

Michał Stachurski

Fundacja Obserwatorium Społeczne we Wrocławiu
michal.stachurski@poczta.onet.pl
ORCID ID: 0000-0002-2877-3895

Koncepcja myślenia religijnego Józefa Tischnera i jej możliwe implikacje wobec współczesnego kryzysu znaczenia wspólnoty – przyczynek do dyskusji

1. Wstęp

Bernhard Welte (1906–1983) w jednej ze swoich publikacji zaznacza problem dotyczący myślenia religijnego w ten sposób: „Religia nie jest zatem filozofią, lecz przeciwnie, zjawiskiem, które jest czymś różnym od filozofii. Czy jednak w takim razie nie wydaje się, że filozofia jest czymś zbędnym dla religii? [...] Myślenie filozoficzne napotyka religię jako zjawisko, które jest od niego różne i wcześniejsze. Musimy jednak zwrócić uwagę na fakt, że religia – choć żyje swymi własnymi źródłami i jest, być może, darem Boga – dzieje się jako ludzkie zjawisko, jako forma ludzkiego życia i istnienia. A zatem dzieje się w horyzoncie człowieka”¹. W powyższym cytacie niemiecki badacz filozofii religii (zwłaszcza w aspekcie chrześcijaństwa) stawia dwie ciekawe tezy. Ciekawość ta nie wynika jedynie z treści, lecz także z ich sugestywnego charakteru. Welte, szukając odpowiedzi na pytanie o relacje merytoryczne między myśleniem filozoficznym a myśleniem religijnym, nie stawia odpowiedzi o charakterze ostatecznym, lecz umożliwia pewną dyskusję i polemikę. Ten sposób uprawiania filozofii religii jest ciekawy, dlatego że problem ten zestawia się z problemem człowieka

¹ B. Welte, *Filozofia religii*, przeł. G. Sowiński, Kraków 1996, s. 31–32.

i jego przeżywaniem egzystencji. Dzięki tej narracji umożliwia się stawianie pytań głębszych o charakterze etycznym. W dalszych rozważaniach tegoż autora pojawia się m.in. refleksja na temat tego, jak mogłoby wyglądać życie człowieka bez „obecności” religii w jego życiu (także w aspekcie odnoszenia się do bycia człowiekiem niewierzącym), także w aspekcie etycznym.

Można powiedzieć, że w podobnym kluczu – antropologicznym i etycznym – przedstawia swoje stanowisko wobec problemu „myślenie filozoficzne a myślenie religijne” krakowski filozof Józef Tischner (1931–2000). Myślenie to opiera zarówno na swojej koncepcji filozofii dramatu, jak również czerpie z doświadczenia człowieka wierzącego. Można powiedzieć, iż refleksja ta „rozdarta” jest między konkretnym toposem (świątynią) a ludźmi, którzy, przychodząc do tej świątyni, tworzą konkretną wspólnotę.

Celem tego artykułu jest próba odpowiedzi na pytanie, czym jest myślenie religijne w ujęciu Józefa Tischnera, a także skonkretyzowanie jego stanowiska w aspekcie współczesnego kryzysu rozumienia wspólnoty w zakresie filozofii wartości.

2. Zagadnienie metodologiczne

2.1. Filozofia religii – zarys problematyki

Józef Herbut (1933–2018) w jednych ze swoich artykułów wskazuje, iż „filozofia religii jest badaniem istotnych składników religii oraz jej roli w życiu ludzi, jednostkowym i społecznym”². Definicja pokazuje, iż dyscyplina ta nie zajmuje się w sposób bezpośredni problemem istnienia Boga, ale religią jako odrębną kategorią, na którą składa się wiele czynników. Zajmuje się także wpływem religii na życie człowieka oraz istnienie świata. Nie mniej filozofia religii, która jest uprawiana na Zachodzie, korzysta z owoców teologii naturalnej (filozofia Boga) oraz fenomenologii religii³.

Niektórzy myśliciele zarzucają, iż filozofia nie powinna zajmować się religią jako problemem naukowym, ponieważ przedmioty ich namysłu są od siebie diametralnie różne. Z jednej strony należy zauważyć ich odrębność, zwłaszcza w zakresie przedmiotowym. Filozofia bazuje i odwołuje się do wiedzy oraz rozumu, zaś religia (oraz teologia) do wiary oraz uczuć⁴. Z drugiej strony natomiast trudno pominąć wspólne ich cechy. Można tutaj

² J. Herbut, *Filozofia religii: jej problematyka i jej odmiany*, „Filo-Sofija” 2011, nr 15, s. 911.

³ Por. tamże.

⁴ Por. J. Dobieszewski, *Filozofia religii. Wspólne horyzonty*, „Kultura i Wartości” 2013, nr 3, s. 10.

wskazać m.in. nastawienie całościowe, które w tym sensie oznacza myślenie o człowieku i jego relacji do Boga (w teologii), Absolutu (w filozofii) i relacji człowieka do człowieka oraz do świata (w naukach społecznych, humanistycznych). Wspólnie również szukają odpowiedzi na pytania z zakresu moralności i etyki⁵. Można zatem powiedzieć, że również rozpatrywanie religii z punktu widzenia filozofii może być pomocne do określenia, jaka jest faktyczna i realna rola religii dla człowieka, społeczeństwa i świata. Należy również zauważyć, że jednym z ważniejszych wniosków, do jakich doszli niektórzy przedstawiciele tej dyscypliny, jest fakt, że z „filozoficznej refleksji nad religią (zresztą nie tylko z filozoficznej) zdaje się wynikać, że religia przybiera adekwatny kształt dopiero wraz z aspektem kultu – zarówno społecznego, jak i instytucjonalnego”⁶. Tutaj zatem – co zostanie zaakcentowane w dalszej części artykułu – jest punkt, do którego dochodzi również Józef Tischner w ramach uprawianej przez niego filozofii dramatu.

2.2. Źródła myślenia religijnego Tischnera

Zanim zostanie przedstawiona myśl Tischnera w aspekcie religii, powinno się zauważyć dwie kwestie związane z jego filozofią. Pierwsza dotyczy źródeł filozoficznego myślenia krakowskiego filozofa, druga zaś podstawa antropologiczno-etycznych.

Tischner jest uważany za przedstawiciela takich nurtów, jak: filozofia spotkania⁷, filozofia dramatu⁸ czy personalizmu⁹. Interesował się on człowiekiem jako osobą w najpełniejszym filozoficznym znaczeniu, a przede wszystkim relacjami między konkretnym człowiekiem a człowiekiem, ale także między człowiekiem a Bogiem. Źródłem tego myślenia jest kilka. Jednym z nich jest fenomenologia, której poświęcił doktorat w ramach pracy pt. *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*. Doktorat, a wcześniej magisterium, pisał pod kierunkiem Romana Ingardena (1893–1970)¹⁰¹¹. Inspirowała go zarówno filozofia starożytna (Sokratesa nazywał mistrzem

⁵ Por. tamże.

⁶ J. Dobieszewski, *Filozofia religii...*, s. 13.

⁷ Por. A. Węgrzecki, *Wokół filozofii spotkania*, Kraków 2004, s. 16.

⁸ Por. R. Czekański, *Od filozofii spotkania do filozofii dramatu w kręgu polskiej myśli personalistycznej*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2012, nr 2, s. 239.

⁹ Por. S. Kowalczyk, *Nurty personalizmu od Augustyna do Wojtyły*, Lublin 2008, s. 215.

¹⁰ Por. T. Ślipko, *Historia etyki w zarysie*, Kraków 2010, s. 111.

¹¹ Por. tamże.

dialogu¹²), jak również średniowieczna myśl antropologiczno-etyczna (w agatologii czerpał m.in. z myśli św. Augustyna¹³). Komentował myśl nowożytną, a także współczesną (nie tylko fenomenologów).

Do katalogu filozofów, którymi interesował się Tischner¹⁴, można zaliczyć: Kartezjusza (1596–1650)¹⁵, Georga Wilhelma Hegla (1770–1831)¹⁶, Sørensa Kierkegaarda (1813–1855)¹⁷, Karola Marksa (1818–1883)¹⁸. Krytykował również wspomnianą już teorię nadczłowieka Fridricha Nietzschego (1844–1900)¹⁹, podjął również polemikę z Martinem Heideggerem (1889–1976)²⁰. Jako filozof spotkania czerpał z myśli Gabriela Marcela (1889–1973)²¹ czy Emmanuela Lévinasa (1906–1995)²²²³. Niektórzy z nich wprost są nazywani filozofami religii bądź przedstawiali koncepcję Boga w ramach teologii naturalnej²⁴.

2.3. Filozofia dramatu a elementy myślenia religijnego

Pisząc o myśleniu religijnym Tischnera, należy również krótko zaznaczyć, czym jest filozofia dramatu oraz jak w ramach tego dramatu przedstawia się relacja Bóg-człowiek. „Osoba – pisze Józef Tischner – to przede wszystkim podmiot dramatu”²⁵. Dramat ten rozgrywa się na scenie, która powstaje na skutek pytania-wydarzenia. Pytanie zapoczątkowuje budowa-

¹² Por. J. Tischner, *Nadzieja czeka na słowo*, Kraków 2011, s. 344.

¹³ Por. J. Gowin, *Religia i ludzkie biedy. Ks. Tischnera spory o Kościół*, Kraków 2003, s. 83; por. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 335.

¹⁴ Mam tu na myśli nie tylko komentowanie danego filozofa, ale także krytykę jego dzieł i myśli.

¹⁵ Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 2006, s. 16.

¹⁶ Por. J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, [w:] tenże, *Myślenie w żywiole piękna*, Kraków 2013, s. 320.

¹⁷ Por. A. Szwed, *Recepcja myśli Sørensa Kierkegaarda w filozofii Józefa Tischnera*, „Argument” 2011, nr 2, s. 275–290.

¹⁸ Por. J. Tischner, *Filozofia współczesna*, Kraków 1989, s. 242–371.

¹⁹ Por. J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka...*, s. 198–202.

²⁰ Polemika z Martinem Heideggerem odbyła się na trzech poziomach: metafizycznej, antropologicznej i aksjologicznej. Józef Tischner przedstawił tę polemikę m.in. w: tenże, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 294.

²¹ Por. W. Baczyński, *Człowiek jako istota dramatyczna*, Wrocław 2004, s. 74.

²² Por. T. Ślipko, *Historia etyki...*, s. 128.

²³ Por. K. Dzikowska, *Trzy dyskusje z Martinem Buberem – Franz Rosenzweig, Emmanuel Lévinas, Józef Tischner*, [w:] J. Baniak (red.), *Człowiek z przełomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, Poznań 2002, s. 64.

²⁴ Por. J. Salmon (red.), *Przewodnik po filozofii religii*, Kraków 2016; S. Wszolek, *Pytając o Boga*, Tarnów 2004.

²⁵ Por. J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka...*, s. 159.

nie przestrzeni, w której uczestnicy dramatu zaczynają „być–dla–siebie”²⁶. Mówiąc o wydarzeniu, Tischner podkreśla, iż spotkanie zaczyna dramat, którego zakończenie jest nieprzewidywalne. Pokazuje to na przykładach biblijnych i na konkretnych postaciach z literatury²⁷. Warto również podkreślić, iż perspektywa dramatu rozgrywa się w konkretnym czasie. Czas ten powoduje, iż między kolejnymi pytaniami oraz odpowiedziami rośnie swoiste „napięcie”²⁸. Jest to związane z niepewnością, która wiąże się z oczekiwaniem na odpowiedź drugiej strony. Celem dialogu jest dotarcie do prawdy. Autor podaje również trzy warunkujące spotkanie czynniki: otwarcie się na innego człowieka, otwarcie się na scenę dramatu i przepływający czas²⁹.

Zaakcentować należy szczególną „rolę” Boga na scenie dramatu. Wcześniej sygnalizowano, iż dialog w ujęciu tischnerowskim rozpoczyna się od pytania. W kontekście obecności Boga Tischner pisze, że „pytanie o Boga jest również istotnym pytaniem osoby”³⁰. Wskazuje, że istnieje tak naprawdę tylko jeden dramat osoby – dramat człowieka z Bogiem³¹. Każdy inny dramat jest fragmentem tego samego dramatu³². Filozofia dramatu ukazała, że Bóg także wymaga od człowieka wolnego wyboru i zrozumienia³³.

3. Filozoficzny sens wspólnoty religijnej

3.1. Świątynia miejscem spotkania³⁴

Autor *Filozofii dramatu*, dokonując analizy miejsc, w których człowiek przebywa, wskazuje na świątynię³⁵, która dla większości z religii jest ważnym miejscem przeżywania tajemnicy *sacrum*. Według myśliciela z Krako-

²⁶ Por. T. Marcinów, *W drodze od „Ja-Ty” do „Ja-My” – geneza wspólnoty*, [w:] D. Jacyk, M. Manikowski (red.), *Józef Tischner. Prawda, wolność, dialog*, Wrocław 2013, s. 114–115.

²⁷ Por. J. Tischner, *Myślenie według...*, s. 486.

²⁸ Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu...*, s. 72.

²⁹ Tamże, s. 5.

³⁰ Por. J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka...*, s. 157.

³¹ Por. tamże, s. 158.

³² Por. tamże.

³³ Por. W. Baczyński, *Człowiek jako istota...*, s. 150.

³⁴ Podobną intuicję wyrażałem w: M. Stachurski, *Wspólnota jako wartość i dialog o wartościach. O dobru i złu w kontekście relacji ludzkich w wybranych tekstach Józefa Tischnera*, [w:] B.K. Krzych (red.), *Nad przepaścią. Człowiek wobec granic i osobliwości świata*, Siemianowice Śląskie 2018, s. 85–111.

³⁵ Należy tutaj wyraźnie zaznaczyć, iż w związku z doświadczeniem życiowym Tischnera mowa jest tutaj o świątyni w wymiarze chrześcijańskim.

wa świątynia jest miejscem podwójnego spotkania: z Bogiem oraz człowieka z człowiekiem³⁶. Horyzont spotkania, jaki dokonuje się w świątyni, ma dwa aspekty: agatologiczny i uświęcający (który roboczo i szerzej ujmując można nazwać teologicznym). Świątynia jest miejscem, które wydobywa z człowieka dobro³⁷. Drugi aspekt to uświęcenie. Ludzie udają się do świątyni, aby doświadczyć obecności Boga w akcie uświęcenia. Józef Tischner określi nawiedzenie kościoła jako uświęcanie się³⁸. Zauważa także kluczową różnicę między świątyniami niechrześcijańskimi a chrześcijańskimi. Różnica ta polega na tym, że świątynia chrześcijan jest nie tylko miejscem spotkania, ale także ofiary. To przestrzeń, w której Bóg ofiaruje się za ludzi.

W charakterystyce miejsca, jakim jest świątynia, dominuje głównie jedna idea – idea ofiary. Autor ten łączy tę ideę z dwoma aktami, które odnoszą się zarówno do przestrzeni teologicznej, jak i filozoficznej: uświęcenia i wzajemności. Uświęcenie jest możliwe dzięki poświęceniu się, czyli ofiarowaniu siebie Komuś³⁹. Pojęcie ofiarowania nie odnosi się wyłącznie do perspektywy duchowej, ma znaczenie także etyczne. Poprzez ofiarowanie w świątyni człowiek „otrzymuje” możliwość tzw. bycia dla drugiego poza aktami dokonującymi się w świątyni. Wyraża się to w terminie „wzajemność”. Wzajemność rośnie na gruncie wiary człowieka, że przed nim to Bóg się pierwszy ofiarował dla i za niego. Tischner ujmuje ten wątek w następujących słowach: „Wzajemność nie byłaby jednak wzajemnością, gdyby była jednostronna. Odpowiedzią na ofiarę człowieka jest wiara, iż w świątyni Bóg jest także dla człowieka, że jest On dla człowieka wcześniej niż człowieka dla Boga. Na ołtarzu Bóg składa siebie w ofierze ludziom (...). Zatem tworzy się coś istotnego: wraz z synostwem człowieka rośnie ojcostwo Boga, a z ojcostwem Boga – synostwo człowieka”⁴⁰.

Świątynia, która jest miejscem gromadzenia konkretnej wspólnoty, jest przestrzenią dla dialogu. Dialog ten rozgrywa się na płaszczyźnie Bóg – człowiek i człowiek – człowiek. Dzięki wzajemności i ofierze człowiek umacnia swoją wiarę poprzez fakt, iż to Bóg pierwszy przychodzi do człowieka. Spotkanie to sprawia także, iż człowiek zostaje uświęcony, czyli także sam potrafi siebie ofiarować zarówno Bogu, jak i drugiemu człowie-

³⁶ Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu...*, s. 184.

³⁷ Por. tamże.

³⁸ Por. tamże, s. 185.

³⁹ Por. tamże.

⁴⁰ Por. tamże.

kowi. Skutkiem zaś tej ofiary jest dobro, które pomnaża się w konkretnych czynach. Świątynia zatem skupia w sobie perspektywę nie tylko duchową i religijną (jako zakres szerszy), ale także perspektywę etyczną oraz perspektywę aksjologiczną. Jest miejscem – w ujęciu Tischnera – w którym człowiek dzięki swojej zdolności refleksji jest w stanie zarówno postawić sobie trudne pytania, jak i próbować szukać na nie odpowiedzi.

Świątynia wymusza poniekąd na człowieku poszukiwanie sensu własnego człowieczeństwa i chrześcijaństwa. Tę „dramaturgię świątyni” można zobrazować za pomocą różnego rodzaju pytań. Jednym z nich jest pytanie o zależność między obecnością w świątyni a trudem opanowania negatywnych emocji we własnej rodzinie. Te zależności – w myśli Tischnera – pojawiają się także w innych kontekstach. Chodzi tutaj o wartość wierności⁴¹ – bycia autentycznym w swoich myślach, gestach, postawach. Myślenie religijne Tischnera w przeważającej części jest wezwaniem do tego, aby żyć w postawie autentyczności wobec siebie, drugiego człowieka i Boga. A świątynia jest miejscem umożliwiającym sposobność do pewnego rodzaju konfrontacji. Z perspektywy różnego rodzaju kryzysów rozumienia wspólnoty: małżeńskiej, rodzinnej, parafialnej, szkolnej, narodowej nasuwa się wątpliwość dotycząca tego, czy wszyscy ci, którzy tworzą te wspólnoty, mają „swoje” miejsce do tego, aby dokonywać tej swoistej – a zarazem trudnej – konfrontacji swojej autentyczności.

3.2. Doświadczenie wspólnoty katolickiej

Pisząc o wspólnotcie religijnej, trudno pominąć wątek związany z myśleniem Tischnera o Kościele (rzymskokatolickim) jako właśnie takiej wspólnotcie. Obraz tej zbiorowości, do której należał poprzez sakramenty, wynika w głównej mierze z doświadczenia. Warto zasygnalizować, iż dokonując analizy tekstów na temat wspólnoty religijnej, nie znajduje się opisów dotyczących wyznawców innej religii niż chrześcijan. Zatem opisu tego nie powinno się traktować jako dominującego. W tym sensie należy go potraktować jako jedną z wielu koncepcji wspólnoty religijnej.

Chcąc scharakteryzować myśl Józefa Tischnera o Kościele, należy zaznajomić się z proponowaną przez niego definicją wiary. Tischner rozumie wiarę przez pryzmat wierności, którą łączy z wybaniem⁴². W tym zna-

⁴¹ Por. J. Tischner, *Krótki przewodnik po życiu*, Kraków 2017, s. 39.

⁴² Por. J. Tischner, *Wiara ze słuchania. Kazania starsądeckie 1980-1992*, opr. W. Bonowicz, Kraków 2009, s. 131.

czeniu wiara ma charakter dialogiczny. W dialogu Bóg wybiera człowieka, a człowiek z racji swej wolności może Bogu odpowiedzieć pozytywnie bądź negatywnie – czyli odrzucić ten wybór. Z tego można wywnioskować, iż Kościół jest wspólnotą zbudowaną z ludzi, którzy (przynajmniej w tischnerowskim domyśle) dokonali i wciąż dokonują wolnego wyboru wynikającego z ewangelicznego zawołania. W tekstach Tischnera dominują dwie główne cechy wiary. Pierwszą z nich jest wybór, który zaczyna się – podobnie jak dialog i dramat spotkania – pytaniem, a konsekwencją jest odpowiedź⁴³. Drugą zaś cechą jest dążenie w sensie teleologicznym. Wiara jest drogą, która angażuje całego człowieka⁴⁴. Chrześcijaństwo zatem jest – w myśli Tischnera – religią wolności i łaski⁴⁵.

W tym miejscu także warto zasygnalizować filozoficzną troskę krakowskiego filozofa skierowaną ku człowiekowi szukającemu Boga (nawet jeśli świadomie tego nie robi). Pomimo tego, że materia tego zagadnienia ma charakter religijny (może nawet teologiczny, to Tischner zastanawia się nad tymi zagadnieniami, sięgając do uprawianych przez siebie antropologii, etyki i aksjologii. W sporze na temat istnienia religii jako przedmiotu szkolnego nie stawia on pytań z zakresu ekonomii czy marketingu (czy to Kościołowi jako wspólnocie się opłaca). Stawia pytania o wiele bardziej fundamentalne, które porządkują i nadają pewną hierarchię wartości dla tego problemu. W jednym ze swoich tekstów pisze o swoich wątpliwościach w ten sposób: „(...) wydaje mi się jednak, że ważniejsze od pytania «gdzie», jest pytanie «co». (...) Podejrzewam bowiem, że pod szyldem religii, chrześcijaństwa, katolicyzmu przekazuje się – może mimo woli – całkiem inne treści”⁴⁶. Niektórzy przeciwnicy Tischnera mogą oczywiście wskazywać, iż ta zbytnia troska o człowieka w aspekcie próby zrozumienia, czym jest wiara, może „pachnieć” nadmierną „antropologizacją wiary”. Trudno jednak być człowiekiem głęboko wierzącym i autentycznie zaangażowanym w sprawy wspólnoty Kościoła bez właściwego zrozumienia nie tylko gestów, słów, ale i treści. Wydaje się zatem, że właśnie to przekonanie stoi za większością tekstów Józefa Tischnera na temat wspólnoty Kościoła.

⁴³ Por. M. Manikowski, *Dialogiczność wiary: Tomáš Halík, Joseph Ratzinger, Józef Tischner*, „Logos i Ethos” 2012, nr 2, s. 188.

⁴⁴ Por. tamże, s. 190.

⁴⁵ Por. J. Gowin, *Religia i ludzkie...*, s. 101.

⁴⁶ J. Tischner, *Nadzieja mimo wszystko*, Kraków 2020, s. 115.

Kościół zatem – w myśleniu religijnym Tischnera – jest wspólnotą wiary, dialogu oraz spotkania. Dialog ten – w ujęciu tischnerowskim – jest „fundamentem bycia Kościoła w świecie”⁴⁷. Tischner stawia bardzo odważną tezę, w której wskazuje, iż dzięki otwartości Kościoła to właśnie ta wspólnota jest wzorem dialogu wobec świata⁴⁸. W dobie współczesnych problemów wewnątrz Kościoła myśl ta sprawia, że tischnerowskie znaczenie „otwartości” nabiera większego znaczenia. Otwartość oznacza zarówno chęć wsłuchania się w głos z zewnątrz, czego przykładem mogą być sobory, synody i inne „narządza”. Ale także próbę usłyszenia tego, co mówi Kościół sam o sobie – głos wewnętrzny. Tischnerowska otwartość na głos krytyczny nie ma charakteru ostracyzmu. Wynika ona bowiem z przekonania, że podstawowym zadaniem wspólnoty religijnej jest dążenie do nawrócenia, które krakowski filozof przeciwstawia zarówno postawie całkowicie odrzucającej „grzesznika”, jak i postawie afirmującej⁴⁹. Źródłem życia tej wspólnoty jest Ewangelia⁵⁰ oraz Eucharystia⁵¹. Józef Tischner w jednym ze swoich wywiadów podkreślił, iż „jeżeli Ewangelia coś oświeci, to trafia w sedno”⁵². Wskazywał także, iż w Eucharystii najpełniej widać relację między Bogiem a człowiekiem, a także między człowiekiem a człowiekiem⁵³. Józef Tischner ukazywał również cztery główne cele Kościoła: głoszenie prawdy⁵⁴, ewangelizacja⁵⁵, apostołstwo⁵⁶ oraz dialog ze światem zewnętrznym⁵⁷.

4. Możliwe implikacje filozoficzne w związku z myśleniem religijnym Tischnera

Zastanawiając się nad konsekwencjami na temat myślenia Tischnera o wspólnocie religijnej w aspekcie filozoficznym, nasuwa się przede wszystkim jedna podstawowa teza. Brzmi ona następująco: autentyczna wspólnota

⁴⁷ A. Karoń-Ostrowska, *Oby tak wszyscy milczeli o Bogu*, Kraków 2015, s. 207.

⁴⁸ Por. tamże, s. 208.

⁴⁹ Por. J. Tischner, *Ksiądz na manowcach*, Kraków 2007, s. 132.

⁵⁰ Por. tamże, s. 14.

⁵¹ Por. H. Seweryniak, *Życ w Kościele Jezusa Chrystusa*, [w:] J. Jagiełło, W. Zuziak (red.), *Między potępieniem, a zbawieniem. Myślenie religijne ks. Józefa Tischnera*, Kraków 2004, s. 185.

⁵² Por. J. Gowin, D. Zańko, *Przekonać Pana Boga z ks. Józefem Tischnerem*, Kraków 2010, s. 30.

⁵³ Por. J. Tischner, J. Żakowski, *Tischner czyta Katechizm*, Kraków 1996, s. 185.

⁵⁴ Por. J. Tischner, *Nadzieja czeka...*, s. 186.

⁵⁵ J. Gowin, D. Zańko, *Przekonać Pana Boga...*, s. 54.

⁵⁶ Por. J. Tischner, *Nadzieja czeka...*, s. 187.

⁵⁷ Por. J. Gowin, *Religia i ludzkie...*, s. 204.

religijna (w tym kontekście chrześcijaństwo i Kościół katolicki) utożsamia się jednocześnie ze wspólnotą wartości. Wartości te oczywiście wynikają z konkretnych elementów: dekalogu, Ewangelii, magisterium i Tradycji Kościoła. Na tych bowiem zasadach zbudowano Europę (zwłaszcza mając na myśli okres po upadku Cesarstwa Rzymskiego) w sensie etyczno-aksjologicznym.

Jednak na wskutek różnych przemian zarówno społecznych, jak i gospodarczych oraz także i politycznych do głosu doszły (a czasem nawet zdominowały) zupełnie inne prądy myślowe: liberalne, libertariańskie, a od lat 70. XX wieku postmodernistyczne. Co ciekawe, Tischner wprost z tymi nurtami „nie walczy”. Myśliciel ten stawia pytania, które zmuszają do refleksji na temat kondycji współczesnego człowieka i społeczeństwa. Używa pojęć, które przenoszą tę refleksję na płaszczyznę świata wartości, wskazując na takie kategorie, jak: wolność, dobro i zło, prawda. Można powiedzieć, iż jego myśl zalicza się do tej grupy filozofów współczesnych, którzy za pomocą różnych metod chcą zniwelować skutki tzw. relatywizmu.

Pojawiają się przecież głosy wśród przedstawicieli neopragmatyzmu czy wspomnianego postmodernizmu, że każde pojęcie (a zarazem zatem każdą wartość) można zastąpić inną. Przedstawiciele tego nurtu wskazują, że są to kwestie umowne. W tym przypadku wystarczy odwołać się do myśli Richarda Rorty’ego (1931–2007), który w swoim fundamentalnym dziele pisze takie oto słowa w kontekście wspólnoty liberalnej: „[...] wykazać muszę, że rozróżnienia pomiędzy absolutyzmem a relatywizmem, racjonalnością a irracjonalnością, moralnością a oportunizmem są przestarzałymi i nieporęcznymi narzędziami – pozostałością słownika. [...] utrzymywać będę, że instytucjom i kulturze społeczeństwa liberalnego lepiej służy słownik refleksji moralnej i politycznej, który unika wymienionych przez mnie rozróżnień, aniżeli taki, który je zachowuje”⁵⁸. I choć sam autor odrzuca od siebie zarzut forsowania relatywizmu, to jednak – w kontekście filozofii Tischnera – w tę pułapkę wpada, wskazując, że ten „dawny słownik” jest wynikiem przestarzałej metafizyki, która w jakiś sposób zdominowała w pewnym momencie filozofię. Biorąc pod uwagę tylko i wyłącznie kategorię „wartości”, można byłoby zapytać, czy brak definicji tej kategorii w świecie etyki postmodernistycznej przynosi korzyść czy stratę w rozwoju moralnym człowieka oraz społeczeństwa? Być może pewnym wyjaśnie-

⁵⁸ R. Rorty, *Przygodność, ironia, solidarność*, przeł. W.J. Popowski, Warszawa 2009, s. 81.

niem będzie nawiązanie do refleksji Rorty’ego, który w innym ze swoich tekstów pisze, że „z pragmatycznego punktu widzenia pojęcie «niezbywalnych praw człowieka» nie jest lepszym, ani gorszym sloganem niż «posłuszeństwo woli Bożej». [...] Mowa o woli Boga lub prawach człowieka [...] nie stanowią właściwych przedmiotów krytyki i analizy filozoficznej. Rozpatrywanie ich pod tym kątem jest bezowocne”⁵⁹. Czy wartość związana z ochroną praw człowieka nie jest czymś, o co warto (z perspektywy antropologicznej, etycznej czy społecznej) się „bić”? Czy to nie właśnie z praw człowieka uczyniono podstawy myślenia o praworządności w demokracji liberalnej? Koncepcja Richarda Rorty’ego tzw. etyki bez zasad – w kontekście analiz związanych z koncepcją Tischnera – powoduje pewne „etyczne zakłopotanie”.

Tischner jednak nie poddaje się temu myśleniu i konsekwentnie wskazuje, że bez trwałych wartości trudno zachować autentyczność konkretnego człowieka. W świecie filozofii nie pozostał on bowiem sam. Podobną narrację stosują przedstawiciele różnych nurtów. Można tu wskazać między innymi na Jürgena Habermasa (1929–), który w jednym ze swoich wykładów stawiał mocne pytania wobec Jacquesa Derridy (1930–2004) i jego zastrzeżeń co do moralności wypływającej z religii i wspólnoty religijnej, używając do tego filozofii Sorena Kierkegaarda⁶⁰. Można też wskazać na fenomenologa chrześcijańskiego Dietricha von Hildebrandta (1889–1977). W swoim dziele *Metafizyka wspólnoty* zawarł zarys myślenia metaetycznego i meta-aksjologicznego o wspólnocie małżeńskiej, rodzinnej czy przyjacielskiej w oparciu o myślenie religijne.

Można by jednak zadać pytanie, czym Tischner różni się od wymienionych filozofów i myślicieli? Tischnerowska koncepcja myślenia religijnego jest propozycją nade sugestywną. Co to oznacza? Krakowski filozof w swoich dociekaniach nie zaprzecza sam sobie w kwestii wolności. Pokazuje różne obszary, które spotykają się w tym jednym miejscu – wspólnocie religijnej – i pozostawia człowiekowi wolność. Pokazuje, że za dzieło tworzenia tej wspólnoty jest właśnie odpowiedzialny konkretny człowiek, który jest wezwany, ale na to wezwanie może odpowiedzieć negatywnie. Tischner także nie straszy konsekwencjami, nie używa Boga i jego obrazu do celów perswazyjnych i manipulacyjnych czy psychologicznych. Tutaj wyraża się

⁵⁹ Tenże, *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*, przeł. J. Grygiel, S. Tokariew, Toruń 2013, s. 136.

⁶⁰ Por. J. Habermas, *Teksty filozoficzno-polityczne*, przeł. A. Romaniuk, Warszawa 2019, s. 137–163.

sedno myślenia antropologicznego Tischnera. W swojej filozofii ten krakowski myśliciel chce, aby człowiek najpierw zrozumiał sam siebie w aspekcie głównie etycznym, a następnie chciał swój etos realizować z pomocą Boga i narzędzia, jakim jest Kościół.

5. Podsumowanie

Kończąc refleksje na wyżej zaproponowany i przedstawiony problem, należy zauważyć, że świat nauki zapewne domagałby się pytania, czy Tischnerowi udało się obronić tezę o konieczności istnienia religii z przyczyn etycznych i aksjologicznych. Być może przekornie trzeba by odpowiedzieć, iż nie taki był cel refleksji myślenia religijnego Józefa Tischnera. Wydaje się, że Tischner nie poszedł w stronę Immanuela Kanta, który przekraczając własną krytykę, przedstawił koncepcję, którą roboczo można nazwać „potrzebą kreacji Boga, nawet jeśli faktycznie by nie istniał”. Krakowski filozof poprzez doświadczenie łaski wierzył w Boga, lecz za pomocą rozumu chciał wskazać na racjonalne argumenty świadczące o tym, że człowiek, żyjąc we wspólnocie religijnej, nie tylko może spotkać Boga, ale także dzięki temu spotkaniu może zacząć żyć lepiej w sensie etycznym. Kwestią dyskusyjną pozostaje następujące pytanie: czy argumenty Tischnera wobec dzisiejszych problemów wspólnoty religijnej, jaką jest Kościół katolicki, nadal przemawiają do współczesnego człowieka. Artykuł ten może stanowić pewną zachętę do dalszej dyskusji właśnie w tym zakresie.

Michał Stachurski

Józef Tischner's concept of religious thinking and its possible implications for the contemporary crisis of meaning community - a contribution to the discussion

The German researcher of the philosophy of religion, Bernhard Welte (1906–1983), looking for an answer to the question about the substantive relationship between philosophical thinking and religious thinking, does not provide a final answer, but allows some discussion and polemics. This way of practicing the philosophy of religion is interesting because this problem is juxtaposed with the problem of man and his experience of existence. Thanks to this narrative, it is possible to pose more demanding ethical questions. In the further deliberations of this author, there are, inter alia, reflection on what a person's life could look like without the "presence" of religion in his life (also in the aspect of relating to being a non-believer), also in the ethical aspect. It can be said that in a similar key - anthropological and ethical - he presents his position on the problem of "philosophical thinking versus religious thinking", the Krakow philosopher Józef Tischner (1931–2000). This thinking is based both on his concept of the philosophy of drama, as well as on the experience (direct and indirect) of the believer. This reflection is "torn" between a specific topos (temple) and the people who come to a particular temple and create a specific community. The aim of the article is an attempt to answer the question of what religious thinking is as perceived by Tischner, as well as to specify his position in the aspect of the contemporary crisis of understanding the community in terms of the philosophy of values.

Keywords: God, philosophy of drama, axiology, agathology, philosophy of religion, religious thinking, anthropology, Tischner

Słowa kluczowe: Bóg, filozofia dramatu, aksjologia, agatologia, filozofia religii, myślenie religijne, antropologia, Tischner