

KS. SŁAWOMIR SZCZYRBA
Instytut Filozofii
Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

WSPÓLNOTOWY KONTEKST RELACJI RELIGIJNEJ

Czy Kościół jest potrzebny do Zbawienia? – kilka uwag filozofa¹

WSTĘP: PROBLEM RELACJI RELIGIJNEJ

Zagadnieniem, nad którym chcę się zatrzymać, jest problem realnej relacji religijnej. Pytanie, na które chciałbym zarysować odpowiedź ma postać: Czy właściwym *milieu* ukonstytuowania się i przeżywania relacji religijnej jest kontekst odniesień osobowych, czyli rzeczywistość wspólnotowa Kościoła, czy też człowiek może w tej kwestii obejść się bez Kościoła? Taki kierunek poszukiwań podpowiada podtytuł referatu sformułowany w postaci pytania: Czy Kościół jest potrzebny do zbawienia? Mają to być uwagi filozofa.

Sprawą, którą należy na wstępie wyjaśnić, jest samo zagadnienie relacji religijnej, przez które rozumiem relację człowieka do Boga. Charakteryzując od strony filozoficznej relację religijną (tzn. fakt zachodzenia relacji religijnej), wypada zauważyć, iż w punkcie wyjścia dysponujemy dość skromnymi (wedle punktu widzenia nauk przyrodniczych) danymi: przeświadczeniem i świadectwem (zaangażowanego) podmiotu o pozostawaniu w odniesieniu do Boga oraz świadectwem życia ekstraspekcyjnie dostępnym innym podmiotom. Owe świadectwa podlegają wyjaśnieniu (w sensie rozjaśnienia) i interpretacji zarówno przez podmiot zaangażowany, jak i podmiot-observatora. Na przykład, słyszymy świadectwo Jezusa o sobie, o Jego relacji z Bogiem: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10, 30; por. 17, 21). Świadec-

¹ Jest to poszerzona i nieznacznie zmieniona wersja referatu nt. *Z Bogiem – „w Kościele” czy „poza Kościołem”*. *Czy Kościół jest potrzebny do zbawienia?*, wygłoszonego 10 maja 2006 r. podczas Międzynarodowej Interdyscyplinarnej Konferencji Naukowej nt. „Pogranicza” (Łódź, 8–10 maja 2006 r.) zorganizowanej przez Katedrę Historii Języka Polskiego Uniwersytetu Łódzkiego, Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi oraz Ośrodek Badawczy Myśli Chrześcijańskiej w Uniwersytecie Łódzkim.

two to wywoływało konsternację i zgorzienie słuchaczy. Jak je rozumiano? – późniejsze wypadki rzucają pewne światło². Poznawczo dostępny był (i jest) dla obserwatora zewnętrznego pewien frapujący sposób wypowiedzania się Jezusa (jako konkretnej, historycznej osoby) na aktualne tematy³ (tzw. osąd wydarzeń). Pamiętamy z Ewangelii, iż Nauczyciel z Nazaretu właśnie w ten sposób zdumiewał, intrygował otoczenie. Czytamy: „Przybyli [po powołaniu Szymona i Andrzeja, a następnie Jakuba i Jana – dop. S.S.] do Kafarnaum i zaraz w szabat wszedł do synagogi, i nauczał. *Zdumiewali się* Jego nauką: uczył ich bowiem jak ten, który ma władzę, a nie jak uczeni w Piśmie”⁴. Udziałem niektórych było coś podobnego do tego, o czym mówi Ewangelista Łukasz, relacjonujący najprawdopodobniej własne świadectwo uczniów z ich rozmowy z Tajemniczym Wędrowcem w drodze do Emaus: „I mówili nawzajem do siebie: «Czy serce nie pałało w nas, kiedy rozmawiał z nami w drodze i Pisma nam wyjaśniał?»”⁵.

Tak jak świadectwo i nauczanie, tak jak cudowne znaki czynione przez Nauczyciela z Nazaretu, które budziły zdumienie oraz prowadziły w sposób nieuchronny do stawiania sobie przez uczniów pytania: Kimże On jest?⁶, tak również musi budzić zdumienie ktoś, kto nie ulega napastliwej interpretacji, która staje się wręcz obowiązująca⁷, ktoś kto nie staje się więźniem sloganów i niewolnikiem władzy, ktoś, kto – choć nie zawsze od razu to doceniamy – „zawždy inne gada, niż wszyscy wokół gadający”⁸.

Pierwszą sprawą godną podkreślenia jest postawa człowieka wolna od redukcyjnej skłonności.

O tyle jesteśmy w stanie uchwycić pewną objawiającą się nowość oraz jesteśmy w stanie zachować otwartość i pozostawać w oczekiwaniu, o ile potrafimy dokonywać osądu rzeczywistości (wydarzeń) w świetle doświadczenia podstawowego – tj. pierwotnych wymogów serca⁹. Ta postawa – dopowiedzmy od razu i to jako drugie godne uwagi podkreślenie – nie przekreśla także z góry jako niemożliwego do zdobycia przekonania o istnieniu rzeczywistości transcendentnej

² Jedno nie ulega wątpliwości. Ta postać jest prawdziwym „Znakiem Sprzeciwu”. Wobec niej nie można się nie określić. Kształtuje się osobliwa linia demarkacyjna.

³ Choćby prowokacyjna kwestia płacenia podatku Cesarowi.

⁴ Mk 1, 21–22, por. Mk 1, 36–2, 12.

⁵ Łk 24, 32.

⁶ Zob. Mk 4, 41.

⁷ F. Nietzsche miał twierdzić: „Nie ma już faktów, istnieją tylko interpretacje”. Cyt. za J. Carrón, *Zwycięstwem Chrystusa jest lud chrześcijański*, Międzynarodowe Spotkanie Odpowiedzialnych Comunione e Liberazione, La Thuile 17–21 sierpnia 2004.

⁸ Por. K. Wojtyła, *Jeremiasz*, w: *Poezje i dramaty*, Kraków: Znak 1979, 326. Sedecjasz wobec Jirmejahu pyta: „Czemu ty zawždy inne gadasz / niż wszyscy wokół gadający?”

⁹ Jednym z podstawowych wymogów serca jest wymóg prawdy, ostatecznego (zob. poniżej). To z powodu nierespektowania pierwotnych wymogów serca dochodzi do samowyalienowania się jednostki i ostatecznego, zniewalającego jednostki, triumfu władzy.

(Tajemnicy)¹⁰. Zdobyte jednak przekonanie o realnej możliwości istnienia teźże rzeczywistości, czy oparte na intuicji, czy też poparte dyskursem teoretycznym, samo z siebie (to jest trzecie podkreślenie) nie jest w stanie zainicjować wiary, wejścia człowieka w relację z Bogiem. Między człowiekiem a Bogiem istnieje bowiem zasadnicza dysproporcja¹¹, rzeczywista relacja człowieka do Boga (tj. wejście w odniesienie i pozostawanie w relacji do Boga) nie może być z tego tytułu rezultatem aktu *motu proprio* człowieka. Jak zatem rozumieć – oczywiście z filozoficznego punktu widzenia – postawę religijną?

Człowiek może przyjąć postawę religijną wobec Boga na podstawie przekonania o Jego istnieniu i w sposób słuszny sprawować kult. Będzie ów kult¹² wyrazem jego naturalnej cnoty sprawiedliwości, która w swej istocie, będąc rezultatem afektywnego odniesienia człowieka do rzeczywistości¹³, jest – jak interesująco zauważa św. Tomasz – cnotą integrującą kardynalną cnotę sprawiedliwości¹⁴. Wejście człowieka w relację z Bogiem i trwanie w odniesieniu do Boga okazuje się jednak rzeczywistością innego rodzaju. Wejście człowieka w relację z Bogiem i trwanie w odniesieniu do Boga jest (może być) ostatecznie rezultatem odpowiedzi człowieka na inicjatywę Boga. Innymi słowy mówiąc, z filozoficznego punktu widzenia realna relacja religijna nie jest autonomicznym dziełem człowieka. Jest rzeczywistością dialogiczną, a dokładniej – responsoryczną¹⁵: relacja religijna podobnie jak cały rozwój osoby nie jest jedynie rezultatem rozwoju według tego, co gatunkowe, ale w zdecydowanej mierze według tego, co indywidualne. Racją

¹⁰ Ateizm, a także przeżywany ateistycznie agnostycyzm nie są bez winy. Opierają się zawsze na odrzuceniu poznania, które samo z siebie jest dostępne człowiekowi. Człowiek nie chce jednak przyjąć jego warunków. Krótko mówiąc, w kwestii istnienia Boga i skromnego poznania Jego natury człowiek nie jest skazany na niewiedzę. Może ‘zobaczyć’, jeśli nie przekreśla z góry możliwości, jeśli słucha głosu własnej natury, głosu stworzenia i pozwala się mu prowadzić. Por. J. Ratzinger, *Patrzeć na Chrystusa*, tłum. J. Merecki SDS, Kraków: Salwator 2005, 24.

¹¹ Choćby dlatego, że Bóg nie jest przedmiotem bezpośredniego poznania człowieka.

¹² To zasadniczo mieli na uwadze starożytni, gdy mówili o religii. Z tego tytułu nie funkcjonował powszechnie termin *religio* w wyobrażeniu takim, jakie współcześnie tu i ówdzie funkcjonuje. P.J. Griffiths, *The Very Idea of Religion*, „First Things” 103 (May 2000), 30–35. Zob. też T. Halik, *Czy dzisiejsza Europa jest niechrześcijańska i niereligijna?*, w: *Wzywany czy nie wzywany Bóg się tutaj zjawi. Europejskie wykłady z filozofii i socjologii dziejów chrześcijaństwa*, tłum. A. Babuchowski, Kraków: WAM 2006, 22 nn.

¹³ Zob. S. Szczyrba, *Afektywne poznanie rzeczywistości warunkiem afirmacji Boga*, w: *Filozofować w kontekście teologii – Afektywne poznanie Boga*, Seria: *Religia i Mistyka*, t. 4, red. P. Moskal, Lublin: Wydawnictwo KUL 2005, 19–37.

¹⁴ STh II-II, q. 80, a. unic. (zob. Wydanie polskie nakładem Ośrodka Wydawniczego Veritas, London 1970, t. 18: *Sprawiedliwość*, tłum. F. W. Bednarski OP, 255. Zob. S. Huet, *Cnota religijności*, Warszawa: PAX 1954; S. Lis, *Św. Tomasz koncepcja religii*, „Studia Sandomierskie. Teologia–Filozofia–Historia” 8 (2001), 308–315.

¹⁵ J. Ratzinger powiada: „Można powtarzać za świętym Tomaszem, że niewiara jest czymś nienaturalnym, ale trzeba zarazem dodać, że człowiek nie może całkowicie rozwiązać ciemności, które otaczają kwestię Wiecznego, tak że jeśli ma dojść do prawdziwej relacji z Bogiem, Bóg musi wyjść mu naprzeciw, musi do niego przemówić.” J. Ratzinger, dz.cyt., 27.

owej indywidualności jest doświadczana w wieloraki sposób wolność człowieka¹⁶. Dlatego żaden człowiek nie jest jedynie egzemplarzem gatunku, a jeśli tak się rzeczy mają, to celem życia człowieka nie jest jedynie rozwijanie doskonałości gatunku (tego, co „wpisane” we wspólną wszystkim naturę człowieka, w człowieczeństwo), ale rozwijanie także doskonałości własnych, indywidualnych, niezdeteminowanych wspólną naturą. Droga do pełni osoby nie jest wyznaczona (zdeteminowana) jedynie tym, co powszechne, gatunkowe i okolicznościami zewnętrznymi. Celem nie jest realizowanie tego, co powszechne, wspólne, ale tego, co indywidualne. Takiej konstytucji osoby odpowiada swoisty sposób istnienia – człowiek-osoba istnieje jako cel sam w sobie¹⁷.

Ponieważ ów sposób istnienia nie pozwala nam uznać człowieczeństwa za coś oczywistego, konieczne jest spotkanie z czymś, co nazywa się wychowaniem¹⁸. Konieczne jest spotkanie z Kimś (tj. Autorytetem), niosące w sobie wydarzenie „niemożliwej odpowiedniości”¹⁹. Idąc tym tropem dalej, musimy dopowiedzieć, iż

¹⁶ Zasadniczą doskonałością osoby jest szczególna indywidualność, szczególna jednostkowość. Osobą nazywamy coś dlatego, że w szczególny i doskonalszy sposób jest jednostkowa i indywidualna. To właśnie przede wszystkim odróżnia osobę od innych bytów. Wbrew starożytnej filozofii, która – zasadniczo rzecz biorąc – bardziej ceniła to, co powszechne, to co ogólne; chrześcijańskie średniowiecze, a Tomasz daje temu doskonały wyraz, za doskonalsze od tego, co ogólne, uznaje się to, co jednostkowe i indywidualne. Podkreślić trzeba, że gdy w grę wchodzi osoba, jej indywidualność nie opiera się jedynie na szczególnych i niepowtarzalnych okolicznościach, w jakich żyje ani na jej specyficznych jednostkowych cechach – przypadłościach. W taki sposób także zwierzęta są indywiduami. Co zatem, zdaniem Akwinaty, jest zasadniczą racją uznania owej szczególnej jednostkowości? Myliliby się ten, kto chciałby wskazać na rozumność, jak to czynił Arystoteles. Szeroko pisze o tym Tomasz w księdze trzeciej *Sumy filozoficznej*, w rozdziałach otwierających traktat o prawie, tj. przede wszystkim w rozdziałach 111–114. Zasadniczą racją, jest doświadczana w wieloraki sposób wolność człowieka. Nie chodzi tu tylko o władzę nad swymi czynami (zob. STh I, q. 29, a. 1c). Wolność pojęta w taki sposób mogłaby być wolnością wybierania jedynie między dobrem a złem. Akwinata dostrzega coś więcej – wybieramy nie tylko między dobrem a złem, ale także między różnymi dobrami, a to znaczy także: między różnymi drogami naszej aktualizacji, między różnymi sposobami osiągnięcia szczęścia.

¹⁷ Zob. np. STh II–II, q. 64, a. 2, ad 3: *homo naturaliter liber et propter seipsum existens*. W rozdziale 112 księgi trzeciej *Sumy filozoficznej* Akwinata podkreśla, że Bóg chce człowieka dla niego samego, a ponieważ sposobowi chcenia stworzenia przez Boga odpowiada sposób istnienia, człowiek istnieje jako cel sam w sobie.

¹⁸ Wychowanie nie jest tylko aktualizacją potencjalności naturalnych, chociaż takie potencjalności poniekąd zakłada, zwłaszcza w zakresie pewnych predyspozycji do konkretnych umiejętności. Wychowanie jako szczególnego rodzaju propozycję przychodzącą z zewnątrz zakwestionował J.J. Rousseau w swojej idei dziecka jako naturalnie dobrego dzikusa (*l’homme sauvage*). Ale i on, podobnie jak J. Locke, nigdy nie wątpił, że dzieciństwo wymaga zorientowanego na przyszłość przewodnictwa dorosłych., niezależnie od tego, co w każdym przypadku owa dorosłość miałyby oznaczać. Por. N. Postman, *W stronę XVIII stulecia. Jak przeszłość może doskonalić naszą przyszłość*, tłum. R. Frąc, Warszawa: PIW 2001, 127–133 (zwł. 133).

¹⁹ Odpowiedniość niemożliwa, ponieważ przewyższa naturalną moc wyobraźni. Bardzo często redukujemy pragnienie (w istocie pragnienie pełni, pragnienie nieskończoności, w które człowiek jest wyposażony) do jakiegoś konkretnego wyobrażenia, do marzenia sennego, lecz sygnałem, iż to

konieczne jest to, aby owo wydarzenie niemożliwej odpowiedniości nie było jednorazowe, lecz ażeby w jakiś sposób kontynuowało się w czasie, aby doszło do ukonstytuowania się osobliwego „pójścia za”²⁰ tak, aby owo wydarzenie „niemożliwej odpowiedniości” mogło przybrać kształt „Ty” dla „Ja”. To wtedy pojawia się prawdziwa szansa-nadzieja na autentyczne objawienie się „Ja”. Wtedy pojawia się nadzieja na objawienie się „Ja” o w pełni osobowej konsystencji²¹.

1. ZMYŚL RELIGIJNY I JEGO WYCHOWANIE

Platon, filozof, lecz także teolog w nowym stylu (w opozycji do teologów poetyckich Homera i Hezjoda), choć nie jedyny w starożytności, to jednak w sposób wyraźny dał wyraz przekonaniu, iż sens i znaczenie rzeczywistości empirycznej (zmysłowej) leży poza rzeczywistością zmysłową²². Owo odkrycie rzeczywistości duchowej jako podstawowej, fundującej i porządkującej rzeczywistość postrzeganą zmysłami z jednoczesnym uznaniem, że ta ostatnia nie tłumaczy sama siebie, lecz staje się zrozumiała dopiero poprzez pierwszą, według G. Reale, stało się punktem zwrotnym w rozwoju myśli Zachodu. Reale uważa Platona za twórcę metafizyki transcendencji²³. Oznacza to potężne wyzwanie dla wszelkich tendencji immanentystycznych wszystkich czasów (tendencji takich – powiedzmy wyraźnie, nie brakowało w starożytności; wielkie filozofie epoki hellenistycznej były swoistymi metafizykami materialistycznymi i immanentystycznymi, zbudowanymi w wyraźnej opozycji do Platona i Arystotelesa²⁴; nie brakuje ich także współcześnie²⁵).

nie jest to, czego tak naprawdę pragniemy, jest fakt, że niejednokrotnie po tym, jak udaje się nam osiągnąć to, czego konkretnie zapragniemy, nadal pragniemy, nie czujemy się do końca usatysfakcjonowani. Oznacza to, iż często wyobrażenie, jakim usiłujemy zaspokoić pragnienie pełni, jest wyobrażeniem, które nie jest w stanie całkowicie go zaspokoić, ponieważ ono zawsze dotyczy pełni. Arystoteles (*De anima*, III, 431 b 21), jak i św. Tomasz (*STh* q. 80, a. 1, c; q. 84, a. 2, ad 2), mówiąc o człowieku, mówili o duszy ludzkiej, iż jest *quodammodo omnia*, zwracali przy tym uwagę na stronę formalną władz duszy. Uwadze tych autorów uszedł fakt, iż człowiek dysponuje pewnym kryterium obiektywnym. Można je określić słowem *anima* albo *serce*.

²⁰ Owo „pójście za” jest aktem afektywnego przylgnięcia osoby do osoby. Jest rozumnym aktem woli.

²¹ Por. M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Warszawa: PAX 1992, 39–40.

²² Platon też na dobre zainicjował rozważania nad naturą rzeczywistości transcendentnej.

²³ Zob. E.I. Zieliński OFMConv., *Laudacja*, w: *Giovanni Reale. Doktor honoris causa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, Lublin: KUL 2001, 10.

²⁴ Zob. tamże.

²⁵ Zob. G. Reale, *Mądrość antyczna lekarstwem na zło nekające współczesnego człowieka*, w: *Giovanni Reale. Doktor honoris causa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, Lublin: KUL 2001, 13–41.

Platon jest zatem jednym z pierwszych myślicieli²⁶, który dał wyraz rzeczywistości zmysłu religijnego jako nieusuwalnego wymiaru życia w pełni osobowego: można by powiedzieć, iż – na mocy tego wymiaru, pytania człowieka zawsze będą sięgały poza rzeczywistość widzialną²⁷. Pytań egzystencjalnych niepodobna zdławić, choć można próbować sprawiać, aby nie dochodziły one do głosu²⁸.

Prawdopodobnie Platon także, jak wynika z badań przedstawicieli tzw. Szkoły Tybingeńskiej nad jego „nauką niepisaną”, przykładał szczególną troskę o wychowanie swoich uczniów. Stał się przeto rzecznikiem wychowania zmysłu religijnego²⁹. Zdaniem czeskiego filozofa Jana Patočki, Europa narodziła się wtedy,

²⁶ Dla L. Wittgensteina również: „Sens świata musi leżeć poza nim”. Zob. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 1970, 84 (6.41: „Sens świata musi leżeć poza nim”); 86 (6.4312: „rozwiązanie zagadki życia w czasie i przestrzeni leży poza czasem i przestrzenią”).

²⁷ Rzeczywistość widzialna staje się przez to znakiem odsyłającym poza siebie.

²⁸ Zob. L. Giussani, *Zmysł religijny*, tłum. K. Borowczyk, Poznań: Pallottinum 2000, 97–159.

²⁹ G. Reale stoi na stanowisku, że „Dialogi Platona, czyli jego pisma nie są autarkiczne, tzn. nie są samowystarczalne. Nie wystarczają do tego, by wyjaśnić do końca same siebie. W sposób istotny i strukturalny potrzebują »pomocy« ich autora”²⁹. Dzięki tradycji pośredniej, tzn. świadectwu Arystotelesa i innych uczniów Platona, ustne nauczanie twórcy Akademii można przynajmniej w istotnym zarysie zrekonstruować. To ono stanowi istotne tło, na którym trzeba umieszczać i odczytywać dialogi Platona (zob. G. Reale, *Treść i znaczenie...*, 92).

Owym istotnym tłem jest nauka *O Dobru*, której wykładowi Platon poświęcał swe najlepsze umiejętności, czas i siły, by ją raczej zapisać w duszach, umysłach uczniów aniżeli w rozprawach umieszczonych w martwych księgach (pismo miało co najwyżej pomagać w przypominaniu nauki, w ożywianiu pamięci, a nie zastępować pamięć!). Platon był wyrazicielem najwznioślejszej koncepcji pedagogicznej sformułowanej przez filozofów: *wychowywanie jest pisaniem w duszach ludzi* (zob. G. Reale, *Platońska krytyka pisma i jej podstawy historyczne. Świadectwa samego Platona: Fajdros i List VII*, 74). Nie chodziło tu o nauki, które same przez się – pisze Reale – nie byłyby możliwe do wypowiedzenia (ezoteryczne w sensie ścisłym, sekciarskim – S.S.), ale o takie, o których po prostu nie można tak mówić, jak się mówi o innych. Chodziło o nauki trudne do zrozumienia i przyjęcia, które wymagają zawsze długiego przygotowania, a przede wszystkim o takie, które **„rodzą się w naszym wnętrzu, a nie przychodzą do nas od zewnątrz”** (G. Reale, *Treść i znaczenie nauk...*, 91). Taką nauką, podlegającą szczególnej trosce, była wspomniana wyżej nauka *O Dobru*. To tutaj Dobro Platon definiował tak: Dobro jest Jednym, najwyższą miarą wszystkiego (G. Reale, *Treść i znaczenie nauk...*, 102). To w naukach niepisanych Platon wykładał teorię dwóch zasad, o której aluzyjnie jedynie napomynał w dialogach. To tę teorię stawiał ponad teorię idei, przysparzając badaczom dialogów niemało kłopotów (por. G. Reale, *Treść i znaczenie nauk...*, 94–95).

Teoria dwóch zasad (nauka o dwóch najwyższych i antytetycznych zasadach, o Jednym-Dobru i Diadzie-zasadzie wielości-i-zła) nie jest wynikiem niezrozumienia przez uczniów myśli Platona i Arystotelesa i ich, zniekształcającym naukę twórcy Akademii, dopiskiem – jak niektórzy z badaczy usiłowali obwiniać o to uczniów obydwu filozofów (np. H. Cherniss), ani nie jest też marginalnym owocem starości autora *Państwa*. Ona przedstawia, powie Reale, w sposób wzorcowy i wynosi na bardzo wysoki poziom metafizyczny pewien kanon myślowy wyrażający emblematyczny rys poglądów i duchowości Greków (G. Reale, *Treść i znaczenie nauk...*, 95). Tę dwubiegunowość (bipolarność) spotykamy w *Teogonii* Hezjoda (W fazie pierwotnej siły kosmiczne dzielą się na *dwie sfery biegunowo przeciwstawne*, na których czele stoją Chaos i Gaja; Chaos odpowiada zasadzie bezkształtnej, Gaja – formie, tj. ‘formie inteligibilnej, tzn. uchwytnej intelektem. Por. G. Reale, *Treść i*

gdy w Grecji troska o duszę uznana została za najważniejsze posłannictwo człowieka i sens wspólnoty (*polis*)³⁰. Wielkim rzecznikiem troski o duszę był Platon³¹. To tłumaczy poniekąd dość oględne, choć krytyczne, traktowanie przez Platona tradycji mitologicznej.

* * *

INTERMEZZO: Filozof a Prorok

Na pytanie, kim jest człowiek, Platon zarysował w sumie osobliwą odpowiedź³²: człowiekiem w najpełniejszym tego słowa znaczeniu jest filozof-mędrzec. Osobliwość odpowiedzi Platona polegała na tym, że była to odpowiedź quasi-deiktyczna. Filozofem ucieleśniającym ideał mędrca był Sokrates, którego Platon uczynił głównym bohaterem swoich dialogów. Z pewnością nosi on wiele cech historycznego Sokratesa, lecz także jest efektem pewnego zamysłu kompozycyjnego i wygodnego, zamierzonego oraz realizowanego w Akademii programu raczej pedagogicznego aniżeli czysto teoretyczno-badawczego³³. Platonowi nie był obcy cel egzystencjalny – przygotowanie autentycznych mędrców, którzy mogliby spełniać wobec społeczności wzniosłą posługę pośredników pomiędzy światem doczesnym (ziemskim) i światem transcendentnym.

Geniusz Platona polegał na tym, iż uchwycił on intuicyjnie, niejasno to, co stanowiło przedmiot doświadczenia i świadomości narodu izraelskiego: tajemnica człowieka, tajemnica rzeczywistości, a nade wszystko tajemnica egzystencji (egzystencji w sobie dramatycznej) wyjaśnia się poprzez relację. Tajemnica rzeczywistości, zwłaszcza tajemnica człowieka, rozjaśnia się wtedy, gdy widzimy człowieka dzięki duszy, dzięki jej specyfice jako rzeczywistość w relacji i poprzez relację.

znaczenie nauk..., 95; 97), będącej najpełniejszym wyrazem religijnej myśli Greków, a także w mitologii dotyczącej bogów olimpijskich (Pokonani przez Zeusa i bogów olimpijskich Tytani są strąceni do Tartaru, który jest swego rodzaju antyświatem, przeciwstawnym wobec świata Olimpu. Nadto każdy z bogów jest jakby mieszaniną sił o charakterze biegunowo przeciwnym, na co wskazują rekwizyty, w które wyposaża się bogów, np. typowym symbolem Apollina jest lira i łuk ze strzałami. W mitologii greckiej każdemu z wielu bóstw odpowiada bóstwo biegunowo przeciwstawne np. wspomnianemu Apollinowi biegunowo przeciwstawny jest Dionizos. Por. G. Reale, *Treść i znaczenie nauk...*, s.95–96).

„Działanie Jednego na wielość niesie ze sobą uporządkowanie tego, co nieuporządkowane. Dlatego *dobro jest postacią porządku zarówno we wnętrzu każdego człowieka, jak i poza nim, w rodzinie, w społeczeństwie, w państwie*” (G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, passim; cyt. za: Por. G. Reale, *Treść i znaczenie nauk...*, 94).

³⁰ Zob. T. Halik, *Co zespala Europę?*, w: *Wzywany czy nie wzywany...*, 130.

³¹ Zob. J. Patočka, *Człowiek duchowy a intelektualista*, tłum. E. Szczepańska w: tenże, *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, Warszawa: Fundacja Atetheia 1998, 211–230.

³² Zob. M. Buber, *Platon a Izajasz*, tłum. J. Zychowicz, „W drodze” 1983, nr 1–2, 24–30.

³³ Por. P. Hadot, *Sokrates*, w: tenże, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa: PAN IFiS 1992, 75–108.

Platon nie wypowiedział tego sądu *expressis verbis*, ponieważ nie dysponował takim przekonaniem, jakim dysponował Izrael, że Tajemnica zagadnęła człowieka, że weszła z człowiekiem w układ – przymierze. Historia Żydów niesie przeświadczenie, iż przymierze z Rzeczywistością Transcendentną (Bogiem JHWH) nie jest dziełem ludzkiego dyskursu ani ludzkiego czynu (woli). Ono jest darem Boga, wydarzeniem z woli Boga. Można jednak twierdzić, iż to Sokrates ucieleśniał w sobie (i przez to syntetyzował) dwie postawy, które później zostały od siebie oddalone, a nawet w jakimś sensie – przeciwstawione. Sokrates jako mistrz ujmowania czegoś przez definicję stał się prekursorem podejścia charakterystycznego dla Arystotelesa. Podobnego szczęścia nie miała jego idea posłuszeństwa *dajmonionowi*, choć rozwijał ją Platon. To właśnie w tej idei posłuszeństwa – dziś być może powiedzielibyśmy – głosowi wewnętrznemu sumienia, wyrażała się genialna intuicja, iż na tej drodze w sposób istotny odsłania się prawda człowieczeństwa człowieka.

Można to wyrazić innymi słowy. Bardziej niż oku drugiego, a więc obserwacji od zewnątrz, człowiek objawia się w działaniu („w oknie czynu” – według znanego określenia kard. K. Wojtyły i ks. T. Stycznia) i to w pierwszej kolejności zaangażowanemu weń człowiekowi jako podmiotowi i sprawcy tegoż czynu. Człowiekowi należy przywrócić możliwość doświadczania własnego sprawstwa. Człowiekowi należy przywrócić stałą samoświadomość, która jest warunkiem jego autentycznej, odpowiedzialnej obecności w rzeczywistości.

Wydaje się, iż to, co intuicyjnie przeczuwał Sokrates – Grek, w szczególny sposób mógł kultywować i rozwijać Izraelita. To ten drugi miał szczególną szansę rozwijania owej *PRAXIS*, która jest specyficzną dziedziną ludzkiej egzystencji z wyraźnym akcentem padającym na przymiotnik „ludzkiej”³⁴. Dość powszechnie używany jest w piśmiennictwie termin „filozofia żydowska”. Wypadałoby choć skromnie zapytać: Czy Żydzi w ogóle myśleli o uprawianiu filozofii? Czy ich dociekania można nazywać „filozofią”, terminem jakby nie było greckim? Oczywiście, wielu zasymilowanych Żydów (stąd – filozofów żydowskich) uprawiało filozofię, uprawiało tę filozofię „po europejsku”, a więc zgodnie z pewnymi tendencjami, jakie dochodziły w kulturze europejskiej do głosu, nierzadko wyciskając na tej kulturze znaczące piętno. To piętno, jakie nosiło ich podejście w wielu wypadkach łączyło się, mniej lub mocniej, z tradycją hebrajską. Tradycja ta, zresztą jak Biblia sama, niesie w sobie prowokację o charakterze filozoficznym, nade wszystko – niesie wyzwanie dla filozofii³⁵.

Warto nadto zauważyć, że sam sens owego greckiego, co do genezy pojęcia uległ dość znaczącemu przekształceniu. Zdaniem K. Alberta autorem owego przekształcenia sensu pojęcia „filozofia” był Platon³⁶.

³⁴ Jedynie w stosunku do człowieka kierowany jest i formułowany zarzut o „nieludzkim” postępowaniu, „nieludzkiej” postawie, „nieludzkim” ustroju etc. Por. M. Buber, *Droga człowieka według nauczania chasydów*, tłum. G. Zlatkes, Warszawa: Cyklady 1994, 12–59.

³⁵ Zob. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, p. 80.

³⁶ K. Albert, *O platońskim pojęciu filozofii*, tłum. J. Drewnowski, Warszawa: PAN IFiS 1991, 13nn. Przed Platonem, pisze K. Albert, nie było istotnej różnicy między słowami φιλοσοφία i

Wydaje się, że rysem niezmiennym Platońskiego podejścia – jakby dookreślił G. Reale (zresztą *cum fundamento in re*) – „drugiego żeglowania”, było przeświadczenie o istnieniu świata transcendentnego, jako tłumaczącego rzeczywistość zmysłową, będącego znaczeniem tej ostatniej. Świata transcendentnego nieosiągalnego poznawczo w jego pełni egzystencjalnej dla człowieka. W każdym razie, zdobyta i posiadana wiedza o Innym nie mogła w pełni satysfakcjonować rozbudzony umysł Greka.

To, co dla Greków stało się/było przedmiotem osobliwej pretensji – by pojąć intelektualnie Niepojmowalnego, dla Żydów było przedmiotem chlubnego *sui generis* posiadania – w konsekwencji uprzedniego obdarowania, i w następstwie nieustannego rozważania tego: Niepojmowalny przemówił, przemawia, dał i nadal daje się poznać w historii, jako jej podmiot; Niepojmowalny dokonał wyboru. Wybrał nas – Żydów, abymy byli swoistym „zaczynem” Ludu Boga i znakiem przynależności do Ludu Boga.

Można powiedzieć, że w konsekwencji zaznaczyły się dwa odmienne punkty wyjścia: grecki i żydowski (hebrajski)³⁷. Grecki, stawiający w centrum jednak człowieka, a nie kosmos, człowieka rzuconego w świat i poznającego świat, człowieka usiłującego wyczerpać tajemnicę Wszystkiego. W jakiejś mierze można symbolicznie zobrazować ów punkt wyjścia, sięgając zarówno do mitycznej postaci Prometeusza, jak i Syzyfa. Jest to w swej istocie świat monologiczny, świat dialogu pozornego³⁸, w gruncie rzeczy, ostatecznie – świat monologu. Dialog, jeśli o takowym wolno tu w ogóle mówić, jest jednostronny (to człowiek zagaduje i wsłuchuje się, oczekując na odpowiedź), pełen dramatu. Dlatego można mówić nie tylko o pięknie tej kultury, które wyraża się w tym, że jest to kultura ludzi zapytujących (J. Mirewicz), ale i o dramatyzmie tej kultury, która jest naznaczona dramatyzmem o charakterze religijnym. Dramatyzmem, który znalazł

σοφία. Platon odmiennosć obu części słowa φιλοσοφία, złożonego z φίλος (miły, przyjaciel), φιλεῖν (miłować) oraz σοφία (biegłość, rozumienie się na czymś i w tym znaczeniu – mądrość), których do jego czasów nie odczuwano, wykorzystał do tego, aby filozofii nadać nowe znaczenie.

³⁷ Ich rozchodzenie i opozycyjne przeciwstawienie dokonywało się w czasie. To zagadnienie mogłoby być przedmiotem odrębnego studium. W moim przekonaniu owe opozycyjne stanowiska są konsekwencją pierwotnego rozejścia rozumu (w sensie już wyspecjalizowanym, filozoficznym) i wiary, które dokonało się w łonie kultury greckiej, w erze przedchrześcijańskiej, i swoistego przeniesienia owego dystansu/uprzedzenia w nadchodzącą przyszłość. Reakcje Tacjana i Tertuliana, które wyrażało słynne pytanie: *Co mają wspólnego Ateny i Jerozolima?*, mają prawdopodobnie u swych podstaw (jako rację, być może nie jedyną, lecz jedną z wielu, jednak rację ważną) swoistą niechęć do filozofii za to, co ona w obrębie kultury greckiej uczyniła religii/kultowi. Od tego bowiem momentu (gdy filozofia przyczyniła się do demitologizacji), kult i poznanie rozeszły się. Por. J. Ratzinger, *Prawda chrześcijaństwa?*, tłum. J. Merecki SDS, „Ethos” nr 53–54, 2001, 82 nn.

³⁸ Jest to świat dialogu pozostającego w sferze – jeśli można tak powiedzieć – życzeń. Jest to świat dialogu przeczuwanego i w jakiś sposób oczekiwanego (zwłaszcza gdy kultura ta nosiła na sobie wyraźne znamiona kultury sakralnej, zorientowanej na sacrum) z genialną intuicją. *De facto* człowiek sam „organizował” sobie odpowiedź na własne pytania. Zdumiewał go niezmiennie doświadczany wokół ład, porządek – kosmos i prześwitujący przezeń Logos.

ujście w formie literackiej w dramacie religijnym. Szczególną rolę w owym dialogu monologicznym mieli odegrać filozofowie³⁹. Z nimi konkurowali poeci (poci-teologowie), których Platon radził wypędzić z państwa, w każdym razie to Platonowi się pamięta. W moim przekonaniu Platon jest pierwszym teologiem w nowym stylu, nie tyle teologiem narracyjnym, ile raczej teologiem poszukującym racjonalnych podstaw wierzeń. To dzięki niemu *logos* przybliżył się do *mythos*, dosięgając też *ethos*, a przez to kształtując nową wizję tego ostatniego. Platon, podobnie jak jego nauczyciel – Sokrates, dostrzegał wyraźnie potrzebę nowej organizacji życia *polis*. Jedności państwowej na poziomie greckiej *polis* ani tym bardziej szerszej pojętej, zdaniem Sokratesa, nie był w stanie dłużej utrzymać i kształtować jedynie zewnętrznie sprawowany kult i ‘usprawiedliwiająca’ go fabuła.

Żydowski punkt wyjścia był diametralnie inny. Jest on w pełnym tego słowa znaczeniu od początku dialogiczny, choć trudno ów dialog opisać i przedstawić pojęciowo⁴⁰. Przede wszystkim niejasność co do Niepojmowalnego była tu innej natury. Jeśli tak można powiedzieć, niepojmowalność Niepojmowalnego nie była tu już więcej zupełnie nieokreślona i rozmyta. Niepojmowalny sam siebie określił wobec człowieka, podał mu swoje tajemnicze Imię. To ono, będąc jednak określone, dla człowieka pozostaje do końca niepojęte, niewypowiadalne. Żyd, w przeciwieństwie do Greka, był ‘posiadaczem/sukcesorem’ jakiejś istotnej i pewnej (w znaczeniu czegoś, co może być punktem oparcia) prawdy o rzeczywistości transcendentnej. Oczywiście, nie było tu mowy o posiadaniu pełnej/całej prawdy (w sensie adekwatności poznania, o jakiej powiada nowożytność, myląc tym samym zagadnienie prawdy z pewnością). Takiego punktu oparcia pozbawiony był jednak, pozbawiony właśnie istotnej prawdy o Bogu, starożytny Grek. W centrum żydowskiego patrzenia na Wszystko plasował się wybór-powołanie konkretnych historycznych postaci: Abrahama, Izaaka, Jakuba, Mojżesza... To wraz z powołaniem-wyborem Abrahama zaistniała w świecie nie tylko świadoma siebie egzystencja, bo możemy powiedzieć, iż bycie świadomą egzystencją (problem tylko, czy do końca świadomą samej siebie⁴¹) poprzedziło⁴² w jakiejś mierze ‘owo powołanie’, ale za-

³⁹ K. Albert, dz.cyt., 18 nn. Symbol Prometeusza i Syzyfa zachowuje swoją wymowę w odniesieniu do filozofa i jego zadania.

⁴⁰ Pojęciowy sposób przedstawiania był umiejętnością i specjalnością Greków.

⁴¹ Wielu autorów współczesnych coraz bardziej i coraz częściej zwraca uwagę na konieczność uwzględnienia wymiaru religijnego, odniesienia do Boga jako niezbędnego do zbudowania integralnej antropologii i przeżycia w pełni ludzkiej tożsamości.

⁴² Tak jak akt wiary poprzedza jakieś ‘wiem’. Akt wiary suponuje określone zaangażowanie rozumności człowieka, które wyraża się w szukaniu znaczenia całości, które poszukuje sensu-znaczenia wszystkiego, co człowiek spotyka wokół siebie. Jan Paweł II w swoich katechezach poświęconych Bogu Ojcu stwierdza: „Jest rzeczą oczywistą, że poznanie przez wiarę różni się od poznania czysto rozumowego. Tym niemniej Bóg nie mógłby objawić się człowiekowi, gdyby człowiek z natury nie był zdolny do poznania jakiejś prawdy o Nim. Tak więc obok «wiem», właściwego dla ludzkiego rozumu, staje «wierzę», właściwe dla chrześcijanina [...]” (Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca*, Libreria Editrice Vaticana 1987, 45) Tutaj Jan Paweł II wyraźniej wskazuje na

istniała egzystencja świadoma sensu własnej historii i własnego zadania do spełnienia⁴³. Inaczej mówiąc, wraz z powołaniem zrodziło się-objawiło się w pełni ‘ja’ jako podmiot, dokładniej jako współ-podmiot, współ-podmiot historii. W tym sensie monoteizm, odkrycie monoteizmu, ale monoteizmu wskazującego na Boga obecnego i działającego w dziejach, stało się „jednym z wielkich, a może – jak pisze Paul Johnson – i największym z wszystkich punktów zwrotnych historii”⁴⁴.

Przewodnictwo społeczności narodu wybranego (a w jej łonie – wybitnych, charyzmatycznych indywidualności, wyłonionych z niej i przyporządkowanych tejże społeczności jako Ludowi Boga⁴⁵), zafascynowanej swoją przeszłością, charakteryzującej się pasją etiologiczną pełniło tę funkcję, którą usurpowali sobie – w Platońskim zamyśle – w jakiejś mierze filozofowie greccy. Społeczność cała miała ucieleśniać egzystencję, której zasadą konstytutywną było przymierze, przynależność świadomie przeżywana. Dopokąd działali prorocy, oni nade

potrzebę jakiejś wiedzy (poznania naturalnego? doświadczenia religijnego?) dla aktu wiary. Problemem do wyjaśnienia pozostaje natomiast, jak rozumieć owo „zdolny do poznania jakiejś prawdy o Bogu”. Czy zdolność ta przejawiać się ma w stawianiu pytań? Pytanie wszak suponuje już poznanawcze ujęcie jakiejś prawdy, gdyż samo pytanie ma swoją rację bytu w zderzeniu poznawczym z faktem egzystencjalnym. Tylko tam, gdzie człowiek poszukuje odpowiedzi (a więc nosi w sobie pytanie), odpowiedź, która jest udzielana (tym jest m.in. Objawienie jako samo-objawienie się Boga udzielone człowiekowi), może być rozpoznana i przyjęta.

⁴³ Interesującą uwagę czyni P. Johnson w *Prologu* do swego dzieła *Historia Żydów*. Odsłaniając cztery powody, dla których napisał swoją *Historię Żydów*, Johnson na stronie 2 stwierdza: „(Po czwarte wreszcie) książka ta dała mi okazję do obiektywnego – w świetle badań obejmujących blisko cztery tysiąclecia – rozważenia najbardziej nieustępliwego ze wszystkich nurtujących człowieka pytań: po co jesteśmy na Ziemi? Czy historia to tylko zbiór wydarzeń, których suma nie tworzy żadnej sensownej całości? Czy nie ma istotnej moralnej różnicy pomiędzy historią rodzaju ludzkiego a historią, powiedzmy, mrówek? Czy, przeciwnie, istnieje jakiś opatrnościowy plan, w którym mamy swój – choćby najskromniejszy – udział? Żaden naród w dziejach nie podkreślał z taką mocą jak Żydzi, że historia ma swój cel, a ludzkość przeznaczenie. Już na bardzo wczesnym etapie swego grupowego istnienia Żydzi uwierzyli, że odkryli Boże zamiary wobec rodzaju ludzkiego, którego ich własne społeczeństwo miało być przewodnikiem. Przemysłęli swoją misję w najdrobniejszych szczegółach. Trwali przy niej z heroicznym uporem w obliczu najokrutniejszych cierpień. Wielu z nich wciąż jeszcze w nią wierzy. Inni zamiast niej podjęli prometejski trud ulżenia naszej doli za pomocą czysto ludzkich środków. Ta żydowska wizja stała się prototypem całego szeregu podobnych wielkich projektów ludzkości, zarówno uwzględniających rolę Boga, jak i ściśle świeckich. Toteż Żydzi znajdują się w samym sercu odwiecznego dążenia do nadania ludzkiemu życiu godności poprzez odnalezienie jego celu.” P. Johnson, *Historia Żydów*, tłum. M. Godyń, M. Wójcik, A. Nelicki, Kraków: Wydawnictwo Platan 1993.

⁴⁴ Tamże, 35; por. 44–45; 85–86; 109; 143nn; 158.

⁴⁵ Izraelici stworzyli nowy typ społeczeństwa. Józef Flawiusz określił go później mianem ‘teokracji’, rozumianym jako ‘oddanie całej zwierzchniej władzy w ręce Boga’ (*Przeciw Apionowi*, II, 165). Mędrcy Żydowscy mieli go nazywać ‘przyjęciem na siebie jarzma Królestwa Niebieskiego’ (Hyam Maccoby [ed. and trad.], *Juaim on Trial: Jewish-Christian Disputations in the Middle Ages*, New Jersey 1982). Zob. P. Johnson, dz.cyt., 46.

wszystko byli stróżami przymierza i życia wedle przynależności⁴⁶. Kiedy wygasła instytucja proroków, kiedy na skutek niewoli zaistniało realne niebezpieczeństwo zapoznania treści ustnie przekazywanych i rozproszenia spisane go nauczania, wielu zwróciło się ku utrwaleniu wszystkiego na piśmie. Judaizm zaczął stawać się w sensie szczególnym, często wręcz dosłownym, religią księgi⁴⁷. Chciałoby się skomentować owo dokonujące się przeobrażenie słowami: „od początku nie tak było”. Ten dialogiczny wymiar miało wnieść na nowo chrześcijaństwo.

* * *

Dlaczego wychowanie zmysłu religijnego jest tak doniosłe?⁴⁸ Dla L. Giussaniego, moderatora znanego w wielu krajach świata ruchu *Comunione e Liberazione*, „[...] pierwszą przeszkodą w spotkaniu z Kościołem jest [...] trudność rozumu, wynikająca z braku dyspozycji podmiotu względem przedmiotu, o którym ma on wydać osąd. Trudność zrozumienia spowodowana jest sytuacją niedorozwoju

⁴⁶ Zob. W. Chrostowski, *Prorok wobec dziejów. Interpretacje dziejów Izraela w Księdze Ezechiela 16, 20 i 23 oraz ich reinterpretacje w Septuagincie*, Warszawa: ATK 1991, zwł. 119 nn. Por. także: G. Vermes, *Prorok w pobiblijnym judaizmie*, w: tenże, *Jezus Żyd. Ewangelia w oczach historyka*, tłum. M. Romanek, Kraków: Znak 2003, 116–120.

⁴⁷ Por. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, tłum. Ks. T. Skibiński SAC, Kraków: WAM 2000, 7. P. Johnson zajmuje stanowisko, iż judaizm jako religia księgi ma swój konkretny kontekst historyczny. W tym znaczeniu polemizowałaby z dość mocnym stwierdzeniem Simonettiego. Zdaniem Johnsona, dwie katastrofy, 70 i 135 r., nie tylko skutecznie zakończyły historię państwa żydowskiego w starożytności, ale doprowadziły do bezpośrednich następstw, z których pierwszym była ostateczna separacja judaizmu i chrześcijaństwa, a drugim – zmiana natury i spektrum podejmowanych przez Żydów działalności. „Od roku 70 n.e., a w jeszcze większym stopniu po roku 135, pisze Johnson, judaizm przestał być religią państwową w jakimkolwiek fizycznym i widzialnym sensie, a Żydów wygnano z ojczyzny. W to miejsce zarówno samo bycie Żydem, jak i judaizm stały się tożsame z badaniem i przestrzeganiem Tory. [...] Koncentrowanie się judaizmu i narodu żydowskiego na Torze postępowo bez przerwy od ostatniego okresu królestwa Dawidowego. Reformy Jozjasza, Wygnanie, Powrót z Wygnania, działalność Ezdrasza, triumf Machabeuszy, powstanie faryzeizmu, Synagoga, szkoły, rabini, wszystkie te zjawiska po kolei najpierw ustanawiały, a następnie utwierdzały absolutną dominację Tory nad żydowskim życiem religijnym i społecznym. W ten sposób uczyniła ona inne instytucje judaizmu i Żydów bezsilnymi. Po roku 135 jej panowanie stało się wyłączone, ponieważ nie pozostało nic innego. [...] Utraciwszy Królestwo Izraela, Żydzi przetworzyli Torę w twierdzę umysłu i ducha, w której mogli zamieszkać bezpiecznie i z zadowoleniem. To wielkie przedsięwzięcie metafizyki społecznej rozpoczęło się na ruinach po upadku Jerozolimy w roku 70 n.e. dziedziczne rody kapłańskie i tradycyjna klasa wyższa jako całość zniknęły wraz z upadkiem miasta. Od tej pory Żydzi organizowali się w katedokrację: rządzili byli z nauczycielskiej katedry”, P. Johnson, dz.cyt., 153; 157; 159.

⁴⁸ Zobacz szerzej na ten temat: S. Szczyrba, *Sfrustrowany zmysł religijny: błąd antropologiczny i pedagogiczny. Z myślą o dialogu nie tylko międzyreligijnym*, w: *W Mocy Ducha. Księga Jubileuszowa w 25. rocznicę konsekracji biskupiej arcybiskupa Władysława Ziółka metropolity łódzkiego*, red. ks. J. Pater, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 2005, 567–575.

zmysłu religijnego⁴⁹. Według L. Giussaniego „Nikt nie może uniknąć problemu ostatecznej zależności. Bez względu na to, do czego się ona odnosi, w momencie, gdy odpowiada na nią w życiu jakaś świadomość, do głosu dochodzi postawa religijna, urzeczywistnia się religijny poziom życia⁵⁰. Cechą własną zmysłu religijnego jest to, iż jest on ostatecznym, nieuchronnym wymiarem każdego gestu, czynu i każdego rodzaju relacji (więzi). Głębia, z jaką ów zmysł domaga się znaczenia, po prostu odbija się w każdym uczuciu, przedsięwzięciu i geście. A zatem, gdyby coś wymykało się temu, co człowiek uznał *za ostateczne*, za owego «boga» – jakkolwiek by go pojmował, to tym samym ten ostatni nie byłby już *czymś ostatecznym*, nie byłby «bogiem». Znaczyłoby to, że w naszym sposobie działania istnieje coś jeszcze głębszego i temu czemuś w rzeczywistości należałoby oddawać cześć. Zmysł religijny podlega wychowaniu. Brak wychowania zmysłu religijnego może oznaczać to, iż odrzucamy (a reakcja ta ma niekiedy postać odruchu) możliwość, by zmysł religijny świadomie determinował i określał każde nasze działanie. Wyraźnym symptomem i objawem zaniku czy niedorozwoju zmysłu religijnego w nas jest na przykład poważne zakłopotanie, obcość, której doświadczamy wobec stwierdzenia, iż «Bóg» determinuje wszystko, że jest on czynnikiem, którego nie można pominąć, kryterium, na którego podstawie podejmuje się decyzje, studiuje, gromadzi wytwory własnej pracy, prowadzi badania naukowe, wybiera żonę lub męża, wstępuje do partii, rządzi narodem⁵¹.

Relacja o charakterze religijnym („relacja religijna”) – czy tego chcemy, czy nie, w takim lub stopniu, a więc nie do końca uświadomiona (zatem – w sensie jedynie analogicznym) aktualizuje się w tych okolicznościach ludzkiego życia, w których dochodzi do osobliwego ukonstytuowania i ujawnienia się czegoś, czemu człowiek dedykuje całą swoją *pietas*. To zaś, czemu człowiek dedykuje całą swoją pobożność, jest tym, do czego przynależy i od czego zależy. Ta przynależność/zależność w osobliwy sposób określa/naznacza wszystkie działania człowieka i ma na nie decydujący wpływ.

Gdy człowiek odkrywa, iż temu, co on uznał za ostateczne – jakkolwiek by to (tego „tosia”) pojmował, coś (cokolwiek) jednak wymyka się, to – w konsekwencji owego odkrycia (czynionego z prostotą i uczciwością) – należałoby się od niego także spodziewać, że to coś przestanie uznawać za coś ostatecznego, za swojego „boga”. Za każdym razem w ten sposób odżywa na nowo „problem relacji religijnej”. Może być on przeżywany nie do końca świadomie. Jest on tym bardziej nie do końca świadomie przeżywany jako religijny w istocie, im bardziej niewychowany jest zmysł religijny⁵².

⁴⁹ L. Giussani, *Dlaczego Kościół*, tłum. D. Chodyniecki, Poznań: Pallottinum 2004, 13.

⁵⁰ Tamże, 13–14; zob. L. Giussani, *Zmysł religijny...*, 79–80;

⁵¹ Zob. S. Szczyrba, *Sfrustrowany zmysł religijny: błąd antropologiczny i pedagogiczny...*, art.cyt., 572.

⁵² Zob. L. Giussani, *Dlaczego Kościół...*, 14.

2. CHRZEŚCIJAŃSTWO JAKO ODPOWIEDŹ NA ZMYŚL RELIGIJNY

Relacja człowieka z Bogiem, dokładniej: wejście człowieka w relację z Bogiem i pozostawanie człowieka w odniesieniu do Boga, jest prawdziwym problemem człowieka. To zagadnienie pozostawało przedmiotem dociekań całego życia M. Bubera⁵³. Może z tego tytułu E. Lévinas, poproszony o przybliżenie dzieła i osoby Martina Bubera zmarłego 13 czerwca 1965 r., posłużył się dwoma określeniami, w zamiennej kolejności: prorok i filozof⁵⁴.

Z pewnego jednak powodu i trzeba to wyraźnie powiedzieć, M. Buber nie uczynił istotnego kroku w kierunku pozytywnego rozwiązania kwestii relacji człowiek – Bóg. Trzeba byłoby bowiem przekroczyć w istotny sposób osobliwość doświadczenia narodu wybranego. Tego doświadczenia, któremu poświęcił wiele znakomitych uwag w swojej monografii *Mojżesz* z 1945 r.; dodajmy – polemicznej w sposób wyraźny (choć nie wprost) w stosunku do monografii Z. Freuda z 1939 r., *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*.

O osobliwości doświadczenia narodu wybranego nadmieniał wyżej (zob. *INTERMEZZO: Filozof a Prorok*). Egzystencja, której zasadą konstytutywną stało się przymierze nowe⁵⁵, przynależność świadomie przeżywana, było udziałem najpierw garstki, a potem coraz większej rzeszy ludzi, uczniów-wyznawców Nauczyciela z Nazaretu, którego rozpoznano i uznano jako Chrestosa, Obiecanego przez Boga i Jego świadków-proroków – Mesjasza-Zbawiciela.

On sam stał się zasadą konstytutywną nowej społeczności. O tym jednak za chwilę. Tym, co istotne jest teraz to – to, że Tajemnica Jego Osoby, i to, co dzięki Niej stało się, jest odtąd dostępne dla wszystkich.

⁵³ Dialogika M. Bubera – jak słusznie zauważa A. Żak SJ – jest próbą odpowiedzi na pytanie o możliwość i rzeczywistość dialogicznej relacji między człowiekiem i Bogiem (A. Żak, *Martin Buber o możliwości Objawienia*, „*Analecta Cracoviensia*” 23 (1991), s. 119. A. Żak przytacza ważne, autobiograficzne stwierdzenie Bubera z jego pracy: *Zur Geschichte des dialogischen Prinzips!* Zob. M. Buber, *Zur Geschichte des dialogischen Prinzips*, w: *Werke*, I. Band: *Schriften zur Philosophie*, Kösel-Verlag KG München und Verlag Lambert Schneider GmbH Heidelberg 1962, s. 297). Musi zrodzić się pytanie, dlaczego Buber zaintrygowało akurat właśnie to pytanie, które stało się – jak sam to nie omieszcza podkreślić – pytaniem właściwie całego jego życia? (zob. M. Buber, *Autobiographische Fragmente*, w: *Martin Buber*, hrsg. von Paul Arthur Schlipp und Maurice Friedman, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1963, s. 29; J. Doktor, *Wstęp*, w: M. Buber, *Ja i Ty...*, s. 12–13). Buber – przytoczmy w całości jego słowa – autobiograficznie wyznaje: „Od młodości intrygowała mnie możliwość dialogicznej relacji między człowiekiem i Bogiem, a więc faktycznego partnerstwa człowieka w dialogu między ziemią a Niebem, którego językiem zarówno przy zagadywaniu, jak i odpowiedzi, jest samo dzianie się, dzianie przebiegające od góry do dołu i od dołu do góry. Od momentu zaś, gdy tradycja chasydzka stała się fundamentem mojego myślenia, a więc gdzieś od 1905 r., pytanie to stało się dla mnie pytaniem najważniejszym” (cyt. za: J. Doktor, *Wstęp*, w: *Ja i Ty...*, s. 12–13). J. Doktor posłużył się pierwodrukiem amerykańskim, który ukazał się nieco wcześniej, w tym samym roku w USA.

⁵⁴ E. Lévinas, *Martin Buber prophète et philosophe*, „*Foi et culture*” 1^{er}-7-65, 31–32.

⁵⁵ Przymierze nowe, drugie, dobrze osadzone w Przymierzu Pierwszym ST).

Nie wchodząc w treść Dobrej Nowiny, nie możemy nie zauważyć sensu, jaki niesie ze sobą – użyjmy filozoficznego dystansu wobec Wydarzenia Chrześcijańskiego, jakim jest Wcielenie – sama hipoteza Wcielenia Boga. Jeśli prawdą jest – pozostajmy w tym hipotetycznym sposobie narracji – że Bóg cielesnie (poprzez cielesność) stał się faktem w ludzkiej historii⁵⁶, to przynajmniej niektórzy (tj. współcześni temu Wydarzeniu) mogli przeżyć rzeczywiste, wręcz bezpośrednie spotkanie z Bogiem, wejść z Nim w relację, pozostawać z Nim w relacji⁵⁷. Oczywiście, owa bezpośredniość była **bezpośredniością zapośredniczoną**, zapośredniczoną człowieczeństwem Jezusa, „wziętym” z Dziewicy z Nazaret, i dopowiedzmy – zaktualizowanym przez Osobę Syna pozostającego w komunii z Ojcem, we wzajemnym darowywaniu się sobie, czyli – w Duchu Świętym – jak wyjaśniają teologowie. O innej bezpośredniości niż zapośredniczonej, w przypadku człowieka, tzn. ze względu na jego strukturę ontyczną, być nie mogło i – dodajmy – być nie może! Ta okoliczność, tu uwydatniona, przybliży poniekąd dopiero właściwą odpowiedź na pytanie, które sformułował w sposób wyraźny w XI w. św. Anzelm z Canterbury: *Cur Deus homo?*

„U początku bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, ale natomiast spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie” – napisze w swojej pierwszej encyklice⁵⁸ Benedykt XVI. Tym zdaniem następcy Jana Pawła II w sposób poniekąd opatrnościowy wychodzi naprzeciw czynionym tu rozważaniom.

Jeśli człowiek jako osoba w swej ostatecznej istocie jest relacją z czymś nieskończonym, co artykułuje się w tym, że nic skończonego i nikt skończony nie jest w stanie go do końca usatysfakcjonować, spełnić, uczynić szczęśliwym (zmysł religijny jest bowiem niemożliwą do zredukowania ową cechą ludzkiego serca), to jedynie spotkanie, które niesie w sobie ową pożądaną (choć niemożliwą do określenia i przewidzenia) „niemożliwą odpowiedniość”, może stać się początkiem uzyskania całkowicie nowej perspektywy i decydującego ukierunkowania życia człowieka i spełnienia osoby.

Współcześni Jezusowi, który jako jedyny wśród tzw. założycieli religii powiedział o sobie samym: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem” (J 14, 6) mieli zatem szczególną okazję doświadczyć owej „niemożliwej odpowiedniości”, która jest w stanie ukoić serce (por. św. Augustyn) człowieka. Byłoby jednak czymś dramatycznym, gdyby owa szansa nie była dana innym – ludziom wszystkich czasów. Ta szansa została dana – jak poucza teologiczna tradycja Kościoła. Tą szansą jest rzeczywistość o *sui generis* ontologicznym charakterze, rzeczywistość o charakterze wydarze-

⁵⁶ Por. L. Giussani, *Chrześcijaństwo jako wyzwanie. Źródło chrześcijańskiego roszczenia*, tłum. D. Chodyniecki, Poznań: Pallottinum 2002, 45nn.

⁵⁷ Zob. na ten temat także S. Szczyrba, *Doświadczenie chrześcijańskie*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 11–12 (2002–2003), 23–44.

⁵⁸ *Deus Caritas est*, 1.

niowym. Jest nią Kościół. Rzecz w tym, aby tę rzeczywistość poprawnie określić. Stąd poniekąd pytanie nie tylko o rozumienie Kościoła, ale i o jego potrzebę.

3. KOŚCIÓŁ JAKO MISTERYJNA KONTYNUACJA OBECNOŚCI CHRYSTUSA I MIEJSCE ŻYCIA Z BOGIEM

Teologiczne zamyślenia nad rzeczywistością Kościoła⁵⁹, idące w kierunku ścisłego łączenia refleksji eklezjologicznej z chrystologiczną, dają filozofowi pewną okazję do zabrania głosu na temat potrzeby Kościoła⁶⁰, czyli potrzeby pewnej rzeczywistości ludzkiej, pośredniczącej w wejście jednostki w relacje z Bogiem. W pewnym sensie pytamy, czy inny (inni) jest (są) mi potrzebny (ni), aby pozostawać w relacji z Bogiem.

Stawiając w ten sposób pytanie, sytuujemy się na szczególnego rodzaju pograniczu: na pograniczu ja – inni, na którym rozgrywa się relacja człowiek – Bóg, „ja” – „Boskie Ty”. Bez zbędnych słów możemy sobie wyobrazić, że jeśli owa jedność z Bogiem miałyby rodzić się właśnie tu, to w sposób nieunikniony będzie rodzić się w bólu, w wielorakim napięciu w przestrzeni spotkania, w sferze pomiędzy. Dlaczego właśnie tu miałyby się rozgrywać? Można wskazać dwie racje, ostatecznie sprowadzające się do jednej. Pierwszą racją, racją antropologiczną, jest misteryjność osoby, osobowego sposobu bytowania. Można powiedzieć, iż owa misteryjność wyraża się w tym, że bycie osobą oznacza indywidualny, relacyjny sposób istnienia w rozumnej naturze, wyrażający się w proegzystencji⁶¹. „Człowiek [...] nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego” – To soborowe określenie⁶² z upodobaniem rozważał K. Wojtyła⁶³. Zaproponowane rozumienie osoby, które ma charakter rozumienia analogicznego, nie

⁵⁹ W ostatnim czasie ukazało się, także w języku polskim (i w tłumaczeniu na język polski), wiele znaczących prac poświęconych refleksji nad Kościołem. Wymieńmy przykładowo: S. Pié-Ninot, *Wprowadzenie do eklezjologii*, tłum. T. Kukułka SJ, Kraków: WAM 2002; *‘Communio’ w chrześcijańskiej refleksji o Kościele*, red. ks. A. Czaja, M. Marczewski, Lublin: TN KUL 2004; G. Lohfink, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła?*, tłum. E. Pieciul-Karminska, Poznań: W drodze 2005; G. Chrzanowski OP, *Zbawienie poza Kościołem. Filozofia pluralizmu religijnego Johna Hicka*, Poznań: W drodze 2005; A.A. Napiórkowski, *Misterium Communionis. Eklezjalny paradygmat dziejów zbawienia*, Kraków: WAM 2006.

⁶⁰ Rozważenie zagadnienia potrzeby Kościoła prowokują raz po raz odzywające kontestacje rodzaju „Chrystus tak, Kościół nie!”. Zob. na powyższy temat: E. Schick, *„Chrystus tak, Kościół nie!”? Odpowiedź Listu do Efezjan*, tłum. zesp., red. ks. R. Rak, Katowice: Księgarnia św. Jacka 1993; W. Kasper, J. Moltmann, *Jezus – tak, Kościół – nie? O chrystologicznych źródłach kryzysu Kościoła*, tłum. A. Kuć, Kraków: Homini 2005.

⁶¹ Zob. szerzej na ten temat: S. Szczyrba, *Teologiczny kontekst kształtowania się filozofii osoby*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 13 (2004), 173–227.

⁶² KDK 24.

⁶³ Kard. K. Wojtyła *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków: PTT 1972, 105 n.

byłoby możliwe bez kontekstu teologicznego, chrześcijańskiego i europejskiego. Jest ono bowiem w jakiejś mierze owocem sporów chrystologicznych i trynitologicznych. Drugą racją, dla której rzeczywistość sfery międzyludzkiej miałyby być sferą uprzywilejowaną, jest wybór tej sfery przez Boga. Możemy bowiem powiedzieć, medytując nad Tajemnicą Wcielenia, iż to Bóg zdecydował o metodzie, że to Bóg wybrał sposób spotkania nas. Bóg zdecydował się obdarzyć nas komunią ze sobą, dając nam swojego Syna. Po co? Można by zaryzykować odpowiedź, dokonując w pewnym sensie interpretacji stwierdzeń Janowych („przyszedłem [...], aby (owce) miały życie” – J 10, 10; „abyśmy życie mieli dzięki Niemu” – 1 J 4, 9): Bogu zależy na tym, aby człowiek żył w pełni. Bogu w każdym takim przypadku idzie o ludzkie, w pełni osobowe „ja”.

Tym ostatnim stwierdzeniem wychodzimy poza ramy konkretnego czasu i dotykamy nie mniej misteryjnej rzeczywistości Kościoła. W spojrzeniu na Kościół mamy do czynienia z wieloma nieporozumieniami. Większość nieporozumień ma swoje źródło w tym, że mamy w ogóle kłopoty z patrzeniem religijnym na Kościół, który jest rzeczywistością mieszczącą się w kategorii zjawisk religijnych⁶⁴. Innymi słowy, często brakuje nam pewnego doświadczenia, które pozwoliłoby nam doświadczać istoty Kościoła. Dlatego też popadamy w różnorodne redukcjonizmy.

Gdybyśmy sięgnęli do początków Kościoła, mając choćby w pamięci zacytowane wyżej zdanie Benedykta XVI („U początku bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, ale natomiast spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie.”), to moglibyśmy powiedzieć, iż „Kościół jawi się w dziejach przede wszystkim jako relacja z żywym Chrystusem”⁶⁵. L. Giussani pisze: „Pobożne wspomnianie nie mogłoby jednak utrzymać razem tej grupy w tak trudnych, wrogich okolicznościach. Nawet gdyby było wzmacniane pragnieniem rozpowszechnienia nauk Mistrza. Dla tych ludzi jedyną nie podlegającą dyskusji nauką był Mistrz obecny, żywy Jezus. To jest dokładnie to, co przekazali: świadectwo o Człowieku obecnym, żywym. Początkiem Kościoła jest właśnie owo bycie razem uczniów, owej grupki przyjaciół, która po śmierci Chrystusa, tak jak przedtem, trwa razem. Dlaczego? Ponieważ zmartwychwstały Chrystus uobecnia się pośród nich”⁶⁶.

To spotykanie się pozwalało im ocalić każdego z dotychczasowych, wcześniejszych spotkań, zwłaszcza sprzed Wielkiego Piątku, oraz wzrastać w wewnętrznej przynależności do Obecnej pośród nich Tajemnicy⁶⁷. Pozwalało także utwierdzać się w przeświadczeniu, iż „Bóg nie zstąpił na ziemię na chwilę jako punkt na linii dziejów, nieosiągalny dla tych, którym wypadło żyć po latach od

⁶⁴ Zob. L. Giussani, *Dlaczego Kościół...*, 12.

⁶⁵ Tamże, 96.

⁶⁶ Tamże, 97–98.

⁶⁷ Zob. S. Szczyrba, *Doświadczenie chrześcijańskie...*, 23–44.

czasu, gdy żył On w Galilei i w Judei. (Że) Bóg przyszedł na świat, aby pozostać w świecie. Chrystus jest Emanuelem, jest Bogiem z nami”⁶⁸. Lektura *Dziejów Apostolskich* – zdaniem L. Giussaniego – pozwala nam wyciągnąć wniosek: „Istnieje zatem ciągłość właściwie fizjologiczna (fizyczna) pomiędzy Chrystusem a tym pierwszym załączkiem Kościoła, i dzieje się tak, iż owa grupka osób zaczyna swą drogę przez świat jako kontynuacja życia człowieka-Chrystusa, obecnego i działającego wśród nich”⁶⁹. Świadomość bycia kontynuacją Chrystusa w sposób wyraźny dochodzi do głosu. „Nie jest to obraz grupy, kontynuuje Giussani, która potrafiła sprawnie się pozbierać po ciosach zadanych przez przeciwności losu, lecz grupy, która nigdy się nie rozpadła, ponieważ nigdy nie straciła z oczu motywu swojej jedności. Dla nich Jezus nie jest kimś, Kogo należy wspominać, starając się ewentualnie dochować wierności Jego słowom. Jest Tym, o którym trzeba świadczyć jako o obecnym i działającym.”⁷⁰ Ten sposób artykułowania początków Kościoła i jego istoty jest pewnym *novum* w literaturze. Owo *novum* polega zasadniczo nie tyle na pewnych sformułowaniach, ideach, pojęciach, po które się sięga, ile na wskazaniu na osobliwe doświadczenie i metodę rozpoznawania i przeżywania więzi z Chrystusem obecnym „tu i teraz”⁷¹.

Można by dość skrótowo powiedzieć, iż doświadczenie to polega na doświadczeniu wzrostu w człowieczeństwie innych i siebie samego, które podlega osądowi wedle kryterium serca, metoda zaś to metoda przyjaźni, czyli pewna prostota i posłuszeństwo w pójściu za owymi dojrzałymi formami człowieczeństwa, zrodzonymi z przynależności do Chrystusa.

Czy człowiek potrzebuje takiego Kościoła do zbawienia? Wydaje mi się, że odpowiedź jest ponad wszelką miarę oczywista.

Owo sięganie do źródeł ma tę zaletę, że nie tylko pozwala właściwie ustosunkować się do całej historycznej debaty nad starochrześcijańskim aksjomatem *Extra Ecclesiam salus nulla* (św. Cyprian; Orygenes), czy jest on wyrazem ekskluzywizmu czy też nie jest; czy jest on wyrazem uzasadnionego roszczenia, jakie niesie choćby soborowe określenie, iż w Kościele katolickim *subsistit* Kościół Chrystusa (*Haec Ecclesia [...] subsistit In Ecclesia catholica – Lumen gentium* 8) i czy owo określenie nie deprecjonuje innych wyznań⁷², ale pozwala spojrzeć na Kościół ze zdumieniem jako na rzeczywistość Bożą dla człowieka, do definicji

⁶⁸ L. Giussani, *Dlaczego Kościół...*, 98.

⁶⁹ Tamże, 99. Wiemy, że św. Paweł zapoczątkuje tradycję określania Kościoła Ciałem Chrystusa (zob. choćby Ef 1, 3; 5, 30), która z całą wyrazistością zostanie uwydatniona w nauczaniu Piusa XII w jego encyklice *Mistici Corporis* z 1943 r. – O Kościele Mistycznym Ciele Chrystusa.

⁷⁰ Tamże, 101.

⁷¹ Jest to charyzmat Ruchu Comunione e Liberazione.

⁷² Zob. J. Dupuis SJ, *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, tłum. S. Obirek SJ, Kraków: WAM 2003, 267nn, 274–292

której w sposób nieodłączny należy człowieczeństwo⁷³. Kościół jest Bożym Towarzystwem, towarzystwem w pełnym tego słowa znaczeniu wychowawczym, wspierającym mnie w wędrówce ku pełni człowieczeństwa. To w imię takiego spojrzenia możliwa jest rzetelna krytyka Kościoła, bo jest to krytyka pełna bólu z powodu słabości, w której mam swój udział, a która sprawia że nasza wspólna wędrówka ku przeznaczeniu staje się błędzeniem po bezdrożach. Kościół jako Kościół nie zajmuje się wprost rozwiązywaniem problemów politycznych, społecznych czy ekonomicznych. Inwestując, jak Bóg, w osobę, zapewnia rozwiązanie i tych problemów.

COMMUNITARIAN CONTEXT OF RELIGIOUS RELATION

Is the Church necessary for salvation? – a few remarks by a philosopher

Summary

In the article the author deals with the problem of the actual religious relation. The question that he wishes to answer is: Does the context of personal relations, the communitarian reality of the church, constitute the right *milieu* for establishing and experiencing the religious relation? This direction of the research is implied by the subtitle articulated in the form of a question: Is the Church necessary for salvation? The subtitle provocatively recalls a well-known axiom of the early Christianity *Extra Ecclesiam salus nulla* (St Cyprian, Origen). The author is convinced that, to all intents and purposes, nobody can evade the issue of eventual dependence, namely taking the religious relation seriously.

The article consists of three points and some supplement – *Intermezzo*, which, pointing at the Hebrew experience, recalls the second, besides the Greek one, pillar of European culture.

The question of religious relation, be clearly voiced or experienced non-reflectively, remains in every case closely linked with developing the sense of religion – this is the first remark.

The specificity of Christianity is expressed by the fact that it provides an answer for the sense of religion, that is to the problem of belonging, of religious relation – this is the second observation.

The third point will be to understand that the reality of the Church, which is religious *sensu stricto* and mystically continues the presence of Christ, constitutes a privileged place of and a means for solving the problem of religious relation. The Church itself is not a solution to political, social and economic problems although it provides their peculiar meta-solution.

The foregoing standpoint is, with its intent, an opinion of a philosopher and not of a theologian.

Słowa kluczowe: filozofia, religia, zbawienie

⁷³ Zob. L. Giussani, *Dlaczego Kościół...*, 186. Nieco dalej czytamy: „Oczywiście, że wydaje się to niedorzecznością, zważywszy na ludzkie słabości i ograniczenia, ale jeśli się uznaje, że taka jest definicja Kościoła, to w logicznej konsekwencji żadne zastrzeżenie do chrześcijaństwa nie powinno szukać pretekstu w dysproporcji, nieadekwatności, błędach ludzkiej rzeczywistości, z jakiej składa się Kościół. [...] żadna słabość nie może przekreślić paradoksalności narzędzia wybranego przez Boga” (tamże, 187).