

Roszczenia uniwersalizmów religijnych – źródła i konsekwencje

Zamierzam w tym artykule pokazać źródła i konsekwencje (także społeczne i polityczne) nastawienia uniwersalistycznego wielkich religii monoteistycznych tradycji biblijnej (judaizmu, chrześcijaństwa i islamu) – skupiając uwagę na linii łączącej źródłowe doświadczenia judaizmu z dzisiejszą strukturą chrześcijaństwa i jego „nauki”, czyli teologii, a także z jego praktyką polityczną. Punktem wyjścia uczynię analizę interpretacyjnych losów słów rozpoczynających hebrajską biblię w jej obecnym kształcie – czyli początku Księgi Rodzaju. Odnoszę się do tego tekstu, ponieważ pokazuje on jak w soczewce samo sedno uniwersalistycznego myślenia jego autora/autorów – a z nimi wielkich monoteistycznych religii, dla których tekst ten jest święty (czyli judaizmu, chrześcijaństwa i islamu). Spróbuję pokazać, jak na dzisiejsze znaczenie tego tekstu i rolę pełnioną przezeń w wewnętrznej, ideowej strukturze wspomnianych religii, wpłynęły decyzje (o specyficznej strukturze, co niżej objaśnię), podejmowane w kluczowych momentach tworzenia się uniwersalistycznego rdzenia tych religii, czyli sedna monoteistycznej wizji świata.

Zjawiska, które tu pokażę, występują także w innych religiach, nie tylko we wspomnianych wielkich religiach monoteistycznych. Wskazanie wewnętrznych mechanizmów „uniwersalizacji religijnej” na przykładzie wspomnianej linii judaizm-chrześcijaństwo może zatem stanowić klucz do rozszyfrowywania podobnych mechanizmów w ramach innych tradycji religijnych, a także struktur parareligijnych – takich jak systemy ideologiczne o cechach religii lub po prostu wielkich systemów uniwersalizujących parających się z podobnymi problemami czy to z powodu samodefiniowania, czy też z powodu bycia skazanym na aporie wynikające z ich funkcjonowania w nierozstrzygalnej optymalnie rzeczywistości, jak to jest w przypadku niedojrzałych demokracji.

Wymowa teologicznej „Pieśni o stworzeniu” (Rdz 1,1)

Dzisiejszy początek Księgi Rodzaju – jej pierwszy rozdział, zwany „pieśnią o stworzeniu” – powstał mniej więcej w połowie VI wieku p.n.e., podczas tzw. niewoli babilońskiej Izraela, w kręgu kapłanów, którzy w tragicznej sytuacji próbowali odbudować

ducha swojego ludu, pokazując mu, że należy do boga², który jest ponad wszystko (a więc jest potężniejszy od wszechpotężnego króla Babilończyków – ciemnicy Izraela). Zapewne pierwotnie była to samodzielna pieśń – w procesie redakcyjnym włączona do zbioru tekstów nazwanego później w tradycji hebrajskiej *torah*, a w tradycji greckorzymskiej „pięcioksięgiem”. Ze względu na swoją symboliczną siłę i wymowę „pieśń o stworzeniu” nadawała się doskonale na tekst otwierający ów zbiór. Sytuacja, w jakiej tekst ów powstał, wyznaczyła jego zasadniczą perspektywę. Nie jest to wykład religijnej, czy tym bardziej filozoficznej teorii, ale poezja – którą (anachronicznie w stosunku do epoki jej powstania) można by ewentualnie uznać za „poezję metafizyczną”, ale ze względu na realia, w których ten tekst powstał, trzeba tu mówić raczej o „poezji politycznej”. Ludziom, którzy cierpią na przymusowym zesłaniu, nie opowiada się o filozoficznej zasadzie świata. Lepiej (skuteczniej? efektywniej?) dać im odpowiedzi dotyczące sensu ich życia w tej właśnie konkretnej sytuacji społecznej, kulturowej i politycznej, w której się znaleźli; a więc: powiedzieć im, kim są – że wprawdzie dziś są ofiarami przemocy potężnego i bezwzględного władcy (króla Babilonu), ale w istocie reprezentują porządek rzeczy, któremu owa przemoc jest ostatecznie podporządkowana. To właśnie czyni ów tekst. Żeby go dobrze zrozumieć, trzeba zdawać sobie sprawę z wrażliwości językowej i wyobrażeń tych ludzi, a w konsekwencji także z tego, co z tekstem tym zrobiły znane nam jego tłumaczenia, poczynając od starożytnych tłumaczeń na grekę i łacinę – spirytualizujące i uabstrakcyjniające mocne i jędrne słowa hebrajskiego tekstu pierwotnego. Pokażę tu zatem najpierw próbę rekonstrukcji tej właśnie – najbardziej materialnej – warstwy tekstu, by później pokazać, jak to, co było „lokalne” – czasowo i przestrzennie – rozlało się na całość, stając się fundamentem uniwersalizującego rozumienia całości (nie tyle wskutek celowego, w tym wypadku patogenicznego działania określonych osób, ile bardziej wskutek dość oczywistej autopojetyczności systemu), co nas musi wieść do ogólnosystemowej refleksji dotyczącej z jednej strony „naturalności” takiego mechanizmu rozwojowego, z drugiej: klęski, która stoi za taką „naturalnością rozwojową”.

Pierwsze zdanie dzisiejszej hebrajskiej biblii brzmi: *bereszit bara elohim eth haszszamajjim weet haarec*, co zazwyczaj tłumaczone jest jako: *na początku stworzył bóg niebo i ziemię*. Tłumaczenie to jest poprawne – większość tłumaczy od starożytnych po współczesnych posługuje się mniej więcej taką samą formułą leksykalną i składniową, stała się ona zatem swoistym miejscem zgody, czy też formułą wspólną całej translatorskiej tradycji. Warto jednak zdać sobie sprawę z tego, że wybór takiej formuły (doko-

² Przyjmuję w tym tekście pisownię słowa „bóg” z małej litery. Pisownia z wielkiej litery wynika bowiem z ujednostkowania i zarazem wartościowania desygnatu tego pojęcia właściwego dla systemów religijnych. W dyskursie neutralnym – zwłaszcza religioznawczym nie ma podstaw do tego rodzaju decyzji. Pisownia dużą literą jest ponadto zakorzeniona w tej właśnie samokonstytutywnej decyzji biblijnej tradycji monoteistycznej, którą krytycznie analizuję w tym artykule.

nany zapewne, kiedy po raz pierwszy tłumaczono tekst hebrajski na język grecki) jest zarazem wyborem – lub może już tylko potwierdzeniem wyboru – pewnej wizji tekstu hebrajskiego i usankcjonowaniem roli, którą pełni on w świadomości religijnej tłumaczy (i całej społeczności, do której oni należą) – to już nie jest pierwotna sytuacja polityczno-religijna, w której tekst powstał, ale nowa sytuacja polityczna, której ramy i sens wyznacza rozwinięta tradycja kulturowa, dla której tekst ten jest święty. Pierwotny poemat polityczny czytany jest teraz jako pieśń o boskich początkach świata – a więc jako religijny tekst uniwersalny – ale także w takim odczytaniu zachowuje rdzeń swojej pierwotnej wymowy politycznej i uruchamia związane z tym konsekwencje. Skutkiem jest uniwersalizacja translatorskiej formuły – stała się ona o wiele bardziej abstrakcyjna i zdecydowanie mniej konkretnie-cielesna niż jej pierwotne językowe i kulturowe źródło. Wskutek takiego translatorskiego wyboru tekst przekładu nie ujawnia już kolorytu i specyficznej siły tekstu hebrajskiego – początek Księgi Rodzaju w przekładach brzmi już raczej jak początek traktatu religijno-filozoficznego.

Jednakże mimo zmiany polityczno-religijnego usytuowania to nadal nie jest traktat. To wciąż poetycki tekst symboliczny, którego autor podejmuje i wypowiada pewną decyzję. Decyzja ta wyraża sedno religijnej tradycji, w której tekst ów powstał, i sytuuje ową tradycję wraz ze związaną z nią społecznością, a tym samym również samego autora, wobec wszystkich innych ludzi i społeczności. Co więcej, ze względu na charakter tej decyzji i kształt samego tekstu jego słowa mają – mówiąc kolokwialnie – wielką siłę rażenia. Do kwestii struktury i charakteru tej decyzji wrócę w dalszej części tego artykułu.

Bliższe wymowy pierwszego zdania hebrajskiej biblii sprzed wspomnianego translatorskiego wyboru byłoby inne tłumaczenie: „*przed wszystkim to bóg [domyślnie: nasz] załatwił to wszystko, co jest*”, lub jeszcze dosadniej: „*a w ogóle to bóg upadł niebo i ziemię*”. Nawet takie sformułowania wydają się jednak abstrakcyjne i mało konkretne w stosunku do pierwotnej materii tekstu – co pokażę, analizując etymologiczną warstwę tekstu. Początek dzisiejszej Księgi Rodzaju jest więc próbą uchwycenia w zwięzłym, rytmicznym poemacie usytuowania składowych całej rzeczywistości – z człowiekiem, który o tym mówi, włącznie – wobec pierwotnej podmiotowości boga, czyli symbolicznego odtworzenia tego, co my nazywamy „uniwersum” (choć Hebrajczycy nie znają takiego pojęcia – biblijny język hebrajski nie ma odpowiednika greckiego słowa kosmos czy łacińskiego *universum*; jego rolę pełni właśnie zwrot *haszamajjim we haarec*, czyli „niebo i ziemia”). Zdanie, które analizujemy, pokazuje perspektywę całości, w której natychmiast umieszcza także odbiorcę tych słów: *zobacz, że po pierwsze to bóg to wszystko spełnił*.

Analiza etymologiczna tekstu

Hebrajskie *bereszit* pochodzi od *rosz*, które oznacza „głowę”, ale także „szczyt”, „to, co najwyższe”, „początek”, „to, co pierwsze i najważniejsze”. Słowo „bóg” w tym

tekście to hebrajskie „elohim” (liczba mnoga, ale traktowana jako pojedyncze imię własne), co dałoby się tłumaczyć jako „wielobóg” – w sensie „wszystkie moce boga”, lub może jeszcze lepiej „wszechbóg”. Przekaz Rdz 1,1 można zatem ująć tak: nic na niebie i ziemi nie należy do ludzi – to bóg jest tym, który *bara* niebo i ziemię – czyli wszystko. *Bara* ma wiele znaczeń, z których najważniejsze to: „sprawił”, „stworzył”, „przyciął”, „załatwił”, „wybrał”, ale także np. „utuczył” „upasł” albo „napelnił”. Te ostatnie znaczenia słowa „bara” są tym bardziej zrozumiałe w analizowanym tu kontekście, że następne zdanie tej samej „pieśni o niebie i ziemi” mówi: *we haarec hajah tohu wabohu* – „a ziemia była bezładna i pusta” – i dalej: „*we hoszek al pne tehom we ruah elohim merahafet al pne majjim* – „i ciemno [było] nad paszczą otchłani i opar boga podnosił się z paszczy wód”.

Oba pierwsze zdania biblii hebrajskiej mogłyby więc po polsku brzmieć mniej więcej tak: „A w ogóle to (wszech)bóg upasł niebo i ziemię, kiedy ziemia była bezładna i pusta i ciemno było nad paszczą otchłani i opar (wszech)boga podnosił się z paszczy wód.” Mocne i wszechogarniające – brzmi jak stary mit, któremu jest też bliższe niż wykładowi filozoficznemu. Ale podkreślam: to nie jest ani wykład, ani mit; to jest wyraz zbiorowej **decyzji** – i to takiej, która staje się „zwrotna”, w sensie uruchomionego tym sposobem ukonstytuowania zbiorczego podmiotu mówiącego – za jej sprawą (w szczególności: kiedy zostaje wypowiedziana) podmiot mówiący konstytuuje się, dowiaduje się, kim jest i dystansuje od innych podmiotów, które decyzji tej nie podzielają.

Tekst hebrajski jest w swojej materialnej warstwie bardzo dosadny i plastyczny, a równocześnie w warstwie symbolicznej totalizujący czy też właśnie uniwersalistyczny – choć to inny uniwersalizm niż znany nam z wielkich systemów filozoficznych tradycji greckiej i łacińskiej. Jesteśmy w świecie, który cały jest przez boga i nie ma w nim nic innego jak to, co „upasł” ów bóg i co od początku tchnie nim. Za moment ten sam bóg wywoła światło, ciemność będzie miała wyznaczone miejsce, zaczną płynąć dni i noce, a wraz z nimi potoczy się historia, w której ukażą się poszczególne rzeczy aż po zwierzęta i ludzi – i wszystkie one będą *tow* – „dobre” albo lepiej: „w porządku” i „przyjemne”, ale i to będzie widział najpierw sam bóg – a człowiek w takim stopniu, w jakim jest w stanie uczestniczyć w boskim widzeniu rzeczy.

Na końcu tej zrytmizowanej pieśni mamy spełnienie (*kalal*) i wynikające z niego zaniechanie (*sabath*) – tak jakby ktoś powiedział: „dosyć! teraz już starczy”. Tym kimś jest znowu oczywiście bóg. Wszystko spełnia się więc i ujawnia jako dech i wołanie boga – nic i nikt nie ma niczego z siebie samego i nie może niczym władać sam.

Nie należy jednak rozumieć tego panteistycznie. „Niebo i ziemia” Hebrajczyków to nic boskiego. Wprawdzie człowiek w pośrodku nieba i ziemi jest *becelem elohim* – na podobieństwo owego boga (w działaniu), dlatego jest zdolny do widzenia wszystkich rzeczy oczyma boga, a także do wywoływania czy też wydobywania z tła wszystkich innych istnień (w tym sensie nad nimi panuje), ale w istocie i on, tak samo jak wszystko

inne, jest „wywołany i upasiony” przez owego boga. Tekst hebrajski przełamuje klasyczny mitologiczny sposób myślenia, podnosi boga ponad wszystkie mityczne moce, zaludniające wyobraźnię innych ludów tego czasu: niebo, otchłań, ogromne wody, ciemność, światło czy „wielkie potwory morskie” i stawia również człowieka nierównie wyżej niż inne mity początków, każąc mu działać podobnie do boga, ale zarazem wszystko wpisuje w dyskurs zainicjowany przez boga i bez niego niemożliwy. Zamyka więc wszystkich i wszystko pod pieczęcią owego „*a w ogóle to upaść bóg ...*”.

Takie ustawienie perspektywy wszelkiego istnienia z człowiekiem włącznie zarazem ustawia i formuje całą religijną tradycję, w ramach której się pojawia – i w konsekwencji jej trzy wielkie gałęzie – religie monoteistyczne, czyli judaizm, chrześcijaństwo i islam. Jest równocześnie owocem wcześniejszych faz tej tradycji i jej kwintesencją – o wielkiej sile rażenia, jak powiedziałem. Sedno tego ustawienia pokażę, rozwijając podstawową tezę tego artykułu.

Teza o uniwersalizującej zasadzie systemów monoteistycznych

Teza, którą tu przedstawiam, brzmi: **Sednem tradycji monoteistycznej i jej wewnętrzna zasada uniwersalizująca jest milcząca, oczywistościowa akceptacja pierwotnej, koniecznej (a więc nieusuwalnej) podmiotowości boga, którego moc (słowo) poprzedza i warunkuje wszystko, co mogą znać i w czym mogą uczestniczyć ludzie. Z ową podmiotowością związana jest też cała możliwa dyskursywność istnienia.** Dla uczestnika takiej tradycji wszystkie rzeczy istnieją zatem w dyskursie zainicjowanym przez boga i bez boga niemożliwym. Wprawdzie ludzie i społeczności są w stanie wchodzić w ten dyskurs, są nawet w stanie wieść spór z bogiem – co eksponuje zwłaszcza tradycja judaistyczna (mniej zdecydowanie chrześcijaństwo, jeszcze mniej islam) – ale i ta ludzka zdolność dyskursywna jest jedynie *becelem elohim* – na podobieństwo boga, umożliwiane przez tego samego boga. Inaczej mówiąc, według monoteistycznej tradycji biblijnej ludzie są w świecie ukształtowanym przez boga i w tym sensie zamkniętym – w świecie, którego sami nie mogą otworzyć i który mogą kształtować w takim stopniu, w jakim ich *becelem elohim* kształtowanie takie umożliwia. Jednakże zamknięcie to nie jest obserwowane przez samych zainteresowanych jako zamknięcie. Należy ono do stworzonego przez wspomnianą wyżej decyzję „tożsamościowego konceptu zinstytucjonalizowanego” – elementu świadomości przyjmowanego przez pewną społeczność założeniowo i w praktyce bezrefleksyjnie od momentu jej zaistnienia jako świadomej siebie społeczności.³

³ Struktury te są przez taką społeczność traktowane jako oczywiste, i w związku tym pozostają w jej samoświadomości poza krytyczną oceną – i to nawet wtedy, kiedy pojawiają się kwestionujące je doświadczenia. W tym właśnie sensie są to **tożsamościowe** koncepty/struktury świadomościowe takiej społeczności, uznawane za konieczny wymóg czy wprost strukturalną rację jej

Sedno wielkich monoteizmów biblijnych, obecne w nich stale, oddziałujące każdorazowo na całość systemu, nie tylko w jego wymiarze doktrynalnym, ale także i zwłaszcza w jego wymiarach społecznych, wyraża wyznanie wiary Izraela, powtarzane przez pobożnych każdego dnia rano i wieczorem, rozpoczynające się słowami: *szema Izrael, Adonai elohejnu, Adonai echad ...* – „*śłuchaj Izraelu, Pan nasz (wszech)bóg, Pan jedyny ...*”. Charakterystyczne jest rozwinięcie tego pierwszego wyznania – pokazujące obrazowo jego indywidualną i społeczną totalność – aż po groźbę skierowaną przeciw tym, którzy ową totalność porzuca:

„I będziesz miłował Wiekuistego⁴, Boga twojego całym sercem twoim, i całą duszą twoją, i całą mocą twoją. I niechaj będą słowa te, które przekazuję ci dzisiaj na sercu twoim! I wpajaj je dzieciom twoim, i rozmawiaj o nich, przebywając w domu twoim, i idąc drogą, i kładąc się, i wstając. I przywiążesz je jako znak na rękę twoją, i niechaj będą jako przepaska między oczyma twoimi. I napiszesz je na odrzwiach domu twojego, i na bramach twoich! I stanie się, gdy słuchać będziecie przykazań moich, które przekazuję wam dzisiaj, abyście miłowali Wiekuistego, Boga waszego, i służyli Mu całym sercem waszym i całą duszą waszą. Dam wtedy deszcz ziemi waszej w czasie swoim, wczesny i późny; i będziesz zbierał zboże twoje, i wino twoje, i oliwę twoją. Dam też trawę na polu twoim dla bydła twego; i będziesz jadł, a nasyć się. Strzeżcie się, aby nie dało uwieść się serce wasze, abyście nie odstąpili i nie służyli bogom innym i nie korzyli się im. Gdyż zaplonie gniew Wiekuistego na was i zamknie On niebo, i nie będzie deszczu, ziemia też nie wyda plonu swego; a zginiecie rychło z ziemi pięknej, którą Wiekuisty daje wam.” (tłumaczenie: Tora Pardes Lauder)

Również ten tekst jest nie tylko wyznaniem religijnym czy medium codziennego aktu kultu, ale jest ewidentnie polityczny – ustanawia przestrzeń, w której rozwija się życie wspólnoty, jednakże nie jako przestrzeń wydzieloną spośród przestrzeni należących do innych ludzi i wspólnot – i w tym sensie jej lokalną przestrzeń własną, ale opisując ją jako *haszamajjim we haarec, niebo i ziemię* – czyli jedyną, jedyną i totalną przestrzeń wszelkiej egzystencji. Totalność tej przestrzeni jest konsekwencją tej właśnie pierwotnej, koniecznej/nieusuwalnej podmiotowości boga, poprzedzającej i warunkującej wszystko, co mogą znać i w czym mogą uczestniczyć ludzie. Tym samym pojęciem pierwotnie politycznym, a jedynie wtórnie doktrynalnym, okazuje się również pojęcie boga.

istnienia. Oczywiście, z jaką są one uznawane, poważnie utrudnia dostęp do nich – przynajmniej ze strony bezpośrednich uczestników – członków wspólnoty ukonstytuowanej na ich podstawie i czerpiącej z takiej konstytucji własną tożsamość. Por. Polak 2009, str. 37.

⁴ W tekście oryginalnym Tory pojawia się w tym miejscu tetragram YHWH – czyli imię boga, które w czytaniu Tory (i w przekładach) jako niewypowiadalne zastępowane jest słowem „Pan”, „Imię” (hbr. Haszem) lub – jak w cytowanym tu przekładzie „Wiekuisty”.

Proces, który doprowadził do ukonstytuowania się tak „spolityzowanego” centrum monoteizmów biblijnych, ma właśnie charakter decyzji (rozcigniętej w czasie i ujawnionej stopniowo czy też fazowo). Jest to ta sama decyzja, na którą wskazałem, analizując „pieśń o niebie i ziemi” z Księgi Rodzaju. W tekstach symbolicznych, których zamierzeniem jest właśnie tę decyzję wypowiedzieć, jest ona stosunkowo łatwo dostrzegalna. Rzecz w tym jednak, że decyzja ta jest obecna – mówiąc obrazowo – w całej tkance systemów monoteistycznych, w ich strukturach doktrynalnych, społecznych, prawnych itd. – a więc formuje ową tkanę także tam, gdzie nie jest ewidentnie dostrzegalna. Funkcjonuje ona zazwyczaj równolegle z formalną akceptacją autonomii poszczególnych rzeczywistości lokalnych, co stwarza specyficzny konglomerat elementów poznawczego (i realizacyjnego) otwarcia i zamknięcia świata należącego do (wszech)boga.

Bezwzględność pojęcia boga

Polityczne pojęcie boga jest pojęciem bezwzględnym. Bezwzględność ta dochodzi do głosu w poszczególnych wielkich religiach monoteistycznych i w różnych fazach ich rozwoju ze zróżnicowaną siłą – do ostatecznych konsekwencji została doprowadzona jedynie w niektórych ideach filozofii chrześcijańskiej (nominalizm), a szczególnie w pojęciu boga islamu. Zobaczmy to na tym ostatnim przykładzie. Oto kilka charakterystycznych tekstów Koranu:

„Bóg! Nie ma Boga prócz Niego, żyjącego, Wiecznego. On nie śpi i nie drzemie. Do Niego należy wszystko, co jest w niebie i na ziemi. Kto może zwrócić się do Niego bez Jego pozwolenia? On wie, co jest przed nimi i co jest po nich, a oni rozumieją z Jego wiedzy, tylko to, co On pozwala rozumieć. Jego tron ogarnia niebo i ziemię; wszystko jest przed nim otwarte. On jest Najwyższy, Wspaniały.” (Koran, II, 256). *„On jest Bogiem; nie ma Boga poza Nim. On zna to, co ukryte i co widoczne. Bóg litościwy, Bóg miłosierny. On jest Bogiem; nie ma Boga poza Nim. On jest Królem, On Święty, Łagodny, Wierny, obrońca, Wszechwładny, Potężny, Najwyższy. Chwała bądź Bogu, wyniesionemu ponad wszystko, co zbliża się do Niego.”* (Koran, LIX, 23-24). *„Oglądaj więc ślady miłosierdzia Boga, który ożywia ziemię, dawniej martwą. On jest ożywicielem umarłych, On ma władzę nad wszystkim.”* (Koran, XXX, 49). I jeszcze: *„Jeśli jakiś wiersz (tego Koranu) zostanie przez nas usunięty lub zapomniany, jego miejsce zajmie lepszy lub ten sam; czy nie wiesz, że Bóg włada wszystkim?”* (Koran, II, 100).

Obraz boga prezentowany przez te teksty można przedstawić w następujących trzech stwierdzeniach:

- 1) Moc boga jest tak oczywista, bezwzględna i jedynie realna, że nic zupełnie nie dzieje się bez niego – dokładniej: to on jest jedyną prawdziwą przyczyną wszystkiego, co się dzieje.
- 2) Poza absolutnie suwerennym działaniem boga nie ma żadnego innego suwerennego działania.

3) Bóg jest zupełnie wolny i niezwiązany z żadną koniecznością, nie wiążą go nawet jego własne decyzje i słowa.

Tu już nie ma miejsca na realny konflikt między ludźmi a bogiem i w gruncie rzeczy nie ma nawet potrzeby surowości ze strony boga – wszystko dzieje się w tym samym układzie pierwotnej i nieuwarunkowanej podmiotowości samego boga. Stąd słowny skrótowy symbol islamu w postaci dwu często powtarzanych formuł: *allahu akbar* i *bismi'llahi ar-rahmani ar-rahim* – „bóg jest największy” i „w imię boga litościwego miłosiernego”. Arabskie „allah” to ten sam źródłosłów, co hebrajskie „elohim”.

Konsekwentne rozumienie tej zależności wszystkiego od boga mieści również uznanie lub odrzucenie przez niego wyniku własnego działania, co jest możliwe właśnie dlatego, że bóg islamu jest bezwzględnie wolny także w stosunku do siebie samego. Ludzkie działanie pozostaje działaniem stworzenia całkowicie zależnego od swojego stwórcy. Na ewentualne pytanie, dlaczego działanie wszechmocnego boga wobec pewnych ludzi i społeczności nie udaje się i nie osiąga zamierzonego skutku – czyli np. ich nawrócenia i poddania się (a więc *islam*), odpowiedź brzmi: tylko dlatego, że ów bóg tak właśnie chce: nie wybrał wszystkich, ale tylko tych, których chce, i którzy – dlatego, że ich wybrał – słuchają jego proroka. Motyw pierwotnego boskiego wyboru łączy oczywiście tę interpretację z analogicznymi przekonaniem judaizmu i chrześcijaństwa, jest tu jednak istotna różnica: wprawdzie również w rozumieniu judaizmu i chrześcijaństwa zbawienie nie jest możliwe bez boskiego wyboru/łaski, a wybór ten nie jest konieczny – jest wolną i suwerenną decyzją boga, ale obok tego wyboru w pojęciu judaizmu i chrześcijaństwa (z wyjątkiem skrajnego predestynacjonizmu uznawanego jednak przez większość chrześcijańskich wyznań za herezję) realnie istnieje inny wybór: ludzka wolność, która jest w stanie udaremnić wybór boga, choć nie może się uchronić przed skutkami własnej nań niezgody (czyli przed utratą zbawienia). Islam jest tu bardziej konsekwentny, choć konsekwencja ta wynika z radykalizmu spontanicznego rozumienia wolności boga w religijnym doświadczeniu islamu, a nie z teoretycznego przemyślenia konsekwencji podstawowego założenia systemu – co objaśnię niżej, odwołując się do pojęcia religijnej emocji.

Trzeba zauważyć, że ten obraz boskiego działania pojawia się tu w religijności tak silnie skoncentrowanej na własnej społeczności wiernych, iż skutkiem jest rozumienie tego działania jako działania boga właśnie owej wybranej społeczności: on jest zawsze bardziej bogiem wiernych niż niewiernych. Nie ma miłosierdzia dla niewiernych, bo są oni poza kręgiem wybrania – ale trzeba zachować ostrożność i nie należy ich przedwcześnie potępiać, ponieważ to bóg sam wybiera i decyduje, a nie człowiek: może więc jednak ich wybrać? może jednak jego wybór się ujawni, kiedy zrozumieją, nawrócą się i pozostaną mu wierni?

Taki obraz boga nie jest oczywiście owocem systematycznego myślenia według reguł logiki, ale ukonkretnieniem pewnej ogarniającej i pochłaniającej ludzi emocji (w sil-

nym znaczeniu tego pojęcia: nie chodzi o emocjonalne przeżycie, ale o *e-motio* (od *emovere*), czyli egzystencjalne poruszenie). Emocję tę można nazwać „emocją religijną”, choć nazwa ta pozostaje w istocie tautologiczna: to religia jako taka jest „poruszeniem”, o którym mowa – a to znaczy, że owo poruszenie przyjmuje w społecznym, kulturowym i politycznym rozwinięciu postać „religii” jako zorganizowanego systemu.

Emocja taka prowadzi (nie tylko wewnątrz religijnego doświadczenia islamu) do wypowiedania słów i tworzenia pojęć, które w świetle logiki zostaną uznane za sprzeczne. Jednakże „zewnątrzny” osąd logiki nie ma znaczenia dla wnętrza owej emocji; dlatego wewnątrz niej – a więc na przykład tam, gdzie mowa o wszechmocy, o absolutnej wolności, i zarazem o wszechogarniającej miłości i miłosierdziu boga, jak w cytowanych tekstach Koranu – nie ma miejsca na krytykę od zewnątrz: tylko sam bóg mógłby być „na zewnątrz” własnego działania, własnej wolności i własnego miłosierdzia. W duchu cytowanych wyżej słów trzeba by dlatego dopowiedzieć: *allahu akbar* – i nasz słuch kulturowy podpowiada nam sens tej formuły w ustach jej wyznawców: jest, co jest, i nic innego nie może być – bowiem to „*bóg jest największy*”.

To pokazuje, jaka konsekwencja tkwi w samym sednie tradycji monoteistycznej. I nie ma większego znaczenia, czy konsekwencja ta zostaje wypowiedziana tak jasno, jak w świętych tekstach islamu, czy pozostaje niedopowiedziana lub jest obecna milcząco – jak to jest w znacznej części tradycji żydowskiej czy chrześcijańskiej. Istota rzeczy da się wypowiedzieć jednym zdaniem: człowiek (wraz z całym swoim światem) jest pod wszechogarniającą władzą/mocą boga i nie może być inaczej.

Uniwersa poszczególnych religii czy wyznań nie pozostają oczywiście jedynie przy takiej ogólnej zasadzie, ale konkretyzują ją na wiele sposobów – i w ten sposób konkretyzują zarazem i charakteryzują same siebie, wyznaczając swoje cechy specyficzne: czym innym jest dlatego dialogiczne uniwersum rabinistycznego judaizmu, a czym innym silnie zinstytucjonalizowane uniwersum katolicyzmu rzymskiego, w którym wszystko jest podporządkowane „dobru kościoła i wiary”, czym innym uniwersum wiernych na wzór proroka Muhammada i czym innym uniwersum wyznawców mocy słowa, podobnych do Marcina Lutera, ale źródło i wszechogarniająca perspektywa każdego z nich okazuje się w samym sednie ta sama.

Ma to ewidentne konsekwencje społeczne i polityczne: kto patrzy na świat – przede wszystkim na świat społeczny – z wnętrza takiej tradycji, nie jest w stanie uznać, że jakakolwiek część rzeczywistości społecznej – a to znaczy także: jakakolwiek osoba – może być opisywana (czy też opisywać sama siebie) w kategoriach innych, niż wyznaczone przez zarysowany tu uniwersalny kontekst, a w szczególności bez odniesienia do boga. Inaczej mówiąc, poszczególni ludzie czy całe społeczności mogą nie podzielać przekonania o podmiotowym pierwszeństwie boga i jego koniecznym uczestnictwie w każdym ludzkim dyskursie, nie oznacza to jednak, że ich próba opisywania siebie sa-

mych poza kategoriami przedstawionego tu religijnego uniwersalizmu może być skuteczna. Cokolwiek oni sądzą sami o sobie, przedstawiciel uniwersalnej monoteistycznej wizji świata ma „lepsze” kategorie – opisujące ich usytuowanie pełniej (oczywiście w jego przekonaniu), niż są w stanie to uczynić oni sami. Co więcej, musi on w swoim przekonaniu opisywać w tych samych własnych kategoriach także ich próbę „wyrwania się” (to znowu pojęcie ze środka uniwersalnego systemu religijnego) spod władzy tegoż systemu, nie tylko ma bowiem również do tego gotowe narzędzia, ale rezygnacja z ich użycia byłaby z jego perspektywy odstępstwem od nienaruszalnego założenia uznawanego przezeń systemu.

Ludzie nieuznający owego uniwersalnego systemu będą zatem dla jego przedstawicieli w najlepszym razie „zaproszonymi” albo „wezwanymi” do uczestnictwa w ich (a to znaczy: jedynym realnie istniejącym) religijnym uniwersum, którzy owego wezwania dotąd nie poznali /nie zrozumieli /nie przyjęli lub z jakichś względów je odrzucili, w gorszym razie natomiast zostaną zakwalifikowani jako niebezpieczni czy wręcz wrogowie, którym trzeba uświadomić, że nie dostrzegli oczywistej, źródłowej, bezwzględnej i uniwersalnej zasady rzeczywistości, w której egzystują, a jeśli zasady owej mimo to nie zgodzą się uznać, muszą zostać objęci wynikającymi z niej sankcjami: będą zatem formalnie wykluczonymi z „systemu”, ale wykluczenie to dokona się wyłącznie na zasadzie uznawanej i sformalizowanej przez ów system (odpowiednio herem judaizmu, ekskomunika w chrześcijaństwie, fatwa w islamie⁵), a w żadnym razie nie według reguł rozpoznanych, tworzonych czy uznawanych przez nich samych – a więc takich, które ów system „lokalizują” – pokazują jako jeden z możliwych, a nie jako jedyny uniwersalny. Inaczej mówiąc, system, który źródłowo i zarazem bezrefleksyjnie wie o swoim oparciu na zasadzie opisanej przez sformułowaną tu tezę, wytwarza tym samym uniwersalną przestrzeń polityczną, która nie podlega ani krytyce autodyskursywnej, ani auto-transcendencji. Nie dopuszcza także możliwości trafnego i adekwatnego odniesienia do swojego własnego wnętrza z jakiegokolwiek przestrzeni dyskursu poza owym wnętrzem. Przykładową konsekwencję takiego stanu rzeczy opiszę, odnosząc się do paradoksalnego usytuowania teologii na granicy między jej samopojmowaniem się jako nauki i równoczesną deklaracją dogmatycznego związania ze strukturą autorytetu, który właśnie nie podlega krytyce autodyskursywnej.

⁵ Do tej samej kategorii należą jednak również podobne mechanizmy wykluczenia w politycznych systemach niereligijnych: kary pozbawienia wolności i kara śmierci; jakkolwiek różnica polega na tym, że rozwój prawnokulturowy tych systemów doprowadził do uruchomienia świadomości tego, co owe wykluczenia **negatywnie** znaczą w ramach systemu. Szczególnie znaczenie w tej dziedzinie mają analizy Giorgio Agambena dotyczące systemowej roli obozu koncentracyjnego (jego nieusuwalności ze struktury systemów demokratycznych) i wewnątrzsystemowej banicji, której jest on ucieleśnieniem – por. Agamben 2008.

Teologia i prawoznawstwo: analogia interpretacji

Jedną z ewidentnych konsekwencji „ustawienia systemowego” wielkich religii monoteistycznych, o którym tu mówimy, jest specyficzna dla nich zasada blokowania dyskursu przekraczającego ich własne założenia. Ta zasada wyznacza specyfikę auto-refleksji systemu – jego „nauki”, a więc w przypadku omawianych tu systemów religijnych ich teologii. Żeby pokazać tę zasadę, skorzystam z interpretacji Leszka Nowaka, nawiązującej do jego teorii doskonałego czy też racjonalnego prawodawcy i konsekwencji wyciąganych z niej w ramach teorii prawa. W artykule z 2004 roku, poświęconym statusowi metodologicznemu teologii Nowak przeprowadza analogię między „dogmatycznym” postępowaniem prawników a dogmatyzacją teologii jako działania odnoszącego się do nadrzędnej racjonalności autora tekstu, nad którego interpretacją teolog pracuje. Oto obszerny cytat:

„Poza teologią jest, zdaje się, jedna tylko dziedzina myślenia, w której stosuje się samookreślenie «dogmatyka», i to nie bez pewnej – uzasadnionej – dumy. Jest to dogmatyka prawa, a więc prawoznawstwo rozmaitych dziedzin prawa: cywilnego, karnego, administracyjnego, konstytucyjnego – by ograniczyć się do podstawowych. Warto więc porównać teologię właśnie z nimi.

Podstawową procedurą prawniczą jest wykładnia tekstu prawnego, która jest akceptowana przez środowisko prawnicze, o ile przebiega zgodnie z tradycyjnie ukształtowanymi zasadami «logiki prawniczej». (...) Wiąże się z tym założenie o racjonalności prawodawcy. (...) W toku wykładni prawa wymogu racjonalności prawodawcy nie usuwa się nigdy: interpretacja zakładająca nieracjonalność podmiotu normującego jest z góry odrzucana. Prawnicy akceptują więc założenie o racjonalności ustawodawcy jako swój dogmat. (...) Nic dziwnego, iż interpretacja prawnicza nosi często miano dogmatycznej, a samo prawoznawstwo zwie się dogmatyką, (...)

Daleko idące podobieństwo interpretacji prawniczej z teologią wydaje się niewątpliwe. I prawoznawstwo, i teologia traktują traktująca założenie o racjonalności postaci (parlament, Bóg), którym przypisują autorstwo interpretowanego tekstu nie jako hipotezę, lecz jako dogmat. Teolog nigdy nie uzna, że są w tekście sakralnym nieusuwalne sprzeczności, miejsca z zasady semantycznie niejasne czy inferencyjnie zbyteczne. Przyjmuje on/ona wobec postaci, której przypisywane jest autorstwo tekstu sakralnego, postawę polegającą na traktowaniu z góry wszystkiego, co tekst zawiera jako «prawd nie do zakwestionowania». Jeśli zdania wyrażające te idee są np. sprzeczne, świadczy to tylko o tym, iż nasza interpretacja jest wadliwa i że trzeba raz jeszcze ponowić trud. Jeśli przy największych wysiłkach nie potrafimy zrozumieć jakiegoś fragmentu, świadczy to tylko o tym, iż zawiera on tajemnicę, która wyjdzie na jaw może w przyszłości, kiedy czekające nas wydarzenia ujawnią dopiero skryty sens tego fragmentu, a może nawet nie doczekamy się tego nigdy przed «spełnieniem się dziejów». Wszelkie dane, jakie zdają się świadczyć przeciw racjonalności autora tekstu sakralnego, świadczą w istocie przeciw interpretatorowi – tak z góry przyjmuje wykładnia teologiczna. (...) Zapewne wykładnia prawnicza nie idzie w owej postawie wobec prawodawcy

aż tak daleko, jak czyni to teologia wobec autora tekstu sakralnego. Prawnicy zobowiązani są do przyjmowania dogmatycznie racjonalności ustawodawcy tylko wtedy, kiedy interpretują tekst de lege lata, wolno im natomiast – dotyczy to głównie prawników naukowców – postulować zmiany w tekście prawnym, a więc wypowiadać się w trybie de lege ferenda (który z natury rzeczy zakłada krytykę obowiązującego tekstu prawnego z logicznego czy społecznego punktu widzenia). Trudno zaś wyobrazić sobie, by jakikolwiek teolog stwierdził, iż tekst Księgi Rodzaju jest np. wątpliwy moralnie i postulował, powiedzmy, usunięcie przypowieści o potopie za to, że głosi niemoralną pochwałę zemsty Wszechmocnego nad słabymi ludźmi. Prawnik dysponuje więc wyższą wolnością interpretacyjną niż teolog, to niewątpliwe. Niemniej jest to tylko różnica stopnia realizacji jednego i tego samego typu wykładni. (Nowak 2004, str. 126,129-132).

Nowak podsumowuje swoją analizę tak: „*Teologia wygląda od strony metodologicznej na dziedzinę bliską nauce. (...) W praktyce jej uprawiania jest ona dyscypliną rozpiętą między nauką a ideologią, niekiedy (i w wydaniu niektórych) skłaniającą się ku nauce, a niekiedy (w wydaniu innych) spychaną do roli ideologii.*” (tamże, str. 135) Trzeba jednak zauważyć, że linia podziału między oboma biegunami przebiega nie tyle między różnymi „wykonaniami” pracy teologicznej i w związku z tym grupami czy typami teologów, ale raczej wewnątrz samego „teologicznego” spojrzenia na badaną rzeczywistość. Element nazwany przez Nowaka „ideologicznym” – sądzę, że lepiej byłoby go nazywać „systemowym wykluczeniem autodyskursywności” – jest więc obecny w każdej aktywności teologicznej zasługującej na to miano, czyli takiej, która bezdyskusyjnie akceptuje totalność własnego systemu.⁶ Ma to konsekwencje, których instytucjonalna teologia akademicka nie reflektuje i tym bardziej nie akceptuje, zadowolając się stwierdzeniem własnej specyfiki wśród nauk. Otóż, mimo jej samopojmowania się jako procesu historycznego – otwartego i zdolnego do interpretowania każdej nowej rzeczywistości historycznej (kulturowej, społecznej, politycznej itd.), w swoim sednie odnosi się ona do decyzji totalnej i tym samym wyłączonej z wszelkiej procesowości historycznej. Odniesienie to jest dla niej konstytutywne (w sensie, o którym powiedziałem wyżej, przywołując pojęcie „tożsamościowego konceptu instytucjonalnego”). Oznacza to, że ona sama mogłaby się z owego odniesienia krytycznie wycofać jedynie za cenę destrukcji tego konceptu.

⁶ Dochodzi to do głosu w dzisiejszym usytuowaniu publicznym dyskursów religijnych zazwyczaj w postaci wskazania na specyficzną różnicę ustanawiającą pewien dyskurs jako religijny/teologiczny. Oto charakterystyczny wyraz akceptacji takiego ustanowienia: „*Teologia jest uprawiana z odniesieniem do autorytetu osobowego i instytucjonalnego. Oba rodzaje autorytetu mogą mieć charakter epistemiczny, związany z osobą, która wie lepiej, oraz deontyczny, przysługujący osobie, która ma określoną władzę (J.M. Bocheński 1993). Swoistość metodologiczną teologii, nie mającą swego odpowiednika w innych naukach, tworzy istnienie nadrzędnej względem teologa autorytatywnej instancji w postaci Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, który, jak stwierdzono, rezerwuje sobie ostateczne słowo na temat tego, co należy uznać za prawdę teologiczną i wyznacza teologowi co najwyżej rolę pomocniczą. (Bronk, Majdański 2006, str. 102)*

To oczywiście niemożliwe. Wprawdzie tzw. teologie liberalne, począwszy od dziewiętnastego stulecia dokonywały takiego wycofania, były jednakże z tego powodu natychmiast oskarżane o „teologiczną autodestrukcję” czy też redukcję teologii do historii religii – z punktu widzenia owego konceptu tożsamościowego oskarżenie to jest słuszne.

Oznacza to, że w stosunku do systemów religijnych (oraz ich instytucji doktrynalnych i społecznych) z perspektywy rozwiniętej kultury demokratycznej pozostaje w mocy następująca alternatywa: albo zostaną one uznane za swoiste „dopuszczalne enklawy”, inaczej opisywane z zewnątrz i inaczej opisujące się same od wewnątrz, akceptowane czy tolerowane, jak długo nie narzucają swojego opisu całej demokratycznej kulturze społecznej, albo – gdyby tego warunku nie akceptowały – zostaną z owej społecznej kultury usunięte (zapewne raczej siłą faktów – przez utratę adeptów – niż przemocą polityczną czy prawną). Być może zresztą nie jest to alternatywa aktualna, a raczej wskazówka przewidywanych faz rozwoju sytuacji: dziś jesteśmy w fazie opisywanej przez pierwszy człon tej alternatywy, jednakże logika kulturowego rozwoju społeczeństw demokratycznych prowadzi wyraźnie ku fazie drugiej.

Czy możliwe jest przełamanie zamknięcia uniwersalizmów religijnych?

Odpowiedź na to pytanie jest negatywna. Żeby to pokazać, muszę się najpierw uciec do stwierdzeń trywialnych – niestety bowiem to właśnie ich sens jest pierwszą ofiarą zamknięcia uniwersalnych systemów religijnych, choć przedstawiciele takich systemów, w szczególności wewnątrz uprawnionego dyskursu systemowego – takiego jak systematycznie uprawiana teologia, formalnie sens ten akceptują. Rzecz w tym, że akceptują go jako „sens zlokalizowany” w nadrzędnej strukturze, która **może** go w każdej chwili zakwestionować – i czyni to wszędzie tam, gdzie przedstawia się / jest przedstawiana jako poprzedzająca i warunkująca wszystko, co mogą znać i w czym mogą uczestniczyć ludzie (zgodnie ze sformułowaną wyżej tezą).

Oto więc ów trywialny wywód: Jednym z największych odkryć duchowej historii ludzkości jest, że nie musimy być więźniami siebie samych i własnego obrazu świata. Jesteśmy w stanie obserwować/pojmować całość poznawalnej rzeczywistości jako jeden obiekt i zarazem obserwować/pojmować siebie samych jako obserwatorów zdarzeń dotyczących owej całości. Jest tak oczywiście dlatego, że człowiek poznający jest zdolny zobaczyć/uruchomić pewną jeszcze wyższą „całość” – nadrzędną w stosunku do tej, którą nazywamy „wszechświatem”, kiedy traktujemy go jako przedmiot naszego zastanowienia i obserwacji.

Jednakże wraz z tym odkryciem pojawiają się związane z jego strukturą szansa i niebezpieczeństwo. Szansa jest oczywista: świat i jego obraz w umyśle poznającego są i pozostają otwarte – zarówno od strony świata, jak i od strony umysłu może pojawić się rzeczywista nowość. Niebezpieczeństwo wynika stąd, że można wprawdzie sugerować

znajomość zasady przekraczającej to, co już znane, albo też postulować istnienie takiej zasady, ale samą tę zasadę trzeba wtedy wprowadzić spoza rzeczy poznanych. Zasadą nadrzędną staje się wtedy pewna postulowana rzeczywistość transcendentna. Spektrum owych możliwości jest ogromne: od uznania za taką zasadę boga, przez akceptację dla „uniwersalnych praw przyrody”, po stwierdzenie, że otwartość świata jest koniecznym postulatem otwartego umysłu i odwrotnie. Istotne jest to, że każdy z tych postulatów raz przyjęty uzyskuje władzę nad tym, kto go przyjął. Władza ta znowu może być banalna i niegroźna – kiedy ogranicza się do samoorganizacji poznania – np. przez odwołanie do wspomnianych uniwersalnych praw przyrody, może jednak być i zazwyczaj okazuje się groźna, w szczególności wtedy, kiedy uruchamia światy z sankcją boską, która „udziela” sankcji ludzkiej zarówno legitymizacji, jak i konkretnych narzędzi.

Odpowiedź na pytanie o miejsce, z którego możliwe jest wyobrażenie sobie całości świata, jest więc pozytywna. Istnieje miejsce, z którego możliwa jest obserwacja całej rzeczywistości jako jednego obiektu naszego poznania – w postaci podejmowanej przez nas w każdym akcie poznania decyzji, której zazwyczaj nie obserwujemy, ale którą **możemy** obserwować (dokładnie tak samo, jak możemy obserwować „całość rzeczywistości”), raz jeszcze podejmując tę samą decyzję. To właśnie byłoby też miejsce przełamania zamknięcia systemów ideologicznie uniwersalnych. Jednakże uniwersalne systemy religijne (przynajmniej jeśli chodzi o wielkie monoteizmy) nie zgadzają się na ogląd z tego miejsca: ani zewnętrzny, ani tym bardziej wewnątrzsystemowy): mogą istnieć, o ile przyjmują, że pierwotne miejsce takiej decyzji nie należy do człowieka (ani do „człowieka społecznego”, ani tym bardziej do ludzkiego indywiduum) – a jedynie do boga, który ustanawia i „wypełnia sobą” całość rzeczywistości. Inaczej mówiąc, przyjmując, to udaremniają one każdą inną decyzję o zasadzie własnego świata i zarazem odmawiają obserwowania tejże zasady, jak i przywołującej ją decyzji, spoza niej samej.

Dla uniknięcia nieporozumień potrzebne jest wyjaśnienie charakteru decyzji, o której tu mowa. Zwyczajnie przez „decyzję” rozumiemy akt woli rozstrzygający pewną alternatywę, której osoba podejmująca tę decyzję jest aktualnie świadoma – to znaczy obserwuje ją jako alternatywę (mogę wybrać to lub tamto) i rozstrzyga. W przypadku decyzji, o której tu mowa, a więc podejmowanej w każdym akcie poznania i umożliwiającej zarówno widzenie poszczególnych przedmiotów poznania, jak i całościowe widzenie rzeczywistości, pierwotnie brak tego trzeciego elementu: chodzi wprawdzie o akt woli i o rozstrzygnięcie pewnej alternatywy, ale podejmujący taką decyzję nie są zazwyczaj tej alternatywy osobno świadomi (nie obserwują jej) – mogą ją wprawdzie zaobserwować, ale musi się to dokonać za cenę dodatkowego wysiłku: musieliby raz jeszcze podjąć taką samą decyzję i odnieść się świadomie do niej samej jako odrębnego przedmiotu swojego poznania. Wtedy dałoby się też zobaczyć, że jest to decyzja ustanawiająca (albo przynajmniej: współustanawiająca), a nie tylko rejestrująca, stan pozna-

wanej rzeczywistości. Jednakże samo dostrzeżenie charakteru takiej decyzji jeszcze nie wystarcza – decydujące jest dopiero realnie krytyczne odniesienie się do tego, co się w niej dzieje. Zatrzymanie się „uniwersów religijnych” na sobie samych jest możliwe dlatego, że nie dopuszczają one takiego realnie krytycznego odniesienia. Inaczej mówiąc: konsekwentnie i skutecznie żądają, by poza nimi nie było nic, co realnie odnosi się do nich, a żądanie to znalazło się w ich strukturze na takim miejscu, które w praktyce nie podlega już wewnątrzsystemowej obserwacji.

W ostatniej części tego artykułu stawiam pytanie o możliwość deszyfrowania zamknięć uniwersalnego systemu religijnego. Przypomnę tezę sformułowaną na tle analizy początkowych wierszy Księgi Rodzaju: Sednem tradycji monoteistycznej i jej wewnętrzzną zasadą uniwersalizującą jest milcząca, oczywistościowa akceptacja pierwotnej, koniecznej (a więc nieusuwalnej) podmiotowości boga, którego moc (słowo) poprzedza i warunkuje wszystko, co mogą znać i w czym mogą uczestniczyć ludzie. Z ową podmiotowością związana jest też cała możliwa dyskursywność istnienia. Dla uczestnika tej tradycji wszystkie rzeczy istnieją zatem w dyskursie zainicjowanym przez boga i bez boga niemożliwym.

Oczywiście musi on – przynajmniej w dzisiejszym stanie rzeczy – zdawać sobie sprawę z istnienia dyskursów poza tymi granicami i musi umieć się do nich odnosić. Ale odniesie się do nich systemowo-uniwersalnie, a nie dyskursywnie. Oznacza to, że każdy z nich natychmiast opisze w swoich własnych kategoriach – i przynajmniej w ten sposób wciągnie do swojego wnętrza. Nie uniemożliwi tym oczywiście krytycznej obserwacji własnego systemu z pozycji dyskursów świadomie sytuujących się poza tym systemem ani nie zdoła wyłączyć płynących z takich dyskursów komunikatów. Dlatego, jak długo nie trzeba się odnosić do krytyki spoza systemu, wszystko funkcjonuje bezproblemowo, w momencie, w którym trzeba się do niej odnieść, pozostaje już tylko jedno: stwierdzenie, że krytyka spoza systemu (czyli nieakceptująca jego podstawowego założenia) jest niedopuszczalna lub w najlepszym razie niepoprawna. Nie należy się dziwić, że z takim właśnie stwierdzeniem (rozumianym przez jego autorów jako dyskwalifikacja) spotykają się najczęściej ci, którzy opisują struktury religijne spoza nich samych.

Aby pokazać, co tu się dzieje, odwołam się – pokrótce i jedynie tytułem sygnалу – do tego, co o strukturze dyskursu (i o autodyskursywności) już dawno powiedział Hayden White (White, 2000, str. 176 nn). Dyskurs samokrytyczny jest w stanie przestrzegać zarówno sam siebie pośród innych, jak i swoją naturę – ironiczną i aporetyczną. Może wtedy być również świadom własnej nieodpowiedniości względem rzeczywistości. Ponieważ zawsze wymyka się objęciom logiki, stale pytając, czy jest ona adekwatnym sposobem uchwycenia istoty przedmiotu, do którego się odnosi, dyskurs zawsze zmierzka ku metadyskursywnej refleksywności. White wyróżnia, jak wiadomo, trzy pierwotne

etapy dyskursywne, prowadzące do finalnego czwartego (czyli od metafory, przez metonimię i synekdochę do ironii):

- a) Rozpoznanie podobieństw i różnicy między ja i nie-ja.
- b) Przejście od metaforycznego rozumienia „obcej” i „zagrożającej” rzeczywistości do metonimicznego rozproszenia jej elementów w postaci przylegających do siebie szeregów, co nie ma charakteru logicznego.
- c) Łączenie tych elementów poprzez przyporządkowywanie ich do różnych porządków, klas, rodzajów, gatunków itd., to znaczy do takiego ich uporządkowania, by można było ustalić status bądź ich istoty, bądź atrybutów tej istoty.
- d) To nie końcowy etap, można bowiem, zamiast zatrzymania się na tym poziomie integracji (filozofia, biologia, itp.), wrócić się raz jeszcze ku rozważaniom, w jakim stopniu owym procederom taksonomicznym nie udało się uwzględnić niektórych cech klasyfikowanych elementów, lub też, co byłoby jeszcze bardziej wyrafinowane, próbować określić, w jakim stopniu własny system taksonomiczny jest produktem potrzeby organizowania rzeczywistości w taki właśnie, a nie inny sposób, a w jakim stopniu jest rezultatem obiektywności pierwotnie rozpoznanych elementów (tamże, str. 256).

To ostatnie to ironiczna świadomość nieprzystawalności elementów dyskursu, która umożliwia realną krytykę własnego myślenia / wypowiedzi i formujących je przekonań. Autokrytyczne rozumienie dyskursu staje się możliwe wtedy, kiedy świadomość metaforyczna zostaje skonfrontowana ze świadomością ironiczną (tamże, str. 267).

Ta właśnie konfrontacja okazuje się niemożliwa wewnątrz totalizujących uniwersalizmów religijnych – przynajmniej w stosunku do tego ich założenia, które stanowi podstawę totalizacji. Autor Księgi Rodzaju (czy też każdego innego z monoteistycznych tekstów podstawowych, podobnie jak każdy inny mówca lub odbiorca tych tekstów uwewnętrzniający to samo założenie) jest w stanie mówić „poetycko” i „metaforycznie” w najsilniejszym sensie tych słów, ale nie jest zdolny do ironii wobec tego, co sam mówi. Więcej, kiedy spotka się z ironią i krytyką – pochodzącą od kogoś, kto nie podziela jego podstawowej decyzji, widzi w niej zagrożenie śmiertelne. Na zagrożenie to odpowiada więc również sankcją śmiertelną po ludzku (radikalna penalizacja, np. kara śmierci, banicja lub odosobnienie z jego skrajnością, jaką jest kara dożywotniego więzienia lub obóz koncentracyjny – por. wyżej przypis 3) i zarazem sankcją boską, czyli brakiem zbawienia jako wykluczeniem z porządku wieczystego spełnienia/usensowienia.

Pointa: Eliaz i jego bóg

Aby pokazać, co mam na myśli, mówiąc o śmiertelnym zagrożeniu, proponuję na koniec tego artykułu pewną klamrę – raz jeszcze sięgającą do biblijnych początków uniwersalistycznej tradycji wielkich monoteizmów. Oto fragment 1 Księgi Królewskiej – prorok Eliaz walczy o swojego boga:

„(...) Eliasz zbliżył się do całego ludu i rzekł: Dopókiż będziecie chwiać się na obie strony? Jeżeli Jahwe jest Bogiem, to Jemu służcie, a jeżeli Baal, to służcie jemu! Na to nie odpowiedzieli mu ani słowa. Wtedy Eliasz przemówił do ludu: Tylko ja sam ocalałem jako prorok Pański, proroków zaś Baala jest czterystu pięćdziesięciu. Wobec tego niech nam dadzą dwa młode cielce. Oni niech wybiorą sobie jednego cielca i porąbią go oraz niech go umieszczą na drwach, ale ognia niech nie podkładają! Ja zaś oprawię drugiego cielca oraz umieszczę na drwach i też ognia nie podłożę. Potem wy będziecie wzywać imienia waszego boga, a następnie ja będę wzywać imienia Pana, aby okazało się, że ten Bóg, który odpowie ogniem, jest Bogiem. Cały lud, odpowiadając na to, zawołał: Dobry pomysł!

Eliasz więc rzekł do proroków Baala: Wybierzcie sobie jednego młodego cielca i zacznijcie pierwszy, bo was jest więcej. Następnie wzywajcie imienia waszego boga, ale ognia nie podkładajcie! Wzięli więc cielca i oprawili go, a potem wzywali imienia Baala od rana aż do południa, wołając: O Baalu, odpowiedz nam! Ale nie było ani głosu, ani odpowiedzi. Zaczęli więc tańczyć przy ołtarzu, który przygotowali. Kiedy zaś nastąpiło południe, Eliasz szydził z nich, mówiąc: Wołajcie głośniej, bo to bóg! Więc może zamyślony albo jest zajęty, albo udaje się w drogę. Może on śpi, więc niech się obudzi! Potem wołali głośniej i kaleczyli się według swojego zwyczaju mieczami oraz oszczepami, aż się pokrwawili. Nawet kiedy już południe minęło, oni jeszcze prorokowali aż do czasu składania ofiary z pokarmów. Ale nie było ani głosu, ani odpowiedzi, ani też dowodu uwagi.

Wreszcie Eliasz przemówił do ludu: Zbliźcie się do mnie! A oni przybliżyli się do niego. Po czym naprawił rozwalony ołtarz Pański. Potem Eliasz wziął dwanaście kamieni według liczby pokoleń potomków Jakuba, któremu Pan powiedział: Imię twoje będzie Izrael. Następnie ułożył kamienie na kształt ołtarza ku czci Pana i wykopał dokoła ołtarza rów o pojemności dwóch sea ziarna. Potem ułożył drwa i porąbawszy młodego cielca, położył go na tych drwach 34. i rozkazał: Napełnijcie cztery dzbany wodą i wylejcie do rowu oraz na drwa! I tak zrobili. Potem polecił: Wykonajcie to drugi raz! Oni zaś to wykonali. I znów nakazał: Wykonajcie trzeci raz! Oni zaś wykonali to po raz trzeci, aż woda oblała ołtarz dokoła i napełniła też rów. Następnie w porze składania ofiary z pokarmów prorok Eliasz wystąpił i rzekł: O Panie, Boże Abrahama, Izaaka oraz Izraela! Niech dziś będzie wiadomo, że Ty jesteś Bogiem w Izraelu, a ja Twój sługa na Twój rozkaz to wszystko uczyniłem. Wysłuchaj mnie, o Panie! Wysłuchaj, aby ten lud zrozumiał, że Ty, o Panie, jesteś Bogiem i Ty nawróciłeś ich serce. A wówczas spadł ogień od Pana i strawił żertwę i drwa oraz kamienie i muł, jako też pochłoniął wodę z rowu. Cały lud to ujrzał i upadł na twarz, a potem rzekł: Naprawdę Jahwe jest Bogiem! Naprawdę Pan jest Bogiem!

Eliasz zaś im rozkazał: Chwytajcie proroków Baala! Niech nikt z nich nie ujdzie! Zaraz więc ich schwytali. Eliasz zaś sprowadził ich do potoku Kiszon i tam ich wytracił.” (1 Krl 18,21-40, BT)

Najpierw drobny przypis archeologiczno-geologiczny: Philipp Mandelker, badacz zasobów mineralnych Ziemi Izraela (historycznych i aktualnych) pisze tak:

„Ponieważ ‘olej skalny’ (ropa naftowa) wycieka w wielu miejscach krainy Manasses, być może źródło ‘wody’, którą Eliasz oblał swoją ofiarę (...), która była w rowie i została pochłonięta przez ‘ogień od Pana’ było w istocie źródłem nafty

– skoro ofiara ta dokonana się na Karmelu na granicy ziemi Aszera i ziemi Manassesesa. Także Persowie kojarzyli ‘neft’ z oczyszczeniem ofiar – por. [analogiczny wypadek opisany w] *2 Machab.*” (Mandelker 2006, str. 26).

Opowiadanie z 2 Księgi Machabejskiej jest rzeczywiście zaskakująco podobne:

Gdy (...) do ziemi perskiej byli uprowadzeni nasi ojcowie, ówczesni pobożni kapłani wzięli ogień z ołtarza i potajemnie skryli go w zagłębieniu wyschłej studni. Tam zabezpieczyli go tak, że miejsce nikomu nie było znane. Po upływie wielu lat, gdy spodobało się Bogu, Nehemiasz, który był przysłany przez króla perskiego, posłał po ogień potomków tych kapłanów, którzy go ukryli. Jak oni opowiedzieli nam, nie znaleźli ognia, ale tylko gęstą wodę. Rozkazał więc, aby nabrali jej i przynieśli. Gdy zaś było przygotowane wszystko do ofiar, Nehemiasz rozkazał kapłanom, aby polali tą wodą zarówno drzewo, jak i to, co było na nim położone, a kiedy to wykonali i po upływie pewnego czasu zaświeciło słońce, które przedtem było za chmurami, zapłonął ogień tak wielki, że dziwili się wszyscy. (...) Kapłani intonowali hymny. Gdy spłonęło to, co złożono w ofierze, kazał Nehemiasz pozostałą wodę wylać na wielkie kamienie. Gdy zaś to wykonano, wybuchnął płomień, który jednak pochłonięty został przez ogień z ołtarza. Kiedy ten wypadek stał się głośny i królowi Persów doniesiono, że na miejscu, gdzie ukryli ogień owi uprowadzeni w niewolę kapłani, ukazała się woda, którą Nehemiasz i jego ludzie poświęcili to, co było przeznaczone na ofiarę, król zbadał sprawę, a miejsce ogrodził i uczynił świętym. Król pobierał [stąd] wielkie dochody i rozdzielał je tym, dla których był łaskaw. Ludzie Nehemiasza nazwali tę wodę „neftar”, to znaczy oczyszczenie, u wielu jednak nazywa się ona „neftai”. (2 Mch 1,19-22.30-36)]

Na tym tle krótki komentarz do cytowanego wyżej opowiadania o zwycięstwie Eliasza nad kapłanami Baala. Powstało ono (w jego dzisiejszej redakcji) mniej więcej w tym samym czasie, co początek Księgi Rodzaju (czyli ok. roku 550 p.n.e.), choć odwołuje się do wydarzeń o 300 lat wcześniejszych. Wywodzi się zatem z tego samego ducha, z którego przemawia analizowany w punkcie wyjścia tego artykułu poemat o niebie i ziemi, umieszczając nas historycznie w samym centrum (dokonanej już) zwycięskiej walki proroków – tu: Eliasza – o monoteizm Izraela. Zwracam uwagę na trzy elementy:

- 1) Eliasza jest sam przeciw czterystu pięćdziesięciu (czyli mnóstwu) kapłanów Baala.
- 2) Wszystko odbywa się według ustalonego porządku kultycznego: kapłani Baala uprawiają swój kult „według swojego zwyczaju”, a Eliasza buduje ołtarz według zasad rytualnych Izraela i woła do swojego boga „w porze składania ofiary”.
- 3) Prorocy Baala (mimo że jest ich mnóstwo) są z perspektywy narratora z góry na przegranej pozycji – zostają potraktowani z zabójczą ironią i na końcu zabici. Tak właśnie musi być wewnątrz porządku, z którym tu mamy do czynienia – w przekonaniu jego wyznawców.

Sądzę, że można to potraktować jako ironiczną pointę tego artykułu. To oczywiście ironia inna niż ta, do której zdolny okazał się Eliasza, czy ta, do której zdolni są zamknięci w swoich uniwersalnych totalizmach obrońcy monoteizmu jako jednej i jedynej zasady *nieba i ziemi*.

Literatura

- Agamben G., *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, Warszawa 2008.
- Bronk A., Majdański S., *Teologia – próba metodologiczno-epistemologicznej charakterystyki* „Nauka” 2/2006, str. 81-110.
- Mandelker Ph., *The Search for Oil in the Land of Israel. A Biblical Treasure Hunt*, 2006.
- Nowak L., *Metodologiczne kryterium demarkacji i problem statusu teologii*, „Nauka” 3/2004, str. 121-136.
- Polak T., *Świadomościowa i instytucjonalna konstytucja chrześcijaństwa. Pytanie o struktury fantazmatyczne*, „Nauka” 3/2009, str. 37-55.
- White H., *Poetyka pisarstwa historycznego*, pod red. E. Domańskiej i M. Wilczyńskiego. Kraków 2000.

The claim of religious universalism

The purpose of this article is to disclose the sources and consequences (including those social and political) of the main attitude of great monotheist religions of the biblical tradition (Judaism, Christianity and Islam) – focusing on a line connecting the primary experience of early Hebrew religion, with the actual doctrinal structure and the political practice of institutional Christianity. The starting point is an interpretative analysis of Gen 1. The “song of creation” is here interpreted as an eminent example of the universalist thinking, founded in a specific totalizing religious-political decision. The author tries to show how the critical understanding of this text discloses the internal ideological structure of the mentioned religions in their theory and practice.

Key words: systems, monotheism, universalist, ideological structure of religions, Genesis, theology

