrozumiane, może pociągnąć za sobą refleksje, które – naszym śmiałym zdaniem – zdolne będą zmienić obraz cywilizacji”. W samej rzeczy postulat śmiały acz zgodny z elementarnym poczuciem rzeczywistości. Trzeba być ślepym, by nie dostrzec konieczności realizacji tego „śmiałego postulatu”. Jedyne, co dziwi, iż nie wzbudził on szerszego oddźwięku. Czyżby było za wcześnie na podjęcie takiej refleksji w Polsce?

Znacznie żywsze, by nie rzec gwałtowne, reakcje wzbudziły natomiast pytania kierowane przez Węclawskiego pod adresem znaczenia Jezusa dla początków chrześcijaństwa. Głos zabrali głównie teologowie katolicy. Co akurat nie dziwi, gdyż „Zanikająca opowieść” to próba rewizji głęboko zakorzenionych przekonań. Przy czym dokonuje jej nie ktoś z zewnątrz, ale myśliciel głęboko znający tradycję katolicką, nie można

więc jego wątpliwości zbyć wskazaniem na brak kompetencji. Mimo wszystko tak właśnie się dzieje. W dotychczasowych głosach polemicznych właśnie ten najmniej oczekiwany argument się pojawił – braki erudycyjne. Jego małostkowość jest zbyt ewidentna, by się nim zajmować. Jedynym wytłumaczeniem polemiki tych teologów jest fakt, iż poruszają się oni w ramach paradygmatu tradycji katolickiej, natomiast istotą wywodu Węclawskiego jest wymóg konieczności jego przekroczenia.

Niemniej nie sposób przejść do porządku dziennego nad tekstem Józefa Życińskiego zarzucającego Węclawskiemu brak uczciwości intelektualnej. Jest to argument ważny, dotyka bowiem istoty wywodu autora „*Gdzie jest Bóg?*”. Oto początek wywodu Życińskiego: „*Istnieją różnice opinii, które stanowią naturalny i nieuchronny wyraz pluralizmu kulturowego naszej epoki. Istnieje jednak również obowiązek ich racjonalnego uzasadniania: nie wolno zacierać różnic między osobistymi odczuciami a udowodnionym wnioskiem. Mam wrażenie, że prof. Tomasz Węclawski przechodzi nad tym do porządku dziennego, gdy w artykule «Zanikająca opowieść» («Tygodnik Powszechny» nr 9/08) twierdzi: «nie jest wcale najważniejsze rozstrzygnięcie, czy «obiektywnie» istnieje jakiś byt (...) który można oznaczać słowem Bóg»*”. Życiński dodaje: „*Przytoczone zdanie zawiera tezę wartościującą, która wymaga zarówno precyzji sformułowania, jak i racjonalnego uzasadnienia. Co to znaczy, że «nie jest wcale najważniejsze», czy istnieje Bóg? Dla kogo nie jest najważniejsze? Dla ludzkości? Dla kultury? Dla Pracowni Pytań Granicznych UAM? Czy może tylko dla Autora tych słów? Cokolwiek by się odpowiedziało, tę wypowiedź trzeba uściślić i uzasadnić*”. Jak łatwo zrozumieć z dalszego wywodu lubelskiego biskupa, tych uściśleń i uzasadnień inkryminowany tekst nie zawiera. Życiński oczekuje odpowiedzi na nie postawione pytania albo, dokładniej, sam stawia pytania, na które sam też odpowiada. Tekst oponenta służy mu jedynie do efekownego wywodu, pozostającego w luźnym związku z krytykowanym artykułem. Jest to, niestety, stała praktyka polemiczna Józefa Życińskiego, który stał się strażnikiem swoście pojętej poprawności teologicznej. Jest to zrozumiałe u hierarchy katolickiego broniącego z urzędu Magisterium Kościoła katolickiego. Jednakże, zgodnie ze wspomnianą przez niego nową sytuacją pluralizmu, należałoby powstrzymać nieco ową pasję inkwizytorską, która prowadzi niekiedy do nadużyć, a nawet do manipulowania poglądami krytykowanych osób. Taki jest właśnie przypadek jego polemiki z Tomaszem Węclawskim.

Tymczasem dla Węclawskiego problemem podstawowym nie jest pytanie o istnienie Boga (w każdym razie nie w kontekście przywołanym przez Życińskiego), ale o konkretny obraz Boga ukształtowany przez pierwszych chrześcijan pod wpływem historii Jezusa. Być może istnieją inne możliwe obrazy, o których tylko my, jako zadający pytanie tu i teraz możemy z całą odpowiedzialnością opowiedzieć: „*Pytanie zasadnicze kierowane do współtwórców takiego obrazu brzmi: Skąd taka oczywistość i skąd przekonanie o konieczności rozwoju w takim właśnie kierunku? Można na nie odpowiadać, rekonstruuując okoliczności religijne, psychologiczne, społeczne i polityczne, w których obraz ów powstawał. Można je jednak również potraktować już nie jako pytanie historyczne (religioznawcze, socjologiczne czy psychologiczne) skierowane do określonej historycznej społeczności, ale jako fundamentalne pytanie kierowane do wszystkich, którzy dostrzegają wyzwania zawarte w historii Jezusa – a więc i do nas: Czy jesteśmy w stanie myśleć o «Bogu Jezusa/Bogu w Jezusie» inaczej: nie tyle interpretując i rozwijając pochodzący od niego impuls w uniwersalnych kategoriach religijnych, jak to zrobiło wczesne chrześcijaństwo, ile raczej zdając sobie sprawę z tego, do czego w nas i w naszym własnym doświadczeniu ów impuls apeluje*”. Innymi słowy, istotne jest pytanie o wzięcie pełnej odpowiedzialności za powtarzaną historię, nawet jeśli jest to historia Jezusa. I tutaj pojawia się kluczowy moment w rozważaniach Węclawskiego. Problemem nie jest tylko poprawność rekonstrukcji przeszłości, choć nie jest on pomijany, ale pytanie o samą możliwość mówienia o Bogu: „*Kiedy przyjmujemy taką perspektywę, kwestia, którą podejmujemy, nie redukuje się już do pytań o metodologię i poprawność rekonstrukcji odniesień między Jezusem z Nazaretu a «wczesnymi chrześcijanami». Stajemy wobec sprawy nierównie istotniejszej: wobec pytania o to miejsce wewnątrz ludzkiej egzystencji, które pozwała czy też każe ludziom w ogóle mówić o Bogu*”.

Jak się wydaje, jest to problem nie tylko chrześcijan i nie tylko ludzi wierzących. Jest to podstawowe pytanie egzystencjalne o prawdę naszego wnętrza i o spójność naszych przekonań. I właśnie o to chodzi. Wobec tak postawionego pytania nikt nie może przejść obojętnie, nawet jeśli jest biskupem. Przekracza ono bowiem funkcje i przynależności konfesyjne. Jest to sprawa między Bogiem i Jego stworzeniem (dla ludzi wierzących) bądź sprawa uczciwości wobec wewnętrznej prawdy objawionej w konkretnym zdarzeniu (dla ludzi obywateli) bądź sprawa odniesień religijnych), której najbardziej spraw-

na retoryka nie jest w stanie zagłuszyć: „*Kiedy pytamy o to miejsce, nie jest wcale najważniejsze rozstrzygnięcie, czy «obiektywnie» istnieje jakiś byt/porządek bytu, który można oznaczać słowem «Bóg» – niezależny od naszego istnienia i wobec niego transcendentny, wchodzący w kontakt z naszą egzystencją za sprawą swojej własnej sprawczości. Istota rzeczy leży w samym dostępie do tego miejsca naszej egzystencji, w którym pojawia się «sprawa Boga». Rozpoznanie tego, co się w tym miejscu dokonało, dokonuje czy może jeszcze dokonać, pomaga stawiać pytania o każdy możliwy rodzaj transcencji, a więc przekraczania własnej egzystencji – od przekroczenia jej w najprostszym akcie naszego dialogu z samymi sobą czy z innymi, przez postaci transcencji społecznej (np. w mniej lub bardziej trwałych strukturach tradycji, prawa, autorytetu itd.), aż po domniemanie takiego istnienia transcendentnego, pierwotnego i absolutnego, wobec którego nasze własne istnienie pozostaje wtórne i musi się wciąż na nowo określać – czy wprost: któremu nasze własne istnienie miało by się zawdzięczać*”.

Tak więc uważam za chybione i metodologicznie niedopuszczalne przypisywanie tekstom Tomasza Węclawskiego znaczenia, które było mu obce bądź najzwyczajniej dla niego nieistotne. Sytuuje się bowiem jego wywód nie na poziomie wyznaniowym czy apologetycznym (pojętym jako obrona bądź krytyka chrześcijaństwa), ale w wymiarze egzystencjalnym. Inaczej mówiąc, próbuje on zrozumieć *condition humaine* niezależnie od religijnych czy ideologicznych uwikłań. Jest to jednak poziom, do którego nie przywykliśmy, przynajmniej w Polsce. Stąd nieporozumienia.

Pytania stawia Tomasz Węclawski przede wszystkim sobie. Odpowiada na nie w granicach możliwości, jakie daje język. Mam wrażenie, iż dopiero uczy się nowego języka. Być może nawiązanie do tradycji wspomnianych na początku tych rozważań braci polskich pozwoliłoby im zabrznieć znanyymi dźwiękami. Zostały one tak skutecznie wyparte z naszej rodzimej tradycji, iż brzmią jak niedorzeczne herezje. Tymczasem jest to nauka poruszająca również dla tych, którym leży na sercu jakość polskiego humanizmu, a przecież właśnie wyrazem humanistycznej troski był sprzeciw polskich arian wobec uproszczeń Kościoła rzymskokatolickiego, który w okresie kontrreformacji zdominował polskie myślenie nie tylko o Bogu, ale i o człowieku. Może dziś nie uda mu się uporać z nowymi wyzwaniami przy pomocy prawnych regulacji, jak to się stało w 1658 roku. Wszak inne dziś czasy, inni też ludzie. ■