



5/2006 (9)

## Karol Tarnowski

Związek wiary i przemocy, przemocy i wiary jest jednym z najbardziej niepokojących fenomenów ludzkiego życia, a przede wszystkim historii – w tym oczywiście historii najnowszej. Przemoc dokonuje się często „w imię” jakiejś wiary. Nie zawsze musi to oznaczać quasi-mechaniczne posłuszeństwo jakiejś religii, które owocuje na przykład terroryzmem. Może być działaniem całkowicie świadomym, płynącym „z przekonania”, często jednak przekonania religijnego. To ten fakt stanowi w ogromnej mierze argument przeciwko jakiegokolwiek wierze religijnej, jest jedną z przyczyn współczesnego ateizmu, a także ethosu trzeźwego sceptycyzmu, który wydaje się być ostatnim słowem uczciwie krytycznego człowieczeństwa. W najlepszym przypadku wyraża się on próbami budowania – jak u Jaspersa – „wiary filozoficznej” w krytycznej, choć także „miłosnej” walce z wiarą religijną.

Lecz „wierząca przemoc” potrafi także czynić spustoszenia w życiu prywatnym, w którym wiara, rozumiana jako doktryna, albo czyjeś mocne przekonania, wciskane są komuś na siłę. Znamy wszyscy „zełotów”, którzy gotowi są nawracać ludzi poprzez tzw. „dyskretną” psychologiczną przemoc – przykładem takiej presji była przed drugą wojną działalność, skądinąd pod każdym względem niezwykłego, małżeństwa Jacques'a i Raissy Maritainów. Naturalnym przedłużeniem takich postaw są ideologie, w których przemoc uzyskuje szczególną legitymizację i które służą manipulowaniu społeczeństwem. Tak dzieje się często tam, gdzie grupy społeczne i partie polityczne powołują się na wartości religijne. Wszystkie te fakty znamy aż nazbyt dobrze, ale nie przestają one przez to być mniej niepokojące. Ponadto fenomen islamskiego terroryzmu stanowi mimo wszystko nową jakość,

która nie może nie zastanawiać ludzi myślących, a także tych, dla których „to, co religijne” stanowi punkt odniesienia.

Rozważania nasze zaczniemy od zwięzłej fenomenologii przemocy, po której spróbujemy rozważyć ambiwalencję związku wiary i prawdy; wreszcie rozważymy możliwe – z perspektywy samej wiary – teoretyczne drogi wyjścia z pokus przemocy. Naturalnie nie mamy żadnych złudzeń co do praktycznych konsekwencji naszych rozważań. Zawsze jednak możemy się zastanowić dlaczego poniekąd musi tak być.

### Czym jest przemoc?

Barbara Skarga w swojej ostatniej książce *Kwintet metafizyczny*<sup>1</sup> rozciąga sens fenomenu przemocy z działań międzyludzkich na działania także w stosunku do opanowywanej przez człowieka przyrody. Zastanówmy się, w jakiej mierze rozciągnięcie to jest uprawnione.

Trzeba odróżnić – co wydaje się oczywiste – przemoc od mocy. Moc jest podstawową ontologiczną możliwością, jest przejawem istnienia jako życia, które ma w sobie samym zasadę działania, ruchu i rozwoju. Moc nie jest tylko potencjalnością, „możnością bierną” w sensie Arystotelesa, ale jest obecna w samym sercu „aktu”, czyli mocy faktycznie realizowanej, jest „możnością czynną”. W realizacji mocy ludzkie jestestwo się przejawia, afirmuje, wychodzi z nijakości i wkracza w intersubiektywną przestrzeń, zajmuje stanowisko. Dlatego Romano Guardini w swoim znakomitym studium *Die Macht*<sup>2</sup> podkreśla, że dla bytu ludzkiego użycie mocy wiąże się nierozdzielnie z odpowiedzialnością: aktualizacja mocy nie jest w ludzkim świecie „procesem naturalnym”, witalnym, jak chciałby to widzieć Nietzsche. Oznacza to jednak, że moc sama w sobie jest zjawiskiem dwuznacznym w tym sensie, że może być użyta źle lub dobrze – nie tylko skutecznie lub nieskutecznie, ale „moralnie” lub „niemoralnie”. Wiedział to już Arystoteles mówiąc, że moż-

---

<sup>1</sup> Kraków 2005.

<sup>2</sup> Würzburg 1951, tłum francuskie: *La puissance*, 1954.

ność, także istoty rozumnej, jest możliwością przeciwieństw. Lecz – jak przypomina Guardini – moc jest u podstaw ludzkiej kultury, stanowiąc *proprium* człowieka „stworzonego na obraz Boga”, który ma sobie czynić ziemię poddaną. Oznacza to oczywiście, że moc nie dotyczy bynajmniej tylko działań fizycznych, ale w o wiele większym stopniu działań duchowych i kulturotwórczych. Moc ducha – oto, co najbardziej zdumiewające i zarazem zagadkowe, wydaje się bowiem korzystać z instrumentów witalnych, poszerzonych o psychologiczne, stanowiąc zarazem nową jakość, której absolutnie nie da się do witalnych sprowadzić.

Lecz kultura w dziejach Zachodu i w świecie zdominowanym coraz bardziej przez technikę staje się funkcją woli panowania: ludzi nad przyrodą i ludzi nad ludźmi. „Wola mocy” – oto, co Nietzsche rozumiał ze współczesnej sobie epoki i co skądinąd promował. W ten sposób sama moc staje się celem działań, a nie tylko to, co przy jej pomocy można wytworzyć. Równocześnie cel ten – jak heideggerowskie bycie – skrywa się za celami utylitarnymi, szukając w nich swojego alibi. Guardini, podkreślając niebezpieczeństwa wynikające z tego stanu rzeczy, bynajmniej naszych czasów nie potępia, widząc w nich wyzwanie dla naszego myślenia, dla świadomego budowania struktur społecznych na miarę godności człowieka, a przede wszystkim dla rozwoju naszej mocy duchowej, która pozwoliłaby na sprostanie wymogowi odpowiedzialności za świat będący coraz bardziej – *nolens volens* – ludzkim światem.

Jaka jest relacja między tak rozumianą mocą, a przemocą? Najpierw jest oczywiste, że opanowywanie przyrody – by powrócić do myśli Barbary Skargi – oznacza coraz bardziej ciąg dokonywanych na niej „gwałtów”, które są po części równoznaczne z tworzeniem cywilizacji. Jednakże wymowa tego procesu jest niejednoznaczna. W mierze, w jakiej prowadzi w dzisiejszych czasach do wyjąławiania ziemi, powoduje zagrożenia dla człowieka i przyspiesza gwałtowne reakcje przyrody, która „odciska się gwałtem za gwałt”. W tym zastosowaniu słowo „przemoc” opisuje z jednej strony sytuację fizycznego działania napotykanego na opór materii, zarówno biernej, jak czynnej, z drugiej – wskazuje na negatywne skutki zapomnienia o podstawowej sytuacji człowieka w świecie, który jest dla niego domem i dlatego nie powinien on go bezgranicznie eksploato-

wać; dotyczy to także – i zwłaszcza – najbliższego człowiekowi świata zwierzęcego. W ten bowiem sposób gwałt na przyrodzie zwraca się przeciwko samemu człowiekowi; ponieważ zaś są to procesy globalne, oznaczają one pośrednio przemoc jednych ludzi w stosunku do drugich (także czasem siebie samego).

Proponuję jednak zacieśnić słowo „przemoc” do sytuacji międzyludzkich – sytuacji, w których korelatem przemocy jest poczucie krzywdy. Nie wystarczy powiedzieć, że synonimem tej krzywdy jest fizyczny ból z oczywistego powodu, że po pierwsze ból może być – jak w wypadku operacji chirurgicznych – zbawienny, po drugie, że ból może być zadawany także zwierzętom. Nie wiemy, w jakiej mierze zwierzęta mogą odczuwać krzywdę, ale wiemy, że może ją odczuwać człowiek: krzywda ma wymiar przede wszystkim moralny i odczuwalna jest w sferze psychicznej i duchowej, w sferze wrażliwości. Wrażliwość oznacza zarówno otwartość na świat, na odmienność bytów – innych ludzi i na sferę pozytywnych wartości – jak możliwość cierpienia, „ranliwość”. Jest ona znamieniem uczestnictwa, w którym jestem wystawiony na..., to znaczy mogę i muszę wejść w kontakt; coś „doznawać”, ale także coś „zadawać” – w granicznym przypadku także właśnie zadawać gwałt. Wejść w kontakt oznacza doświadczać własnej, ograniczonej skórą określoności, która zakreśla obszar podstawowego życiowego „mogę”, podstawowej wolności działania i poprzez nie „dotykania” innego, przez którego sam staję się dotknięty. Sytuacja wystawienia na... to sytuacja ryzyka i próby – próby dla owego „mogę”, które może się roztrzaskać na tej inności, może także swojego „mogę” nadużyć. Jeżeli jednak jesteśmy wrażliwi, to dlatego, że – czy chcemy, czy nie chcemy – żyjemy w horyzoncie „świata”, to znaczy w sferze, w której możliwa jest dobroczynna lub złowroga bliskość z tym, co inne. Bliskość wydaje się zakładać egzystencjalną przestrzenność (która nie ma wobec tego charakteru wyłącznie rzeczowego); wyznacza ona raczej sam obszar ryzyka, w którym bliskość z innością może wcale nie zwiastować i przynosić bezpiecznego ciepła, lecz właśnie jego unicestwienie.

Przemoc jest odczuwana jako naruszenie – przeze mnie, przez nas, przez nich – twojego lub mojego bytu, w stopniu, w jakim ten byt jest miejscem pewnego Ja, które jest „troską”. Podstawowa troska Ja dotyczy integralności przeżywającego

podmiotu w jego autonomii. Autonomiczność podmiotu nie oznacza tu jeszcze żadnej, skierowanej ku innym, idolatrii Ja, egoizmu, lecz całkiem podstawowe pole identyfikacji, które da się także określić jako pole „mojności”, a zarazem podstawa poczucia godności. „Mojność” wyznacza może najpierw obszar domowej i rodzinnej współobecności, następnie jednak to, co przyswojone, uwewnętrznione, immanentne i w pewnym znaczeniu „nietykalne”, gdyż w obrębie przestrzeni Ja. W przestrzeni tej znajduje się nie tylko moja cielesność, psychiczne przeżycia, cała moja własna „fundamentalna optyka” – całościowa organizacja sensu, poprzez którą odnoszę się do rzeczywistości – ale także bliscy mi ludzie, wreszcie – oswojone rzeczy. Organizacja ta w stopniu, w jakim obejmuje całość indywidualnego człowieczeństwa, przeniknięta jest fundamentalną aksjologią troski, której zasadniczymi biegunami są z jednej strony pragnienie szczęśliwości, z drugiej – chęć uniknięcia krzywdy. Znowu: bieguny te nie mają pierwotnie piętna egocentryzmu, lecz zbudowane są na fundamentalnej bytowej aksjologii człowieka, która wcale nie wyklucza przeniesienia jej na plan, na którym mogą być one skierowane w całości na dobro drugiego.

Ludzkiemu „mogę”, towarzyszy jak cień „nie mogę”. Rozumiem pod tym nie tylko granice możliwości, ale podstawową kruchość, podatność na krzywdę. Przemoc ma swój warunek możliwości w owym „mogę działać” i „mogę doznawać”. Źródła samej przemocy, czyli aktualizacji możliwości naruszenia bytu innego tkwią jednak nie tylko w równie jako „możność” neutralnej strukturze „aktu”, ale w szczególnej pokusie tkwiącej w owym „mogę”, jako w podstawowej mocy: pokusie rozciągnięcia jej tak daleko, jak się da i zapanowaniu dzięki niej nad innością, pozbawienia jej autonomii. Ta tak przez nas dokładnie i boleśnie znana, a przecież osobliwa skłonność, która bije gdzieś z mrocznej głębi skoncentrowanej afirmacji swojej mocy, chce ją czasem afirmować poprzez niszczenie inności. W tym celu gotowa jest sięgnąć nie tylko po cielesność i życie drugiego, ale także po jego duszę, jego psychiczne odczucia i myślenie. Przemoc nie chce się cofnąć przed innym, przed drugim, który z wnętrza swojej własnej autonomii, ze swoich własnych ośrodków mocy i wolności wychodzi jej na przeciw. Nie uznaje ona granic Ja, które są z definicji otwarte na to, co może

Ja wzbogacić – pod warunkiem jednak wejścia w relację, w której zachowana jest autentyczność stosunków międzyludzkich; wolność i rozmowa. Chce ona przede wszystkim z niewolić drugiego w tym, co w nim najgłębsze i najistotniejsze. Na tym właśnie polega groza totalitaryzmu; nie wystarcza mu władanie ciałem drugiego i jego życiem; chce osiąść także duszę, pozbawiając ją tego, co decyduje o jej autonomii, jej „z siebie samej”. Jest tak dlatego, ponieważ przemoc chce zła mać wszelki opór, który pomimo cierpień cielesnych ma swój ośrodek w głębi duszy, zaświadczać o nieredukowalnej inności drugiego.

Sens mocy polega na skuteczności; aksjologią mocy jest realizacja jako taka, „przejście z możliwości do aktu”. Moc wypływa z ośrodka życia w stopniu, w jakim wyraża się on w woli, skierowanej ku różnym celom. W tym sensie moc jest czysto instrumentalna, ma ona służyć realizacji szeroko rozumianych wartości. Może być jednak tak, że moc staje się celem samym w sobie, upojeniem sobą samą; na tym polega, jak była mowa, sens nietzscheańskiej „woli mocy”. Michel Henry<sup>3</sup> uważa – w nawiązaniu do „pojęcia lęku” Kierkegaarda – że u jej podstaw jest w istocie twoga przed własną skończonością, przed przejawiającą się w nieokreślonym horyzoncie możliwych wyborów otchłaniającą własnej wolności. Przejście do działania, do realizacji za wszelką cenę byłoby rodzajem „ucieczki od wolności” – wolności rozumnej, zdolnej do trzymania siebie samej na wodzy. Tak jest z pewnością w wielu wypadkach: agresja pokrywa wewnętrzne lęki, niemożność poradzenia sobie ze światem, przede wszystkim z drugimi, którzy niejednokrotnie sami byli pierwotnie agresorami – pasmo wzajemnych agresji znaczy ludzkie dzieje w aspekcie zarówno indywidualnym, jak powszechnym. Wydaje się jednak, że teza Henry-Kierkegaarda dotyczy głównie przemocy seksualnej – przejścia w „grzech ciała”, poprzedzonego żądzą, która pragnie za wszelką cenę osiąść obiekt żądzy, „przejść do aktu”.

Lecz pokusa przemocy tkwi w potencjale samej skończonej mocy, która pragnie nieograniczonego panowania. To właśnie ono jest adekwatną odpowiedzią na potencjał mocy i dlatego

---

<sup>3</sup> W dziele *Incarnation*, Paris 2000.

drogą przemocy nie musi być bynajmniej jedynie gwałt fizyczny czy wojna. Może być także uwiedzenie, nakłonienie do wspólnoty w rozszerzaniu *dominium* przemocy. Uwodzenie jest pierwotnie najbardziej skuteczną i najmniej kosztowną, choć zarazem najmniej bezpośrednią formą przemocy, przemocy poprzez duchowe zniewalanie. Dwudziesty wiek rozwinął do perfekcji specjalną strukturę zniewalania, jaką jest ideologia. Polega ona, jak wiadomo, na całościowej, radykalnie uproszczonej i nasyconej emocjami wizji rzeczywistości, która steruje zarazem uwagą i emocjami przeciwko wizjom innym, a jeszcze głębiej przeciwko aksjologii, której wyznacznikiem nie jest moc, lecz p r a w d a. Z reguły jednak przemoc poprzez uwiedzenie kończy się przemocą fizyczną. Jest tak dlatego, że uwiedzenie, to znaczy zapanowanie nad wnętrzem drugiego, nigdy nie jest do końca skuteczne: drugi dzięki swojej wewnętrzności wymyka mi się definitywnie, a wraz z tym w sposób istotny wymyka się ludzka wolność, przed którą zawsze stoi możliwość odwołania się nie do przemocy, a do prawdy. Dlatego obok uwodzenia, drugą bronią pośredniej przemocy jest strach. W swej najbardziej wyrafinowanej formie odwołuje się przemoc do strachu metafizycznego: do Boga przemocy.

W ten sposób przybliżyliśmy się od strony fenomenu metafizycznego strachu do związku między przemocą a wiarą – związku, który jest zarazem groźny i osobliwy. Musimy mu się teraz uważnie przyjrzeć, tym razem od strony fenomenu samej wiary.

### Dwuznaczność wiary

Wiara jest fenomenem źródłowym. Jego poziom jest z a r a z e m poziomem „transcendentalnym” – podobnie do takich fenomenów, jak obecność, świadomość czy życie (w rozumieniu afektywnego samo-objawiania się)<sup>4</sup> – i poziomem określonych wyborów wolności. Podmiot, którego jawienie się sobie jest warunkiem możliwości rozumienia świata – podmiot transcenden-

---

<sup>4</sup> Rozumiem tutaj życie tak, jak ujmuje je Michel Henry, szczególnie w *Incarnation*, Paris 2000.

talny – jest dla siebie „żywą obecnością”. Ale żywa obecność nie jest tylko nieustannym otrzymywaniem istnienia i życia i ich spełnianiem. Nie jest neutralna – jest równocześnie „źródłową afirmacją”, afektywnym przywieraniem do życia. Ten właśnie ruch afirmacji jest ściśle powiązany z czymś takim jak „wiara fundamentalna”<sup>5</sup>. Tylko dzięki tej wierze – wierze, która afirmuje jakoś to, co zastaje jako punkt wyjścia możliwości i jako „dar”, który może być przez podmiot podjęty i spełniany, możliwe jest życie podmiotu i wszystkiego, co podmiot tworzy – włącznie z tym, co negatywne czy wręcz złe: afirmacja i wiara jest afirmacją i wiarą źródłową.

Wiara jest zatem najpierw zasadniczą odpowiedzią na odnajdywanie się w życiu. Jest pierwotnym zawierzeniem się życiu, fundamentalnym zaufaniem – „pra-zaufaniem”. Życie jest nieustannie otrzymywane, w jego sercu tkwi źródłowa pasywność, czasami rozpoznająca siebie w „bezpośrednim doświadczeniu” jako odwrotność niezasażonej oferty. Lecz pasywność ta objawia się sobie w „akcie”, w odczuwanej i zawsze już spełnianej elementarnej wolności jako możliwości działania; to tę właśnie możliwość podmiot aktowo afirmuje i do niej przywiera. Afirmacja ta jest źródłowa, poniżej progu świadomości, jest nie tylko tym, co trzeba by nazwać za Levinasem „miejscem świadomości” (w przeciwieństwie do „świadomości miejsca”), ale także jawnym dla siebie i akceptującym odnajdywaniem się w tym, co jest życiem, istnieniem. To odnajdywanie się jest nie tylko afirmacją, ale także „powierzeniem się”, jakby oddaniem siebie życiu jako możliwości. Gest zaufania i powierzenia się nie ma tu jeszcze nic wspólnego z oceną, ponieważ poprzedza wszelki sąd, który w skrajnych przypadkach może tę źródłową afirmację zakwestionować. Ta, poprzedzająca wszelki sąd, afirmacja poprzez zaufanie zarysowuje horyzont dalszych aktów zaufania, które rozpoznaje stopniowo właściwy adresat tych aktów w postaci świata wolnych podmiotów. Co prawda Husserl twierdził, że zaufanie opiera się ostatecznie na „ziemi, która się nie porusza”, jednak materia intencjonalna zaufania wypełnia się w sposób właściwy poprzez relacje dialogiczne. Oznacza to, że jest w nim

---

<sup>5</sup> Por. na ten temat: K. Tarnowski, *Usłyszeć Niewidzialne. Zarys filozofii wiary*, Kraków 2005.



zawarta pewna nadwyżka oczekiwań, swoista „pusta intencja”, która wyczekuje coraz bardziej adekwatnych wypełnień. Wypełnienia te są od początku skierowane do innych, do świata osób.

Tak rozumiana wiara zarysowuje także od razu pewien modus myślenia, który wierze towarzyszy. Wydaje się on mieć parę cech dystynktywnych. Po pierwsze, podmiot jawi się tu sobie jako odniesiony do..., jako w pewnym sensie „poza sobą”, ale bynajmniej nie w przedmiotach intencjonalnych, tworcach myśli, lecz w pewnej rzeczywistości, w tym, co rzeczywiste. Po drugie, to, co rzeczywiste ma we wierze charakter aksjologiczny – pewnego dobra, które jako takie wstępnie zasługuje na zaufanie. Po trzecie, wiara ta odsłania stopniowo podmiot jako troskę nie tyle o samo życie, ile o jakość tego życia – o to, by ono było naprawdę dobre. To wiąże się, z kolei, z wyznaczeniem życia pewnej orientacji i z pewną całościową jego wizją – tym, co nazywa się zazwyczaj „sensem życia”, a co musi uporać się z tymi *dementi* w stosunku do zaufania, jakimi są przejawy wciskającego się wszędzie zła i nieszczęścia. Lecz ten sens życia jest – po czwarte – nie tylko warunkiem dojrzałej wiary, ale sam jest dany tylko na sposób wiary, to znaczy z nadwyżką także w stosunku do jakiegokolwiek wyczerpującego poznania. W „sensem życia” – zarówno w jego stającej się dynamicznie materii wydarzeń, jak we właściwych obiektach zaufania, jakimi są inni obdarzeni wolnością ludzie – nie ma niczego poznawczo pewnego. To między innymi powoduje, że do wiary przytwierdzone jest nieuchronnie ryzyko; wiara jest jako taka „życiem z ryzyka”.

Pra-zaufanie odnajduje się wprędce jako sposób bycia konkretnego i indywidualnego Ja, wezwanego wraz z imieniem i elementarnym ciepłem ze strony bliskich. To relatywnie odgraniczone w sobie Ja, ta, mówiąc językiem Levinasa, hipostaza, zostaje przeżyciowo umocniona w swoim istnieniu i pobudzona w swoich możliwościach przede wszystkim dzięki płynącej od drugich akceptacji. Właśnie poprzez akceptację podmiot wkracza prawidłowo w ludzki świat jako w świat wzajemności: otrzymując akceptację, podmiot może nią z kolei obdarzać drugich. Umożliwia to ten specyficzny rys owej nadwyżki oczekiwań, który możemy określić jako „kredyt”. Kredyt ten zarysowuje się już wprawdzie w samej czasowej strukturze życia, któremu towarzyszy

pewna wychylająca się ku przyszłości pra-nadzieja, adresująca się najpierw do samego życia, ponieważ życie „idzie naprzód”, otwiera się na nadchodzące. Lecz kredyt, a więc zaufanie do drugich, wytryskuje dopiero w podmiocie, który zdolny jest nie tylko do źródłowej afirmacji życia, ale także do akceptacji siebie jako pewnego Ja. To jest jednak możliwe jedynie jako – mówiąc językiem Tillicha – „akceptacja bycia zaakceptowanym”. Bycie zaakceptowanym bowiem – to poczucie zostania samemu obdarzonym kredytem zaufania. Dlatego nie tylko przedłużeniem nadziei, ale także ostatecznie jej warunkiem jest akceptujące uczestnictwo w ludzkim świecie, którego się uczymy od drugich.

Akt życia jest od razu aktem możliwości; życie jest w sposób istotny możliwościami i możliwościami. Ufać życiu, to ufać jego możliwościom, ufać drugim to wierzyć nie tylko w to, że „chcą dobrze”, ale że „mają z czego...”. Zostać zaakceptowanym to zostać otwartym realnie w swoich możliwościach, do których jednak trzeba dorastać poprzez inicjację. Dzięki temu podmiot dojrzewa do swojej prawdziwej ludzkiej podmiotowości, zdolnej do odpowiedzi na wezwania drugich, a więc i do odpowiedzialności. Oznacza to nie tylko, że podmiot rodzi się w swoim człowieczeństwie, zdolnym do prawidłowego myślenia i działania, dzięki współbyciu z innymi, ale że decyduje o tym jakoś tego współbycia. Tylko w łonie tej jakości może zrodzić się realna więź; jej imionami są zaufanie, a także wierność. Im bardziej podmiot wzrasta w swojej podmiotowości, to znaczy w budowaniu swojego podmiotowego „wnętrza”, życia świadomie przeżywanego i odpowiedzialnego, tym bardziej artykułuje się sfera jego wiary, która staje się teraz konkretna. Podmioty, którym ufa, informacje, które przyjmuje za prawdziwe, wreszcie wizje rzeczywistości są takie, a nie inne, często zastawane, ale mogące stawać się owocem wyboru – nawet jeśli ten wybór jest potwierdzeniem różnych faktyczności, w których podmiot tkwił od początku. W wyborach tych podmiot chce „usprawiedliwić” przed sobą samym, ale także przed innymi, swoje pra-zaufanie, ponieważ zderza się ono nieustannie z różnymi, wywołującymi niepokój, *dementi*, negacjami. Ja potrzebuje pewnego rodzaju przedłużonego spokoju, który powoduje, że nie żyje on rozchwiany, lecz może budować twórczo swoją „sobość”. Bez zaufania bowiem – lecz zaufania coraz bardziej krytycznego,

czyli świadomego, wolnego i wybiórczego – coś fundamentalnie ludzkiego zostaje zaprzepaszczone. Niezbędność wiary rozumianej jako uczestnictwo w ludzkim świecie polega na tym, że stanowi ona zasadnicze spoiwo międzyludzkie. Stanowi też wskaźnik pewnej podstawowej bezradności indywidualnego człowieka, która powoduje, że poruszając się w międzyludzkiej przestrzeni, jest on z d a n y na drugich i ich twory – jest w tym sensie, pomimo swojej względnej autonomii i związanej z tym godności, równocześnie głęboko zależny.

Lecz świat, który mógł wydawać się pierwotnie „zaczarowany”, staje się stopniowo „odczarowany” i może nieść w sobie złowrogie podejrzenie o źródłową „pra-zdradę”, która wyrasta wraz z zawiedzionymi – także co do siebie samego – oczekiwaniami<sup>6</sup>. Dlatego właśnie ludzki podmiot zapytuje o „sens życia”, o źródło zła i buduje rozmaite projekty radykalnego zaradzenia złu – „światopoglądy”, metafizyki, religie. Stanowią one z reguły jakieś ogniwo w kulturowej tradycji, uczestniczą w tych wielkich wydarzeniach, jakimi są fenomeny religii i kultur z ich wyobrażeniami, symbolami i pojęciami. Twory te charakteryzuje mniejsza lub większa spójność – są one „logiczne”, ponieważ ludzki podmiot jest rozumny, zdolny do budowania swoistych systemów, próbujących scalić wielorakość rzeczywistości. Lecz twory te są obarczone „wskaźnikiem skończoności”. Skończoność ta przejawia się co najmniej dwojako. Po pierwsze, religie i kultury są same zakotwiczone w odwiecznych lokalnych tradycjach i wypracowują określone wyobrażenia i pojęcia – są w szerokim sensie „sytuacyjne” i dziejowe. Po drugie, przypominają podmiotowi o jego ograniczonych możliwościach, gdyż stanowią z reguły nadwyżkę w stosunku do możliwych poznawczych syntez i dlatego mogą być jedynie korelatem wiary – wiary jako odniesionej do określonych treści, jako pewnych *fides quae creditur*, które jako określone i konkretne mogą nadać życiu kierunek i wprowadzić w nie światło.

Otóż zasadniczą składową tych tworów intencjonalnych jako odpowiadających na pytanie o sens życia jest ich aksjologiczny wydźwięk, a w związku z tym ich emocjonalna

---

<sup>6</sup> Teza H. Richarda Niebuhra w *Faith on earth*, Yale 1989 oraz Józefa Tischnera w *Filozofii dramatu*, Kraków 1998.

recepja. Ta emocjonalna składowa ma swoje źródło bodaj w trzech czynnikach. Po pierwsze, dotyczą one zasadniczej orientacji w życiu, które dąży do usprawiedliwienia i ocalenia. Po drugie, są one przyjmowane jako prawda, jako pewne „tak, a nie inaczej”, które zarazem nie jest – jak była mowa – adekwatne w stosunku do poznawczych możliwości człowieka. Paradoxem rozumności człowieka, na który zwrócił uwagę m.in. Kant, jest to, że przekracza ona sferę we właściwym sensie poznawczą, uwikłaną w rozmaitego rodzaju warunki i kieruje się w stronę tego, co bezwarunkowe, absolutne i całościowe. Po trzecie wreszcie, twory te – a religie z reguły, które odkrywają w człowieku jego odwieczne źródło, mają początek w silnych osobowościach, mistrzach, przywódcach, którzy wiążą emocjonalnie nieporównanie silniej niż twory anonimowe, czysto zwyczajowe lub czysto teoretyczne. Lecz paradoks wiary idzie głębiej. Jej istota polega bowiem na odniesieniu do dobra wiary na miarę ludzkiego pragnienia, zdolnego do myślenia całości rzeczywistości – dobra, które jako takie nie da się wyczerpać przez żadne *credo*. Lecz dobro to jest od razu treściowo zinterpretowane i przełożone na pewne apodyktyczne prawdy, wyrażone w zdaniach i tworzące system. Odniesienie do dobra jako ostatecznego dobra-dla-mnie spokrewnia z tym dobrem przede wszystkim afektywnie, ale równocześnie oczekuje ono takiej jego konkretyzacji, która jako intelektualnie przyswajalna treść wieściłaby prawdziwy sens życia, a więc także metafizyczną prawdę o rzeczywistości jako takiej. Lecz dobro to nie treści, lecz najwyższa wartość i/lub osoba, której przełożenie na treści nigdy nie jest poznawczo oczywiste. Dlatego to emocjonalne przywarcie do dobra przenosi się na reprezentujące je osoby oraz intelektualnie wyartykułowane treści. Na tym polega szczególna ryzykowność wiary, która ma dalekosiężne skutki społeczne.

W tym punkcie dotykamy tego, co dla wiary kluczowe, co decyduje równocześnie o jej sile i kruchości. Siła wiary bierze się najpierw z jej nakierowania na absolut troski, czyli na – jakkolwiek rozumiane – Absolutne Dobro, które jako bezwarunkowe angażuje podmiot nie tylko „całościowo”, ale także bezwarunkowo; wiara jest – jak pisał Scheler – „cudowną grą o wszystko albo nic”. Dlatego wiara potęguje własne siły podmiotu, znie-

czulając go na śmierć i pozwalając znosić cierpienia. Lecz źródło – jakże zwodnicze – siły wiary jako wiary w treści bierze się także z jej totalności, z logiki systemu, który wydaje się wyczerpywać prawdę o całości rzeczywistości i wykluczać niejasności, usuwać wątpliwości. Bierze się ona wreszcie – *last but not least* – z magnetycznej siły osobowości założyciela, przywódcy, którego wierzący chce naśladować, to znaczy – jak pisał Marcel – iść za nim, przyłączać się do niego. Ale to właśnie powoduje także jej kruchość, która polega na możliwości groźnej pomyłki wówczas, gdy dobro zostaje źle rozpoznane, czemu towarzyszy z reguły – wolno tak powiedzieć – niedostatek „ducha prawdy” i zmysłu krytycznego. Nie ma gorszej choroby ducha i gorszego wypaczenia twórczych mocy wiary jak „ślepa wiara”, wiara, która z góry wyrzeka się zapytywania i wątpliwości.

Lecz ponadto w zapytywanie o sens człowiek wkracza z tym, czym sam dotychczas jest. Owo „jest” to suma konkretnych doświadczeń człowieka, a przede wszystkim udzielonych na nie jego własnych odpowiedzi, budujących z wolną jakość jego człowieczeństwa – jakość niestety od początku ułomną. Nie oznacza to tylko niepełność rozumienia, lecz przede wszystkim jego indywidualną emocjonalną i moralną jakość, zaprawioną własnymi rozczarowaniami, a także wadami: egoizmem, lenistwem, niewiernością. Wśród wad tych szczególnie jadowitą rolę odgrywa – jak była mowa – wola panowania nad innymi, która wkrada się do najmniej podejrzanych zachowań i najbardziej wzniosłych myślowych konstrukcji. Wada ta żeruje szczególnie na tych specyficznych twórcach kultury, jakimi są światopoglądy i religie, będące nieuchronnym owocem poszukiwania konkretnych zawartości tego, w czym można położyć swoje zaufanie.

Żeby jednak zrozumieć dokładnie możliwość straszliwych wypaczeń, jakie niesie ze sobą właśnie wiara, potrzebne są dalsze rozważania. Była już mowa o samej przemocy. Jak wygląda problematyka przemocy od strony wiary i zaufania? Istota tego związku wydaje się polegać na dwojakim utożsamieniu: prawdy i władzy oraz prawdy tajemnicy, w szczególności osoby – i prawdy intencjonalnych przedmiotów.

1) Ponieważ światopoglądy i religie dotyczą *ex definitione* całości rzeczywistości i ponieważ traktowane są jako prawdy, zawierają w sobie nieuchronnie rys powinnościowy: p o w i n n y b y ć

uznane przez wszystkich. W dobru uznanym za takie zawiera się dokładnie to samo, co Kant widział w pięknie: roszczenie uniwersalności – nie można bez paralogizmu powiedzieć w tym wypadku: „To jest dobre i piękne, ale tylko dla mnie (dla nas)”. Lecz prawda, dobro i piękno nie mogą „panować”, to znaczy zostać faktycznie uznane inaczej, niż dzięki swojej własnej wewnętrznej perswazji. Tymczasem konkretni ludzie (i ludy), którzy chcą osobiście panować nad innymi, zasłaniają najczęściej przed sobą samymi – a w ideologiach cynicznie przed innymi – tę motywację pod pretekstem powinności uznania prawdy ich religii przez wszystkich. Jeżeli ktoś nie uznaje tej prawdy, tym gorzej dla niego: nie chce on jej uznać, a więc ma złą wolę; trzeba go zatem do tego zmusić. Tutaj leży źródło wszystkich państw wyznaniowych, państw, w których prawa dotyczą tylko – albo głównie – zwolenników jednej religii czy „jedynie słusznego” światopoglądu. W imię tak rozumianej „prawdy”, nie tylko komunizm i nazizm, ale także religie, w tym chrześcijaństwo, ciemiężyły ludzi i chciały nawracać na siłę i dyktować prawa.

2) Ta sama wola panowania posługuje się także innym podstawieniem: prawdy tajemnicy, a szczególnie osób, i prawdy intencjonalnych konstrukcji – inaczej mówiąc wiary i gnozy.

Jak była mowa, człowiek próbuje poradzić sobie myślowo ze swoją sytuacją w kosmosie, naznaczoną ułomnością i złem, poprzez zapytywanie o „sens”. Odpowiedzią na tę sytuację myślenia jest m.in. objawienie religijne, które mówi o ostatecznym źródle i gwarancie sensu, jakim jest Absolut, Bóg. Lecz wielkie religie nie negują tajemnicy, to znaczy podstawowej niejasności ludzkiej kondycji. Pomiedzy tą niejasnością a objawieniem religijnym i między tym objawieniem a jego interpretacją rozwierają się nieciągłości, „uskoki”, które stanowią pole właściwie rozumianej wiary, wiary religijnej. Wiara ta otwiera przed ludzkim podmiotem perspektywę zbawienia i hermeneutyczną przestrzeń, która domaga się pracy myśli. Lecz dotkliwość potrzeby odpowiedzi na „pytanie o sens” powoduje, że przed religiami zarysowuje się pokusa „gnozy”. „Gnoza” ta jest fałszywą odpowiedzią na prawdę, która rysuje się niejasno poprzez religijne objawienie. Chciałaby ona zastąpić pokorną hermeneutykę, zawsze świadomą swych granic, wiedzą pewną,

która da się każdorazowo wypowiedzieć w zdaniach. Uważa się ona sama za prawdę, która, jako jedynie słuszna eksplikacja religijna świata i jedynie słuszna droga zbawienia, powinna zostać przyjęta przez wszystkich ludzi.

„Gnoza” ta jest szczególnie dotkliwa tam, gdzie próbuje przykroić do idei wiedzy pewnej i ścisłej prawdę o s o b y. Osoba jest tajemnicą *par excellence* – to banal. Osobę trzeba się starać rozumieć, ale rozumienie to nie powinno nigdy porzucać postawy diadycznej i dialogicznej. Prawda osoby daje się odkryć tylko w nieustannym zapytywaniu i słuchaniu odpowiedzi w kontakcie ja z ty, w pewnego rodzaju kontemplacyjnym skupieniu i uwadze. Tam natomiast, gdzie zaczyna się dyskurs na temat osoby, czyni on z osoby nieuchronnie pewien przedmiot, pewnego „on”, jeśli nie „to”. Relacja diadyczna i dialogiczna nie wyklucza wcale możliwych wątpliwości i niepewności, gdyż między pytaniem a odpowiedzią rozwiera się przestrzeń myślącej wolności, która ma prawo i obowiązek zapytywać i zarazem dać się sama kwestionować.

Dopiero na tle tych rozważań możemy uzyskać wgląd w dwuznaczność wiary. Wiara jest jednym z najpotężniejszych i najważniejszych składników człowieczeństwa. Lecz wiara, wiara dojrzała i myśląca, żyje i upada swoją prawdą. Prawda ta ma dwojaki aspekt. Pierwszy z nich, który można nazwać z e w n ę t r z n y m, dotyczy „jak” swych treści, swego objawienia, a przede wszystkim wcielających ją osób. Wiara religijna wspiera się na autorytecie swych założycieli i nie jest bynajmniej obojętne, jacy to są założyciele, jaka jest ich moralna jakość, ich świętość, ich nauczanie. Jeżeli zdamy sobie sprawę, że także najpotworniejsze ideologie mają swoich wyznawców i pełnią funkcję wiary, to łatwo zobaczyć wagę tego, w c o i k o m u ktoś wierzy. Lecz wiara ma także swoją w e w n ę t r z n ą prawdę, która jest częściowo niezależna od prawdy zewnętrznej – jest raczej „jak” wiary, jej wewnętrznym *ethosem*. Musimy się tej prawdzie teraz bliżej przypatrzeć, gdyż to ona jedyna jest ostatecznie ratunkiem przed niebezpieczeństwem przemocy, jaką może rodzić wiara.

## Prawda wewnętrzna wiary

Na czym polega niezwalczona moc wiary? Na afirmacji – afirmacji nie tylko *status quo* „aktu istnienia”, ale także rozwijającego się z jego łona życia, w którym można uczestniczyć jedynie bez dławiącego wszystko lęku. Oczywiście tak rozumiana wiara może zostać praktycznie unicestwiona przez zło i rozpacz – tak jak żywy podmiot może popełnić samobójstwo. Jest tak dlatego, ponieważ podmiot jest wolnością, wolnością uwikłaną w zło w sobie i wokół siebie. Podmiot może zwrócić się przeciwko sobie i przeciwko swojej metafizycznej sytuacji w świecie.

Ale właśnie dlatego afirmacja nie może dotyczyć wszystkiego. Czym innym jest afirmacja istnienia jako takiego i podmiotowych możliwości jako takich, a czym innym afirmacja wszystkich faktyczności włącznie z popełnianym przez człowieka złem czy najbardziej absurdalnymi ideologicznymi tworem. Jest to niemożliwe *de facto* i *de iure* – i dlatego egzaltowane „tak” w stosunku do życia, które postulował Nietzsche, jest nie tylko fikcyjne, ale także głęboko niebezpieczne. Człowiek nieustannie wybiera między możliwościami, zgodnie z tym, co jawi mu się jako ważne: użyteczne, ciekawe, słuszne, prawdziwe, dobre, piękne. Wybory te powinny być rozumne, ponieważ rozumność jest podstawową możliwością człowieczeństwa, o wiele pierwotniejszą niż to, co uczynił z nią racjonalizm europejski, kierowany niepojętą żądzą poznawania i opanowywania. Powtórzmy: czym innym jest źródłowa afirmacja rzeczywistości jako „spolegliwego” fundamentu możliwości jako takich, a więc i możliwości dobra – wiara transcendentna i „ontologiczna” – a czym innym afirmacja wszelkich „ontycznych” faktyczności. Ta bezmyślna afirmacja może prowadzić, wskutek właściwej człowiekowi potrzeby afirmacji konkretnych osób i treści, do najgorszego rodzaju idolatrii.

Prawdą religii jako takich jest bez wątpienia nazwanie wymiaru tajemnicy i rozpoznanie Absolutu jako miary człowieczeństwa. Lecz konkretne rozumienie Absolutu jest ściśle związane z samo-rozumieniem człowieka, to znaczy z odsłaniającą się przed nim tajemnicą jego własnej rzeczywistości. Tam, gdzie tajemnica ta jawi się jako „obraz i podobieństwo” Boga, a więc



jako niezatarta godność człowieczeństwa – tylko tam może pojawić się wewnętrzna prawda religii. Godności tej nie można bowiem ubliżać ani traktować jej instrumentalnie; osoba ludzka – jak widział to Kant – nie może być traktowana wyłącznie jako środek, lecz zawsze jako cel. Co więcej – kluczem do tej godności, który jedyny zdolny jest pobudzić wzrost pozytywnych możliwości osoby, jest miłość, miłość odpowiedzialna, a zarazem zdolna do ciepła i bliskości. Gdziekolwiek religia i wiara religijna rozumie potrzebę oddania sprawiedliwości osobie i obdarzania jej miłością, tam obecna jest wewnętrzna prawda religii. To jednak nie jest tylko sprawą określonych treści religii – a więc jej prawdy zewnętrznej – choć jest nią jednak przede wszystkim: jeżeli dana religia czy światopogląd oddaje sprawiedliwość osobie ludzkiej jako takiej, trudniej jej tę prawdę gwałcić, a przynajmniej trudniej się nią zasłaniać. Przeciwnie zaś, im bardziej dany światopogląd godność osoby pomija, głosząc na przykład wyższość jednej rasy nad drugą (lub wręcz odmawiając niektórym rasom człowieczeństwa), tym bardziej droga do przemocy stoi otworem.

Jednakże nie wystarczy wiara w prawdziwe treści: prawda wewnętrzna religii czy światopoglądu związana jest nierozłącznie z osobistą wrażliwością na konkretną osobę jako taką i na drugiego człowieka, na jego „twarz”. Jest tak najpierw dlatego, że wiara odnosi się do samej rzeczywistości, a nie do konstrukcji intelektualnych. Wiara w Boga nie jest wiarą w pojęcie Boga, tylko w Niego samego. Dlatego wiara w swej wewnętrznej prawdzie nie będzie się nigdy starała zawęzić Boga do swojej własnej tradycji, pojęciowych konstruktów, lecz będzie otwarta na znaki żywej rzeczywistości Boga w swoim życiu i w dziejach. Dlatego wewnętrzna prawda religii zabrania pojmowania jej strony zewnętrznej w opozycji do innych – co wcale nie znaczy, że traktuje ją na tym samym poziomie co inne, w obojętnym z nimi sąsiedztwie. Konstrukcje intelektualne stają się niewątpliwie autonomicznymi twórcami kultury, zawierającymi własne wewnętrzne prawa, a także należącymi do subiektywnego życia twórców i odbiorców. Ale ich najgłębszy sens polega ostatecznie na umożliwieniu komunikacji międzyludzkiej, która powinna umieć być także bezpośrednia, „diadyczna”. Tymczasem nie tylko same te twory się autonomizują, „alienują”, ale mogą stać

się w ręku człowieka zasadniczą przeszkodą w komunikacji, narzędziem zwróconym przeciwko innym.

Oznacza to zarazem, że wiara nie powinna być nigdy wiarą ślepa, to znaczy taką, w której emocjonalność bierze górę nad krytyczną myślą, w której nie ma miejsca na pytający i rozumiejący ruch myśli. Jeśli bowiem prawda wewnętrzna religii zabrania gaszenia wrażliwości na konkretne osoby, to traktuje tym samym intelektualne konstrukcje jako prowizoryczne okna na rzeczywistość, która jest od nich bogatsza. Konstrukcje powinny być zawsze modyfikowalne, plastyczne, na usługach myślenia i żywego konkratu. Lecz konkret ten tylko wtedy będzie widziany zgodnie z wewnętrzną prawdą religii, jeśli kluczem do niego będzie miłość, która jest – jak uczył Scheler – „ruchem ku wyższym wartościom”, pragnieniem ocalania tego, co dobre w świetle Dobra, Prawdy, Piękna. Prawda wewnętrzna religii przede wszystkim „pozwala być” konkretnym osobom, to znaczy nie chce ich niszczyć w imię jakichkolwiek ideałów. Wiara religijna nie może nigdy pomijać wiary w człowieka, który jest zawsze człowiekiem konkretnym, a nie abstrakcyjnym, to znaczy także kimś zanurzonym we własną kulturę, własny *Lebenswelt*. Lecz równocześnie nie wolno jej ześliznąć się w idolatrię, skierowaną tym razem nie do „przedmiotów intencjonalnych”, lecz do ludzi, na przykład do charyzmatycznych przywódców. Człowiek nie powinien być nigdy dla wiary „idolem”, może być natomiast „ikoną” – by użyć tu znanego rozróżnienia Jean-Luc Mariona. Chrystus pozwalał przez siebie patrzeć na Ojca – tak, jak *mutatis mutandis*, Jan Paweł II pozwalał przez siebie patrzeć na Chrystusa. Dlatego, jak pisał św. Paweł, „wszystko jest wasze, wy zaś Chrystusa, a Chrystus Boga”. Żadna wiara nie może być idolatrią i żadnej nie wolno używać jako narzędzia do niszczenia innych ludzi i innych wiar. Nie potrzeba jednak dodawać, że ta prawda nie jest równoważna „prawdzie” przeciwnej, która głosiłaby pryncypialną nietolerancję, i że między nią, jako synonimem wewnętrznej prawdy religii, a postawami i poglądami przeciwnymi trzeba wybierać.

→ **SŁOWA KLUCZOWE** – WIARA, PRZEMOC, MOC, PRA-ZAUFANIE, NADZIEJA, PRAWDA, GODNOŚĆ

## SUMMARY

---

K. TARNOWSKI, *Faith and Violence*

The author undertakes phenomenological deliberations referring to the relationship between faith and violence and attempts to reveal the „mechanism” which makes that power and faith change into a „believing power”. Power may yield to temptation of ruling, abusing itself in the act of being exhilarated by itself. The power of some people may also delude with the prospect of unlimited ability to rule over the autonomy of others. Since it is not possible to rule over another person fully, due to the sphere of freedom present in this person, violence must make use of fear. Such processes of delusion and intimidation are realized in ideologies, reaching even metaphysical justifications of fear: up till the argument of God of violence.

The source of experience of faith is pre-trust, the affirmative clinging on to the truth, opening a kind of pre-hope. Faith refers to a kind of reality, but it is given through intentional thought constructs, through content: religious and cultural specifications, through gnosis which provides certainty. These are its external truths. Their contents state *personalities*. They attract emotionally, as embodiments of hope and truth of faith which is to order life according to the expected sense, which will allow to control its meaninglessness. This is delusion, which still does not eliminate falsehood or violence ... Therefore man has to protect his faith by thinking towards the ethos of internal truth of faith. Towards the affirmation of existence as such, which feeds on thinking faith and as a result caring about man's dignity.

**Karol Tarnowski**, ur. 20 lutego 1937 roku w Krakowie, profesor nauk humanistycznych. Studia w Akademii Muzycznej w Krakowie (fortepian) zakończone w 1962 roku (magister sztuki). Studia filozoficzne na Uniwersytecie Jagiellońskim zakończone w 1972 roku stopniem magistra filozofii (magisterium: *Problematyka substancji u Kartezjusza*). Doktorat na Uniwersytecie Jagiellońskim w 1978 roku (tytuł tezy: *Problematyka faktyczności u wczesnego Heideggera*). W 1988 roku habilitacja na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie (tytuł rozprawy: *Zagadnienie wiary i Boga w filozofii Gabriela Marcela*). Od 1978 wykłady na Papieskiej Akademii Teologicznej

*Henryk Wychowca*

---

(tematyka: filozofia współczesna, filozofia religii, filozofia Boga, metafizyka). Do 1997 roku wykładowca w Instytucie Religioznawstwa UJ, a od 1999 do 2000 w Instytucie Filozofii UJ. Od roku akademickiego 2001/2002 wykłady zlecone na UJ oraz w Seminarium księży chrystusowców w Poznaniu. Członek redakcji miesięcznika „Znak”, redaktor serii książek z filozofii religii oraz teologii w wydawnictwie „Znak”, od 2006 w wydawnictwie „Homini”. Autor wielu publikacji, m. in. *Ku Absolutnej Ucieczce (Bóg i wiara w filozofii Gabriela Marcela)*, PAT, Kraków 1993; *Człowiek i Transcendencja* (rozprawy i eseje filozoficzne z przedmową ks. prof. J. Tischnera), Znak, Kraków 1995; *Wiara i myślenie* (rozprawy i eseje), Znak, Kraków 1999; *Bóg fenomenologów* (rozprawy z historii współczesnej filozofii), Biblos, Tarnów 2000, *Usłyszeć Niewidzialne. Zarys filozofii wiary*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2005 (nagroda Stowarzyszenia Wydawców Katolickich „Feniks” 2006 oraz Nagrody Wydawnictwa i Miesięcznika ZNAK im. ks. Tischnera w kategorii „myślenia według wartości” – 2006 r.). Autor licznych artykułów w czasopismach polskich i zagranicznych oraz haseł do encyklopedii PWN „Religia”, takich jak: *Bóg, Filozofia Boga, Heidegger, Henry, Nabert, Marcel, Wiara*.