

HENRYK MACHOŃ

(Opole)

**RUDOLFA OTTO *DAS HEILIGE*
A PROBLEMATYKA (BRAKUJĄCEJ)
DEFINICJI RELIGII**

Temat religii powraca¹. Nie tylko w mediach, ale także w dyskursie naukowym od paru lat obserwujemy intensywniejsze poświęcanie uwagi temu obszernemu i wielowątkowemu zagadnieniu. Z jednej strony pojawiają się głosy wieszczące renesans religii, jej rewitalizację, dostrzegające w niej rodzaj wyraźnego współczesnego trendu². Z drugiej strony sygnały te jednak bywają dość często tłumione przez krytyczne uwagi, wskazujące na zjawisko ożywienia jedynie pewnych form religii, w tym różnego typu fundamentalizmów i aktywności grup radykalnych, często instrumentalizujących religię, co nie pozwala stawiać tezy o trwalszym charakterze powrotu praktykowanej (szczególnie tradycyjnie) religii. Zgodnie z jeszcze innym twierdzeniem, na które przystają zwolennicy zarówno pierwszej, jak i drugiej grupy, współcześnie obserwujemy w obrębie religii przede wszystkim głębokie i powszechne zmiany. Ich skutkiem są takie przykładowe zjawiska jak: indywidualizacja i prywatyzacja religii, z silnym akcentowaniem jej elementu przeżyciowego (co często skłania do zastępowania terminu „religia” pojemniejszym i bardziej nośnym określeniem „duchowość”), sekularyzacja występująca obok sakralizacji zjawisk świeckich (indywiduum, prawa człowieka), czy wreszcie deterytorializacja w obrębie religii, zgodnie

¹ Niniejszy tekst stanowi rozszerzoną wersję wystąpienia konferencyjnego w ramach IX. Polskiego Zjazdu Filozoficznego (Wisła, 17–21.09.2012).

² Por. R. Polak (Hrsg.), *Megatrend Religion? Neue Religiositäten in Europa*, Ostfildern 2002.

z którą nie możemy już na przykład mówić o chrześcijaństwie jako religii europejskiej, a buddyzmu określić mianem drogi duchowej Azji³.

Właśnie przytoczone zmiany – między innymi – sprawiają, iż mamy dziś do czynienia z dość paradoksalną sytuacją, w której wspomniana debata o religii odbywa się zazwyczaj bez ściślejszego doprecyzowania określenia „religijne”, nie wspominając już nawet o definiowaniu pojęcia „religia”. W tym kontekście pojawiają się tak różne stanowiska, jak postulowanie rezygnacji z definiowania religii w ogóle, obstawanie przy jej nadzwyczaj szerokim ujmowaniu, jako *umbrella term*, dla objęcia nim różnorodnych zjawisk religijnych, czy też – mimo wszystko – prób jej precyzyjniejszego określania, choć w ścisłym odniesieniu do takich dyscyplin jak filozofia religii, psychologia religii lub socjologia religii, czy też religioznawstwo, a nawet teologia⁴. W tak naszkicowanym problemie naukowym nie chodzi więc dosłownie o definicję religii, ale o bliższe określenie „religijnego”, czy też o (brakujące) narzędzie, pomocne do wyznaczenia granicy między zjawiskami religijnymi a niereligijnymi, sakralnymi a profanicznymi.

W tej – przynajmniej – dość kłopotliwej sytuacji, nie mała liczba badaczy, chcąc jednak mieć jakiś (a czasem nawet jakikolwiek) punkt odniesienia dla swoich analiz fenomenu religii, a pragnąc również odwołać się do czegoś szerszej znanego, wspominając o trudnościach z definicją religii, niemal natychmiast przywołuje jej ujęcie przez Rudolfa Otto, który w *Das Heilige*⁵ istotę religii opisał jako harmonię kontrastu *mysterium tremendum et fascinans*⁶. Być może przypadek Otto jest – przy zachowaniu wszelkich proporcji – podobny w wymiarze recepcji do przypadku Freuda, którego niewielu czyta, a jakże wielu się na niego powołuje. Należy przyznać, iż choć dziś nie poświęca się już zbyt wielu

³ J. Casanova, *Religion in Modernity as Global Challenge* [w:] M. Reder, M. Rugel (Hrsg.), *Religion und die umstrittene Moderne*, Stuttgart 2010, s. 1–16; H. Joas, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlin 2011.

⁴ Por. zwł. E. Feil (Hrsg.), *Streitfall „Religion“*. *Diskussionen zur Bestimmung und Abgrenzung des Religionsbegriffs*, Münster 2000.

⁵ R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przekł. B. Kupis, Wrocław 1993. W niniejszym tekście cytuję zazwyczaj ten przekład, w skrócie: *Świętość*. Tłumaczenia własne oryginału, oznaczone w przypisach skrótowo *Das Heilige*, na podstawie wydania: R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München 1997.

⁶ Por. np. H. Joas, *Welche Gestalt von Religion für Moderne?* [w:] M. Reder, M. Rugel (Hrsg.), *Religion und die umstrittene Moderne*, Stuttgart 2010, s. 214.

nowych analiz ani dziełom Otto w ogóle, ani też samej *Świętości*⁷, to w kontekście ściślejszego opisu religii nader często się do jego ujęcia odwołuje. Czy nawet po uwzględnieniu licznych i ważnych zastrzeżeń zasadne pozostaje sięganie po tę koncepcję jako pomocną także we współczesnych dyskusjach na temat religii? Czy można ją uznać za na tyle ogólną i przez różne dyscypliny naukowe – w tym filozofię religii – określaną mianem „klasycznej”, by stała się ważnym elementem aktualnej debaty na temat treści i granic tego, co religijne? W tym kontekście niniejszy tekst jest próbą wskazania na mocne i słabe strony tego ujęcia religii przez Otto.

1. TEKST W KONTEKŚCIE ŻYCIA

Życie Rudolfa Otto, autora *Das Heilige* – jednego z najbardziej znanych w XX wieku dzieł poświęconych religii, przez wielu badaczy uznawanego za najważniejszą książkę napisaną po niemiecku na ten temat, rzuca nań ważne światło, pomagające w zrozumieniu jego kształtu i treści⁸. Rozpocznijmy więc od wskazania na te właśnie elementy jego biografii i twórczości.

Rudolf Otto przychodzi na świat 25 września 1869 w Peine, niedaleko Hannoveru. Dorasta w małomiasteczkowej atmosferze silnie naznaczonej luteraniskim protestantyzmem i zostaje wychowany w konserwatywnej ortodoksji tego wyznania. W szkole Rudolf okazuje się być bardzo zdolnym uczniem, mającym jednak spore trudności z przyswojeniem sobie pracy nacechowanej konsekwentnie stosowaną, dokładną metodą, a wyrażającą się – między innymi – precyzją w oddawaniu szczegółów. Owa niesystematyczność tematyczna przez niektórych badaczy dostrzegana jest później i wyraźniej w *Świętości*⁹.

Otto bardzo wczesnie postanawia zostać pastorem. I tak w roku 1888 zapisuje się na studia w konserwatywnym Fakultecie Teologicznym Uniwersytetu Erlangen, by następnie przenieść się na liberalny

⁷ Por. np. T. A. Gooch, *The Numinous and Modernity: An Interpretation of Rudolf Otto's Philosophy of Religion*, Berlin–New York 2000; D. Jacyk (Hrsg.), *Die Quellen der Philosophie und Phänomenologie der Religion. Überlegungen zu Rudolf Ottos „Das Heilige“*, Frankfurt a.M [i in.] 2010.

⁸ Na temat kwestii tu rozważanych por. szerzej: H. Machoń, *Religiöse Erfahrung zwischen Emotion und Kognition. William James', Karl Girgensohns, Rudolf Ottos und Carl Gustav Jungs Psychologie des religiösen Erlebens*, München 2005, s. 97–141.

⁹ R. Schnizer, *Rudolf Otto – Entwurf einer Biographie* [w:] *Rudolf Ottos Bedeutung für die Religionswissenschaft und die Theologie heute*, Leiden 1971, s. 2.

Uniwersytet w Getyndze. Studiuje tam u Theodora Häringa (1848–1928), któremu dedykuje właśnie *Das Heilige* – nazywając je swoim „dziełem głównym”¹⁰. Innym z jego profesorów teologii jest Albert Ritschl (1822–1889), który zainteresował go psychologicznymi analizami świadomości religijnej. Znaczącymi dla Otto myślicielami są przede wszystkim Marcin Luter (1483–1546), którego rozumieniu Ducha Świętego poświęcił swoją dysertację doktorską, Immanuel Kant (1724–1804), którego pojęciem religii intensywnie się zajmował w swoich pracach, Wiliam James (1842–1910) z jego – ważkim dla zainteresowań naukowych Otto – poszukiwaniem istoty doświadczenia religijnego (wyłącznie) pośród skrajnych form religijności oraz Jakob Friedrich Fries (1773–1843). Będąc pod wyraźnym wpływem tego ostatniego, w swojej najważniejszej pracy filozoficznej pt. *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie*, Otto, dostrzegając trudności w teoretycznym poznaniu Boga, drogę wyjścia widział w uczuciu, które właśnie oprócz wiedzy i wiary, staje się tu prawdziwym źródłem poznania¹¹. Niemiecki badacz, poczynając od pracy doktorskiej, nieustannie w swej twórczości podkreślał znaczenie uczucia, jego analizę określając mianem jednego z ważniejszych zadań teologii. Innymi dziedzinami, które nie tylko cenił osobiście, ale uznawał za znaczące dla analiz religijnych, były historia i sztuka, zwłaszcza zaś muzyka.

Po zakończonych w roku 1892 studiach i wspomnianym doktoracie (1898) Otto pracuje jako *Privatdozent*. Po habilitacji w Getyndze, której tematyka sytuuje się na pograniczu teologii i filozofii religii, w 1906 roku, zostaje mianowany tam profesorem nadzwyczajnym. Krótko pracuje we Wrocławiu, by ostatecznie w 1917 roku osiąść w Marburgu, zostając profesorem tamtejszego uniwersytetu. Teologia systematyczna, którą w środowisku uniwersyteckim reprezentował, dzieliła się wtedy na apologetykę, dogmatykę i etykę. Otto interesował się najbardziej tą pierwszą, a rozumiał ją i uprawiał, jako obronę religii przed antyreligijną krytyką. Podkreślał, iż religia, pozostając fenomenem *sui generis*, nie rozwija się pod względem jakościowym, choć zawiera w sobie potencjalnie nowe formy swojej manifestacji, mogące dojść z czasem do głosu, co też wyraźnie pokażą analizy *Świętości*¹². Jako zwolennik

¹⁰ R. Otto, *Das Gefühl des Überweltlichen*, München 1932, s. 53.

¹¹ R. Otto, *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie. Zur Einleitung in die Glaubenslehre für die Studenten der Theologie*, Tübingen 1909, s. 83.

¹² Por. G. D. Alles, Rudolf Otto [w:] A. Michael (Hrsg.), *Klassiker der Religionswissenschaft*, München 1997, s. 200–201.

teologii liberalnej, której przeciwieństwem było dla niego dogmatyczne trwanie przy niewzruszonej tradycji, angażuje się również w prace nadżywieniem i reformą liturgii ewangelickiej, będąc zdecydowanym przeciwnikiem jej zracjonalizowania. Opowiada się za chrześcijaństwem, którego miarą jest wolność, a fundamentem – doświadczenie religijne¹³.

Otto nie cieszy się dobrym zdrowiem, cierpi na często powracające stany depresyjne, co też zmusza go do wcześniejszego przejścia na emeryturę. W październiku 1936 roku przeżywa wprawdzie upadek z wieży w Staufenberg koło Marburga (który wielu biografów interpretuje jako próbę samobójczą), umiera jednak 6 marca następnego roku.

Odbywa też wiele podróży, odwiedzając między innymi Indie, Japonię, Chiny, Afrykę Północną, Palestynę, podczas których żywo interesuje się innymi religiami, przede wszystkim hinduizmem i buddyzmem, łącznie z ich oryginalnymi formami liturgii, a co za tym idzie różnorodnymi doświadczeniami religijnymi. Podczas jednej z nich, najprawdopodobniej w roku 1911, odwiedza synagogę w Kairze. Tam to właśnie jego udziałem staje się ważne przeżycie religijne. Tak je opisuje:

Mała, spowita półmrokiem, sala. Nie jest dłuższa niż na dziesięć metrów, szeroka na mniej niż pięć. Z góry pada słabe światło. Brązowa boazeria na ścianach, osmalona od trzydziestu wiszących tam lampek oliwnych. Wokół ścian ławki ze składanymi siedzeniami, jak te w chórach mnichów zakonów zebranych. Na ścianie wysoka szafa [z Torą] w wąskiej ścianie, a w środku mały ołtarz¹⁴ z szerokim pulpitem. Przez labiryntowe przejścia w getcie, dwoma parami ciemnych schodów, przyprowadził mnie tu Chajjim El Malek. To jedna z tych synagog w starym stylu, niedotknięta jeszcze ręką świata Zachodu. Jest ich tu około czterdziestu. Większość z nich to fundacje osób prywatnych, znajdujące się w ich domach, utrzymywane podobnie jak kaplice domowe, obsługiwane przez rabinów i zwolenników starego stylu, są miejscami modlitwy i szkołami talmudycznymi jednocześnie. Jest szabat i przez ciemne, niesamowicie brudne drzwi korytarza dochodzi do nas melodia recytowanych modlitw i czytań biblijnych – ta na poły śpiewana na poły mówiona kantylna, którą Synagoga przekazała w spadku Kościołowi i Meczetowi. Dźwięk staje się głośny i za chwilę można już odróżnić pewne regularne modulacje i intonacje, które – podobnie jak główne motywy – zmieniają się i następują po sobie. Na próżno z początku ucho pragnie odróżnić od siebie poszczególne słowa, chwytając je. I już chce poniechać tego wysiłku, gdy nagle rozplywa się wir głosów i... uroczysty strach oblatuje wszystkie członki, wyraźnie i jasno podnosi się:

Qadosz, Qadosz, Qadosz 'Elohim 'Adonaj c'wa'ot
male'u ha-szamajim wa-ha-'arec k'wodo!

Słyszałem *Sanctus, Sanctus, Sanctus* śpiewane przez kardynałów w Bazylice Świętego Piotra, i *Swiat, Swiat, Swiat* w Katedrze na Kremlu, i *Hagios, Hagios, Hagios* intono-

¹³ Tamże.

¹⁴ Tewa (bima) – miejsce, z którego odczytuje i interpretuje się Torę.

wane przez Patriarchę Jerozolimy. W jakimkolwiek języku rozbrzmiewają te najwznioślejsze słowa, jakie spływały z warg ludzkich, zawsze osiągają najgłębsze pokłady duszy, wzbudzając i dotykając z potężnym dreszczem tajemnicy ponadświatowego, które śpi tam poniżej. Bardziej niż zwykle [stało się to jednak] tu, w tym nędznym miejscu, gdzie zabrzmiały w języku, w którym najpierw usłyszał je Izajasz, [wychodząc] z ust narodu, który jako pierwszy je odziedziczył¹⁵.

To osobiste doświadczenie religijne właśnie daje początek *Das Heilige*. Stąd stanowi najbardziej odpowiednie wprowadzenie do jego analizy, zawierając nadto wiele wątków i nastrojów rozwiniętych w nim w sposób systematyczny.

2. RELIGIA W JEJ CZĘŚCI IRRACJONALNEJ I RACJONALNEJ

Aby uchwycić zamysł i strukturę *Świętości* ważne są jej pierwsze, często pomijane w analizach, strony. Podtytuł książki brzmi: *Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa*¹⁶ i *ich stosunek do elementów racjonalnych*. Autor rozpoczyna od uwagi, iż każde „teistyczne pojęcie Boga” (*theistische Gottesidee*), szczególnie zaś to chrześcijańskie, określa bóstwo za pomocą racjonalnych pojęć (np. wola, świadomość, rozum), mających charakter absolutny, doskonały. Jako że takie orzeczniki nazywamy jasnymi i wyraźnymi *pojęciami*, dostępnymi myśleniu i definiowaniu, stąd przedmiot pozwalający się ująć na sposób pojęciowy nazwiemy *racjonalnym*. „Istota bóstwa” (*Wesen der Gottheit*) stanowi taki przedmiot i dlatego – jak wyjaśnia Otto – możemy ją nazwać czymś racjonalnym, a religię, która istotę tę za taką uznaje, za religię racjonalną. Dzięki tak ujętej istocie bóstwa możliwe jest wyrażanie wiary, jako przekonania (między innymi o jej boskości), w jasnych pojęciach, w przeciwieństwie do czystego uczucia, nie pozwalającego na to. Właśnie tu ma swoją podstawę wyższość chrześcijaństwa nad innymi religiami, gdyż dysponuje ono nie tylko wielością racjonalnych pojęć, ale są one nadto szczególnie zrozumiałe i wyraziste, a to znaczy precyzyjniejsze, bo bardziej jednoznaczne¹⁷.

Otto od razu jednak przestrzega przed pewnym błędnym rozumieniem swego stanowiska, a polegającym na wniosku, iż racjonalne

¹⁵ R. Otto, Am Sabbat, *Die christliche Welt. Evangelisches Gemeindeblatt für die Gebildeten aller Stände*, 25 (1911), s. 708–710 (przekł. własny).

¹⁶ W tym miejscu może warto zwrócić uwagę, iż polski przekład *Idee des Göttlichen* jako „pojęcie bóstwa” dość mocno zawęża termin oryginalny, który w tłumaczeniu dosłownym, tj. jako „idea boskości”, byłby bardziej adekwatny.

¹⁷ *Świętość*, s. 28–29.

orzeczniki wyczerpują treściowo istotę bóstwa. Nie jest tak, gdyż są one „istotnymi orzecznikami syntetycznymi” i są racjonalne tylko w odniesieniu do tego, co irracjonalne w istocie bóstwa. Idzie on nawet dalej, wskazując na „przeciwieństwo racjonalizmu i głębszej religii”, a w tej antonimii chodzi

[...] o jakąś szczególną różnicę jakościową w nastroju i w treści uczuć samej pobożności. Różnica ta jest w istotny sposób uwarunkowana tym, czy element racjonalny w pojęciu bóstwa przeważa nad elementem irracjonalnym, czy go całkowicie wyklucza, czy też jest wręcz przeciwnie¹⁸.

W ten sposób jaśniejszym staje się podtytuł *Das Heilige*, w którym autorowi w pierwszym rzędzie chodzi o unaocznienie elementu irracjonalnego i racjonalnego w pojęciu bóstwa, ale także – co ważniejsze – o opisanie relacji między nimi, a konkretnie o pierwszeństwo i wyższą rangę jednego z tych elementów, co ma ostatecznie zaowocować ukazaniem istoty religii. Otto ubolewa nad silnymi w jego czasach tendencjami racjonalistycznymi, obecnymi zresztą nie tylko w obrębie teologii i religioznawstwa, a badającymi religię za pomocą pojęć naturalnych, stosowanych w obszarze każdego innego wymiaru. Podążając jednak tą utartą drogą ówczesnych badań wielu dyscyplin, usilnie szukających tego, co specyficzne w różnych obszarach i zjawiskach, Otto krytykuje w refleksji nad religią zamykanie oczu na to, „co jest szczególnie właściwe przeżyciu religijnemu” i co dochodzi do głosu jedynie w jego obrębie. Warto zwrócić uwagę, iż zapowiadając cel swoich badań (treść religii), Otto przywołuje doświadczenie religijne, nie zaliczane przez niego do zakresu elementu racjonalnego, ale do obszaru „głębszej religii”. Ubolewa też nad zbyt silnym akcentowaniem w religii (chrześcijańskiej) tego, co doktrynalne i dydaktyczne, kosztem tego, „co niewysłowione, co żyje tylko w uczuciu”¹⁹.

I tak realizując swój – dość wyraźnie apologetyczny – zamiysł poszukiwania tego, co specyficznie religijne, Otto wskazuje na kategorię „świętości”, która „występuje tylko w dziedzinie religii”²⁰. Czyni jednak od razu uwagę, iż słowo to ma bardzo silne konotacje moralne, które prowadzą do określania mianem „świętości” czegoś idealnie dobrego i doskonałego pod względem moralnym, w sensie „świętego

¹⁸ Tamże, s. 31.

¹⁹ Tamże, s. 30–31; 128; por. S. Holm, *Apriori und Urphänomen bei Rudolf Otto* [w:] *Rudolf Ottoa Bedeutung für die Religionswissenschaft und die Theologie heute*, dz. cyt., s. 73.

²⁰ *Świętość*, s. 32.

obowiązku” czy też „świętego prawa”. To zaś, co jest przedmiotem jego poszukiwań jest czymś odmiennym, bardziej fundamentalnym niż „dobro”, a przede wszystkim – będąc przymiotem „głębszej religii” – stoi w opozycji do powierzchownego racjonalizmu. Tak to wyraża:

To, o czym mówimy i co usiłujemy poniekąd sprecyzować, a mianowicie sprowadzić do uczucia, żyje w każdej religii jako coś, co dla niej jest czymś najbardziej skrytym i bez czego nie byłaby ona w ogóle religią²¹.

Wyrazić ma to neologizm słowotwórczy: „numinosum”, pochodzący od łacińskiego „numen” (istota boska, wola boża, potęga bóstwa), występującego już wcześniej – co Otto sam przyznaje – u N. L. hr. Zinzendorfa (1700–1760) (*sensus numinis*) i J. Kalwina (1509–1564) (*divini numinis intelligentia*). *Numinosum* oznacza więc „świętość bez jej elementu moralnego, a zwłaszcza [...] bez jej elementu racjonalnego”²². Autor tak opisuje treść tego terminu:

[...] mówię o szczególnej numinotycznej kategorii znaczeniowej i wartościującej, a również o numinotycznym usposobieniu, które występuje zawsze tam, gdzie ona ma zastosowanie, tzn. tam, gdzie jakiś przedmiot uważa się za numinotyczny. Ponieważ ta kategoria jest *sui generis* doskonała, dlatego jak wszystko, co pierwotne i podstawowe, nie da się zdefiniować w sensie ścisłym, lecz tylko daje się badać. Możemy dopomóc czytelnikowi w jej zrozumieniu jedynie w ten sposób, że będziemy usiłowali doprowadzić go poprzez nasze dociekania do takiego punktu jego własnej jaźni, w którym ona sama będzie musiała się rozbudzić, ożywić i dojść do jego świadomości²³.

Kilka aspektów tego fragmentu jest godnych podkreślenia. Najpierw to, iż numinotyczność pojawia się jako reakcja na obiekt numinotyczny, będący warunkiem koniecznym jej zaistnienia. Mamy też w przypadku numinotyczności do czynienia z kategorią szczególnego rodzaju – doskonałą i pierwotną zarazem, która wymyka się zwykłej definicji pojęciowej, adekwatnej do wyrażenia treści każdego innego (zwykłego) zjawiska. Z tej też racji – wbrew daremnym wysiłkom bezradnego wobec niej, gdyż płytkiego i upraszczającego, racjonalizmu – nie ma się do numinotyczności dostępu na drodze wiedzy jako „metody” przyswojenia jej sobie, ale można ją jedynie „pobudzić, obudzić, jak wszystko to, co pochodzi «z ducha»”²⁴. Otto twierdzi więc, iż numi-

²¹ Tamże, s. 33.

²² Tamże.

²³ Tamże.

²⁴ *Das Heilige*, s. 7.

notyczność jest całkiem inna (*ganz anders*) niż wszystko to, co składa się na sferę świecką, a nawet różni się istotnie od racjonalnych aspektów religii. W tym sensie *numinosum* nie tyle nie można zrozumieć, co – ze swej natury – nie pozwala się ono zrozumieć. Dzieje się tak dlatego, iż nie ma do niego dostępu z zewnątrz, a przybliżyć go można jedynie na drodze dzielenia się doświadczeniem religijnym. I stąd, zamierzając opisać elementy, czy też momenty (*Momente*) – głębiej wyrażające ulotność – numinotyczności, Otto zachęca do zatrzymania się nad „momentem silniejszego i możliwie jednostronnego pobudzenia religijnego”, wyjaśniając od razu czytelnikowi jego dzieła: „Kto tego nie potrafi lub kto w ogóle nie posiada tego rodzaju momentów jest proszony, by nie czytał dalej”²⁵. Ta – zdradzająca wyraźny ekskluzywizm – uwaga dość jasno unaocznia, w której części religii autor szuka jej istoty i kto może do niej dotrzeć, a mianowicie wyłącznie człowiek mający silnie emocjonalne przeżycia religijne.

Takiego czytelnika właśnie zaprasza Otto do poszukiwań momentów *numinosum*, które to – z racji ich natury – można wyłącznie rozpoznać, wskazać na nie i je opisać, nie zaś ująć za pomocą pojęć w schemat racjonalnej teorii. Dlatego też na narzędzie swoich badań wybiera metodę fenomenologiczną i introspektywną.

3. UCZUCIA RELIGIJNE

Opis elementów *numinosum* Otto rozpoczyna w obszarze wspomnianych intensywniejszych stanów emocjonalnych, doświadczanych w kontekście religii, poszukując tu „właściwych uczuć religijnych” (*eigentlich religiöse Gefühle*). I tak, pominąwszy uczucia wdzięczności, zaufania czy też ufności, jako występujące również w innych płaszczyznach życia człowieka, analizuje „uczucie «zależności»” (*Gefühl der „Abhängigkeit“*) Schleiermachera (1768–1834)²⁶. W „zależności od Boga”, akcentowanej przez autora *Mów o religii*, Otto nie widzi jednak specyfiki wymiaru religijnego, podając dwa powody. Zgodnie z pierwszym, „uczucie zależności” od Boga różni się od innego rodzaju zależności jedynie stopniem, intensywnością, nie zaś inną jakością, której Otto szuka. Drugi powód polega na tym, iż Schleiermacher pragnie

²⁵ Tamże, s. 8.

²⁶ *Świętość*, s. 36; W swojej *Glaubenslehre* z roku 1821 Schleiermacher posługuje się zwrotem *Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit* – „uczucie absolutnej zależności”.

sam określić treść uczucia religijnego, to znaczy, podejmując autonomicznie akt zależności, to on poddaje się Bogu, co z uczucia zależności czyni „samo-poczucie” (*Selbst-Gefühl*), czyli bardziej poczucie siebie, niż odczucie zależności od Boga²⁷.

Otto przeciwstawia temu ujęciu właściwe – jego zdaniem – uczucie religijne, którym jest „uczucie zależności stworzenia” (*Kreaturgefühl*). Doświadczył go Abraham, gdy starając się uratować Sodomę po raz kolejny zwraca się do Boga słowami: „Odważę się jeszcze mówić do mego Pana, choć jestem prochem i pyłem” (Rdz 18, 27)²⁸. W tym momencie Patriarcha odczuł nie tylko uczucia pobożnej zależności od Absolutu, jako Początku całego wszechświata, ale stanął przed Bogiem-Stwórcą, jako jego stworzenie. I stąd w obecności Boga doświadczył on nie tylko bycia stworzonym (*Geschaffenheit*), lecz bycia stworzeniem (*Geschöpflichkeit*)²⁹, przeżył nie tylko zależność od Boga, ale jako „proch i pył” stanął przed swoim Stwórcą. I właśnie takie doświadczenia bycia stworzeniem, jako momenty *numinosum*, pragnie Otto uchwycić, opisać i pobudzić w czytelniku³⁰.

Nasz autor dokonuje tego, głównie wskazując na specyficzne uczucia religijne, to znaczy takie, których człowiek wierzący doświadcza jedynie w stosunku do Boga, w odróżnieniu od uczuć naturalnych, np. międzyludzkich³¹. To one właśnie prowadzą najszybciej i najpewniej do momentów *numinosum*. Uczucia te pozwalają na uchwycenie elementów irracjonalnych w „świętości”, wymykających się poznaniu spekulatywnemu. Dzieje się tak dlatego, iż wszystkie uczucia – ze swej natury – pojawiają się w odniesieniu do (jakiegoś) przedmiotu (*objektbezogen*), będąc jego uchwyceniem (*Objekterfassung*). I stąd radość jest radością z czegoś, lęk – lękiem o coś, a miłość – uczuciem do kogoś. Natomiast w przypadku uczuć religijnych jest to przedmiot numinotyczny, który nie jest jednak przez Otto szerzej charakteryzowany. Oznacza to, iż uczuć nie rozumie on jako zwykłych stanów emocjo-

²⁷ *Świętość*, s. 36–37.

²⁸ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, przekł. z języków oryginalnych, Cześćochowa 2008. Wszystkie cytaty biblijne podano w tym przekładzie.

²⁹ *Das Heilige*, s. 11; 23–24.

³⁰ J. Splett, *Die Rede vom Heiligen. Über ein religionsphilosophisches Grundwort*, Freiburg–München 1971, s. 36–37.

³¹ H. Willenborg, *Das Heilige zwischen Gefühl und Emotion. Die klassischen Emotionstheorien von Charles Darwin, Wilhelm Wundt, William James und William McDougall im Vergleich zu Rudolf Ottos gefühlszentrierten Religionstheorie des Numinosen*, Leipzig–Berlin 2011, zwł. s. 55; 114–129.

nalnych, ale są to – jego zdaniem – „niejasne treści wyobrazeniowe o charakterze emocjonalnym”, czyli rodzaj przedpojęciowego i całościowego (intuicyjnego) poznania³².

Kolejnym wyróżnikiem uczuć religijnych jest ich głębia, przyprawiająca człowieka o stany „głęboko wewnętrznego drżenia i osłupienia duszy”, „zachwytu” i czaru, do czego nie prowadzą uczucia naturalne, prezentujące się w tym kontekście jako wyjątkowo płytkie³³. Skutkuje to całkowitym pochłonięciem – tu nad wyraz biernego – człowieka wierzącego przez *numinosum* i zatopienia się w nim. Otto akcentuje wielokrotnie intensywność uczuć religijnych, a w jego opisach przeżyć religijnych znajdziemy tylko nieliczne delikatne czy słabe stany emocjonalne. To jednak nie intensywność przesądza o specyfice tych uczuć, ale ich (inna) jakość. Trudno ją wyrazić, gdyż – zdaniem autora *Świętości* – staje się ona wyraźna dopiero w przeżyciu.

Niemniej jednak podaje on pewien wyróżnik tej wyjątkowości uczuć religijnych, którą stanowi specyficzna reakcja ciała, pojawiająca się jedynie w ich obrębie³⁴. Reakcja ta zostaje opisana na przykładzie numinotycznego lęku, którego odmienny charakter zostaje wydobyty poprzez porównanie z naturalnym lękiem.

Godne uwagi jest to, że ten szczególny lęk przed „tym, co budzi grozę”, wywołuje także reakcję na ciele, która nigdy nie występuje w takim stopniu przy naturalnym lęku i strachu: „lodowate zimno ogarnęło jego członki”, „gęsia skórka wystąpiła mi na plecach”. „Gęsia skórka” jest czymś „nadprzyrodzonym”. Kto zdolny jest do głębszej analizy duchowej, ten musi dostrzec, że tego rodzaju „lęk” różni się od naturalnego strachu nie tylko stopniem czy natężeniem i bynajmniej nie jest tylko jakimś szczególnym wyższym jego stopniem. Istota jego jest całkowicie niezależna od stopnia intensywności. *Może* on być tak silny, że przenika do szpiku kości, że jeżą się włosy i trzęsą się członki, ale może też występować w lekkim wzruszeniu oraz jako ledwie zauważalne i przemijające uczucie³⁵.

Uczucia religijne są najwyraźniejszym znakiem momentów *numinosum* analizowanych w *Das Heilige*, które spróbujemy poniżej zaprezentować.

³² *Das Heilige*, s. 57, przyp. 1; R. Otto, *West-Östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*, Gotha 1929, s. 384; J. Splett, *Die Rede vom Heiligen*, dz. cyt., s. 44–45.

³³ *Świętość*, s. 43; 62.

³⁴ M. Josuttis, *Du muß dein Leben ändern! Religion als Erfahrung* [w:] J. Hermann, A. Mertin, E. Valtink (Hrsg.), *Die Gegenwart der Kunst. Ästhetische und religiöse Erfahrung heute*, München 1998, s. 251.

³⁵ *Świętość*, s. 42.

4. NUMINOSUM JAKO HARMONIA KONTRASTU *MYSTERIUM TREMENDUM ET FASCINANS*

Najwłaściwszym określeniem *numinosum* pozostaje łaciński termin „mysterium”, którego polskim odpowiednikiem jest „tajemnica”. Otto nie ma jednak na myśli tajemnicy rozumianej (potocznie) jako coś niewiadomego, co jednak takim kiedyś być przestanie, czy też niezrozumiałego (problematycznego), co ostatecznie pozwala się zrozumieć. *Mysterium* pozostanie zawsze czymś „całkiem innym”, niepojętym i obcym. Wskazuje na to najwyraźniej właśnie sfera religijna, z której *mysterium* pochodzi, jako radykalnie inna, „nie z tego świata”. Stąd – jak twierdzi Splett – „poprzez słowo »tajemnica« zostaje niejako określony formalny aspekt *numinosum*”³⁶. Tu też staje się jasne, iż *mysterium* jest w swej istocie elementem irracjonalnym jako takim, a jego treść dochodzi do głosu jedynie w przeżyciu religijnym, któremu towarzyszą intensywne uczucia. Stąd tylko poprzez „wzucie”, „współ-czucie” i „odczucie” tajemnica *numinosum* może zostać częściowo odsłonięta, natomiast każda próba jej racjonalnego wyrażenia skutkuje „spłaszczeniem” tajemnicy, a tym samym nie ma się tu już do czynienia z prawdziwą religią, a jej namiastką, z przekazem religijnym „z drugiej ręki”³⁷.

Kluczowym momentem *numinosum* jest *mysterium tremendum*. Tajemnica *tremendum* wywołuje w człowieku uczucia grozy, przerażenia i zgrozy. Jednym z najbardziej wymownych jego przykładów jest fragment Księgi Izajasza (6, 1–5), której autor spotyka Boga wraz z towarzyszącymi Mu serafinami, stojącymi przed Jego obliczem i zakrywającymi przed Nim swoje twarze z wołaniem: „Święty, święty, święty PAN, Bóg Zastępów” (Iz 6,3). A sam Izajasz dodaje: „Bieda mi! Jestem zgubiony, bo jestem człowiekiem o nieczystych wargach i mieszkam wśród ludu o nieczystych wargach, a Króla PANA Zastępów, widziały moje oczy” (Iz, 6,5). W tekście tym – przywoływanym przez Otto kilkakrotnie, jako model doświadczenia religijnego („uczucie zależności stworzenia”) – szczególnie dobitnie dochodzi do głosu kontrast między świętym Bogiem, a grzesznym i nędznym człowiekiem, co przyprawia go o drzenie i odczucie własnej nicości.

Otto szkicując *mysterium* jako *tremendum* wyróżnia w nim trzy aspekty: element gniewu Boga, element wszechmocy (*majestas*) oraz

³⁶ J. Splett, *Die Rede vom Heiligen*, dz. cyt., przekł. własny, s. 37.

³⁷ *Świętość*, s. 51–52; por. tamże, s. 39.

element mocy (energii). Gniewu Boga – stanowiącego „ideogram”, czyli termin jedynie podobny do zwykłych pojęć, a w istocie jakościowo inny – nie należy rozumieć w analogii do ludzkiego gniewu, gdyż w przypadku tego pierwszego mamy do czynienia z elementem tajemnej i skrytej siły („skondensowana elektryczność”), którą cechuje przede wszystkim nieprzewidywalność i samowola³⁸. Wobec takich cech ludzki umysł i racjonalna refleksja stają całkowicie bezradne. Elementy wszechmocy i mocy (energii) wyrażają nieprzystępność i przemoc *tremendum* jako tajemnicy niepozwalającej się nigdy oswoić. Jej ważną cechą jest ciągła zmienność, będąca wyrazem „napięcia i dynamiki” prowadzących do „ferworu”³⁹. Warto zauważyć, iż większość przykładów właściwych uczuć religijnych przytacza Otto właśnie w kontekście *tremendum*, jemu też poświęcając dużo więcej uwagi i miejsca, niż czyni to w przypadku drugiego elementu *numinosum* – *fascinans*.

Dopełniającym i kontrastującym *tremendum* jest *fascinans* – tajemnica „pociągająca, czarująca i fascynująca”. Towarzyszą jej wyłącznie takie pozytywne i ekscytujące uczucia – nigdy nie pojawiające się w *tremendum* – jak: miłość, miłosierdzie czy współodczuwanie. Tylko powierzchownie przypominają one przyjemne uczucia międzyludzkie, jak na przykład radość czy szczęście, gdyż te ostatnie pochodzą ze sfery świeckiej i są „dobraami profanicznymi”. *Fascinans* wyróżnia niezwykła intensywność (aż po ekstazę), uszczęśliwiająca bycie owładniętym przez *numen*, co dobrze oddaje termin „błogosławieństwo”, a nade wszystko – co też przesądza o jego specyfice – „moment zachwytu”. Stąd *fascinans* nie jest jedynie „cudowne” (*Wunderbare*), ale „pełne cudowności” (*Wundervolle*)⁴⁰.

Fascinans ujawnia się szczególnie wyraźnie w uroczystości (*Feierlichkeit*) i tęsknocie za zbawieniem (*Sehnsucht nach Heil*). Mamy więc w tym przypadku do czynienia z atmosferą typową dla kultu. Uroczystość bywa tu tym intensywniejsza, im bardziej niezrozumiała lub po części tylko zrozumiała i tajemniczy (mysteryjny) język jej towarzyszy. Stąd też stosowane w liturgii zawołania, jak *alleluja*, *sela* czy *kyrie eleison* sprawiają tak intensywne jej przeżywanie, na dłużej wywołując w wiernych odczucie *mysterium*. W tym kontekście Otto zwraca uwagę przede wszystkim na liturgię prawosławną i rytuały buddyjskie, jako tajemnicze oraz niesformalizowane, krytykuje natomiast kształt

³⁸ Tamże, s. 44.

³⁹ *Das Heilige*, s. 27.

⁴⁰ Tamże, s. 42, 61, 44 (s. 42 – pobrzmiewa tu niemieckie słowo: *Wunder* – „cud”).

nabożeństw ewangelickich – sztywnych, pozbawionych głębi i ducha, a stąd nieporuszających⁴¹. I tak, w tym ostatnim rodzaju liturgii to, co fascynujące w *numinosum* nie może pociągać, gdyż jest zastępowane tym, co racjonalne. Pisząc o szkodliwej ewolucji spuścizny Lutra, Otto tak to wyraża:

Coraz bardziej pozbawiała kult właściwie kontemplacyjnych, specyficznie „pobożnościowych” elementów. Element pojęciowy i doktrynalny, element idealny doktryny wziął górę nad tym, co niewysłowione, co żyje tylko w uczuciu, czego nie można przekazać jako czegoś pouczającego. Kościół stał się szkołą, a jego pouczenia dochodziły faktycznie do jaźni coraz bardziej tylko „przez wąską szczelinę rozumu” [...]⁴²

Jednak dopiero w swoim podwójnym charakterze, w postaci harmonii kontrastu *mysterium tremendum* i *mysterium fascinans*, *numinosum* odsłania swoją pełnię (całość) i głębię (napięcie), oddziałując na człowieka wierzącego niezwykle absorbująco. Dobrze wyraża to cytowany przez Otto wers wiersza: „Co budzi we mnie grozę – to ciągnie mnie do siebie”⁴³. W harmonii kontrastu nie chodzi ani o zmieszanie obydwu elementów, ani o przemianę jednego w drugi, bądź o rozwój jednego uczucia z drugiego, ale o współ-istnienie przeciwieństw, dających wielkie napięcie, a objawiające się siłą, z jaką *numinosum* przyciąga.

Analizując teksty biblijne, pisma różnych autorów, doświadczenia religijne, sztukę (*Kunst*), architekturę (*Baukunst*), czy też dzieła muzyczne, niemiecki badacz odkrywa je jako „miejsca” odsłaniania się *numinosum*. Warunkiem jest tu jednak posiadanie szczególnego daru (*divinatorische Natur*) – na który zwrócił on już uwagę czytelnikowi, pragnącemu kontynuować lekturę, na początku dzieła – czytanie tekstów biblijnych „w duchu”, czy też znajomość przeżyć tego rodzaju z własnego doświadczenia, pozwalające otworzyć się na wpływ *numinosum*. W architekturze, u której początków – zdaniem Otto – stoi to, co magiczne, odnajduje on budowle, które wyrażają *numinosum* niezwykle silnie, zwłaszcza wtedy, gdy człowiek nie jest tego świadom:

Nie ulega wątpliwości, że sztuka dysponuje tu środkiem wywoływania bez refleksji pewnego całkiem szczególnego wrażenia, a mianowicie właśnie wrażenia czegoś magicznego. Ale teraz to magiczne jest niczym innym, jak utajoną i ukrytą formą *numinosum* [...]⁴⁴.

⁴¹ Tamże, s. 47–48, 133, 84–85.

⁴² *Świętość*, s. 128.

⁴³ *Das Heilige*, s. 42.

⁴⁴ *Świętość*, s. 93.

I tak Otto podaje tu przykłady świątyni buddyjskich, czy gotyckich katedr, w tym katedry w Ulm, której wieża nie jest dla niego jedynie „magiczna, [a] jest czymś numinotycznym”⁴⁵. Akcentuje też znaczenie pustki i ciemności w architekturze, jako wyjątkowo sprzyjających pojawieniu się *numinosum*. Odpowiednikiem tego w liturgii jest cisza, milczenie albo szept, jako jedyna stosowna forma mówienia do Boga. W muzyce, która według Otto nie pozwala się opisać, akcentuje on frazy *pianissimo*, za przykład podając Mszę h-moll Bacha, a w niej *incarnatus*. Wspólnym mianownikiem tych wszystkich cech jest to, iż nie wyrażają one *numinosum* wprost, ale wskazują na nie, zapowiadają, czy przybliżają doń. Tu jeszcze od innej strony ukazany zostaje język, jakim opisuje się tajemnicę – *mysterium*⁴⁶.

5. „ŚWIĘTOŚĆ” JAKO HARMONIA ELEMENTÓW IRRACJONALNYCH I RACJONALNYCH

Choć w swoim studium Otto silnie akcentuje elementy irracjonalne, wraca pod koniec swego dzieła do tytułowej „świętości”, która nie tylko, jako konieczne, zawiera w sobie elementy irracjonalne i racjonalne, ale – jak twierdzi – „występują [one tu] w zdrowej i doskonałej harmonii”⁴⁷. Treści racjonalne, ze swoimi precyzyjnymi pojęciami, pozwalają schematyzować (Kant) elementy irracjonalne, a stąd „świętość” jest zeschematyzowanym *numinosum* i dopiero to pozwala określić ją mianem kategorii całościowej. „Świętość” jest więc kategorią *a priori*. Splett twierdzi, iż *a priori* nie oznacza w *Das Heilige* „konstrukcji myślowej poprzedzającej wszelkie doświadczenie”, ani też leżącej u podstaw każdego doświadczenia zasady poznającej świadomości, lecz Otto chodzi raczej o najbardziej pierwotną podstawę ducha, rodzaj niejasnego poznania syntetycznego, za pomocą którego *numinosum* i „świętość” zostają w rzeczywistości uchwycone⁴⁸. Religijne *a priori* stanowią też z pewnością uczucia religijne, z ich głęboko poznawczym i ekskluzywnym charakterem.

Wydobывая w tej części dzieła znaczenie racjonalnej części religii Otto twierdzi, iż pozwala ona na rozwój – w znaczeniu osiągnięcia pełni kształtu – religii prymitywnych, aż po ich najdoskonalszą formę,

⁴⁵ Tamże, s. 94.

⁴⁶ Tamże, s. 88–97.

⁴⁷ Tamże, s. 155.

⁴⁸ J. Splett, *Die Rede vom Heiligen*, dz. cyt., przekł. własny, s. 50; por. *Świętość*, s. 131, 151.

jąką jest chrześcijaństwo. Warstwa racjonalna religii chroni ją przed popadnięciem w fanatyzm czy mistycyzm, zaś irracjonalna – zapewniająca jej żywotność i głębię – przed szczególnym niebezpieczeństwem, jakim byłoby stanie się banalnym racjonalizmem. Taka harmonia pozwala dopiero religii – przede wszystkim chrześcijaństwu – stać się „religią doskonałą, religią kultury i religią [całej] ludzkości”⁴⁹. Stąd też, w kontekście chrześcijaństwa, Otto podsumowuje:

Nie wpływ na kulturę, nie stosunek do granic rozumu i człowieczeństwa, który – jak sądzono – można było wyznaczyć wcześniej i bez niej, nie jej strona zewnętrzna może stanowić ostatecznie miarę dla oceny jakiejś religii jako religii. Tylko to, co jest jej własnym wnętrzem, idea samej świętości – i to, jak jakaś poszczególna religia odaje jej sprawiedliwość albo nie – może być jej miarą⁵⁰.

6. DYSKUSJA

6.1. Wydaje się, że trwała obecność zrębów *Das Heilige* w naukowej refleksji, ale też w potocznym ujmowaniu najważniejszych treści religii, świadczy o jego znaczącym wpływie na jej rozumienie i praktykowanie. Swoją niezwykłą popularność *Świętość* zawdzięcza w dużej mierze usytuowaniu w niej przedmiotu analiz na styku filozofii, teologii i psychologii, co zresztą stanowiło cechę charakterystyczną refleksji naukowej jej autora. W swojej skoncentrowanej na introspekcji metodzie fenomenologicznej udaje się Otto uchwycić i plastycznie opisać tajemniczość i inność religii, z tworzonym przez nią nastrojem, pociągającym charakterem przeżyć religijnych oraz z jej swoistym językiem. Ponadto w analizach Otto przekonuje również zaakcentowanie elementów i warunków powstania religijnej atmosfery, jak forma budynku sakralnego, język liturgii, kształt obrzędów, czy „pomoc” w tym względzie ze strony różnych odmian sztuki. W tych sprzyjających warunkach łatwiej rodzi się doświadczenie religijne, a ono właśnie, w formie osobistego przeżycia, stało się ważnym impulsem do powstania analizowanego tu dzieła. W tym względzie udało się niemieckiemu badaczowi ukazać religię jako zjawisko fascynujące. Ma to o tyle istotne znaczenie, iż we współczesnym w dużej mierze zracjonalizowanym, stechnicyzowanym i coraz bardziej odzieranym z wszelkiej tajemnicy świecie, religia, odróżniająca się zarówno rytuałami, formami liturgicznymi, jak i specyficznymi

⁴⁹ *Das Heilige*, s. 170–171.

⁵⁰ *Świętość*, s. 179.

tradycjami, wcale nie staje się przez to mniej atrakcyjna, a wręcz przeciwnie – pociąga⁵¹.

Zarówno metoda badawcza, jak i użyty w analizach język są podporządkowane przedmiotowi analiz, jaki stanowi doświadczenie religijne, a w jego obrębie zwłaszcza uczucia. Otto wybiera na tytuł swego głównego dzieła niemieckie słowo rodzaju nijakiego (*das*) *Heilige*, neutralne właśnie, a w ten sposób otwarte na przypisywanie mu różnych treści. Konsekwencją tego jest jednak jego dość zdecydowanie bezosobowe brzmienie, co zostaje jeszcze wzmocnione wymową samych analiz zakrywających osobowy charakter „świętości”. Podobnie obco, a zarazem religijnie, brzmi *numinosum*, nie budząc określonych – np. buddyjskich czy chrześcijańskich – skojarzeń, a tym samym mając szerszy zasięg i mocniejsze oddziaływanie.

W prezentowanej tu pozycji jej autor świadomie posługuje się plastycznym, bogatym, ale mało precyzyjnym językiem. Ma to na celu wywołanie w czytelniku uczuć religijnych, czy pobudzenie opisywanych stanów, będących raczej skutkiem „uderzenia we właściwą nutę”, aniżeli zrozumienia poprzez jasny wywód⁵². Stąd też książkę w oryginale czyta się bardzo trudno, przede wszystkim ze względu na dowolnie stosowaną interpunkcję, a często po prostu jej brak, używanie wielu cudzysłowów i – co paradoksalne – za sprawą odautorskich objaśnień. Dlatego przekład pomaga w owocnej lekturze. Ponadto Otto jest w *Das Heilige* mało systematyczny, czasem wręcz chaotyczny, stąd też można odnaleźć tu rwane wątki, powroty do podjętych już (zaczątkowo) tematów, czy nader częste niedopowiedzenia.

6.2. Duże znaczenie dla kształtu *Świętości* i doboru środków, po które sięgnął jej twórca, ma towarzyszący mu wyraźnie *zamyśl apologetyczny*: to on wyjaśnia pragnienie ukazania istoty religii jako fenomenu odrębnego (jakościowo innego), a stąd odpornego na krytykę ateistyczną, oraz wyraźne podkreślenie elementu irracjonalnego. Bo choć Otto dostrzega w religii część racjonalną i irracjonalną, to swoją uwagę poświęca zasadniczo tej drugiej. Dzieje się tak dlatego, iż to, co irracjonalne w religii, a więc głównie intensywne doświadczenia, a w ich obrębie przede wszystkim specyficzne uczucia religijne, stanowią centrum religii w jej odrębności. To, co racjonalne (pojęcia, przekonania,

⁵¹ Akcenty nadane w tym względzie przez Otto podejmie i rozwinie w swoim ujęciu religii w ramach psychologii analitycznej Carl Gustav Jung (1875–1961).

⁵² W. Proudfoot, *Religious Experience*, Berkeley [i in.] 1985, s. 8.

refleksja) nie może stanowić istoty religii, gdyż jest znane, jednoznaczne (jasne i wyraźne), a stąd też jednowymiarowe i niezdolne do wyrażenia *mysterium*. Tu wyjaśnia się osobliwa realizacja zamiaru Otto ukazania harmonii religii w jej części irracjonalnej i racjonalnej, przybierająca faktycznie formę analizy doświadczenia religijnego.

Dalszą konsekwencję pozycji Otto stanowi jego ekskluzywizm. Niemiecki badacz zwraca się, w omawianym tu studium, zasadniczo do osób znających opisywane przez niego intensywne uczucia religijne z własnego doświadczenia, gdyż te nie pozwalają się adekwatnie opisać, a jedynie pobudzić i ożywić⁵³. Postulowany tu projekt *Świętości*, w formie harmonii elementów irracjonalnych i racjonalnych, ich wzajemnej relacji i nadawanej im wartości, może stać się impulsem do tego rodzaju współczesnych badań w ramach różnych tradycji religijnych, a dotyczących przykładowo ich zainteresowania światopoglądem naukowym i logiczną koherencją, jako obecności w ramach tych tradycji treści racjonalnych. Będą one z pewnością większe np. w katolicyzmie i protestantyzmie, zdecydowanie słabsze zaś w tradycji ortodoksyjnego judaizmu.

Ekskluzywizm Otto naprowadza nas na jeden z najciekawszych i fundamentalnych komponentów analizowanej koncepcji *Świętości*, mianowicie na uczucia specyficznie religijne. Dokonując zastrzeżenia, zgodnie z którymi uczuć tego typu nie wyróżnia jedynie intensywność (choć za pomocą takiej cechy Otto zazwyczaj je opisuje), ale inna jakość, najważniejszym ich wyróżnikiem pozostaje silna reakcja ciała (np. „gęsia skórka”). Nie znając głębiej psychologii emocji, autor nie zdawał sobie z pewnością sprawy, iż wszystkie intensywne emocje wyróżnia silny komponent fizjologiczny (przykładowo przyspieszony rytm serca, silne pocenie się). Trudno też wyobrazić sobie uczucia specyficznie religijne, które musiałyby tworzyć odrębną kategorię, a których człowiek doświadcza jedynie w stosunku do Boga/bóstwa. Jeżeli nie są one uczuciami naturalnymi (np. międzyludzkimi), musiałyby być w jakiś sposób nienaturalne, czyli nadnaturalne, to znaczy nadprzyro-

⁵³ W licznych aspektach analizy religii w *Das Heilige* mocno przypominają *Varieties of Religious Experience* Williama Jamesa, którego Otto cytuje i na którego się powołuje. Chodzi o takie przykładowe wątki, jak rola doświadczenia religijnego, wspomniany ekskluzywizm, akcentowanie przedmiotu religijnego, wyższość *tremendum* (u Jamesa „podwójnie urodzeni”) nad *fascinans* („raz urodzeni”) czy też niedocenianie elementów racjonalnych, historycznych i inicjacyjnych jako warunków zaistnienia doświadczenia religijnego, por. D. Capps, *Men, Religion, and Melancholia: James, Otto and Erikson*, New Heaven–New York 1997, s. 78.

dzone? Teza ta, szczególnie w obszarze psychologii religii, nie jest dziś do utrzymania, a przez niektórych bywa określana po prostu jako „psychologiczna niedorzeczność”⁵⁴. O religijnym charakterze uczuć nie przesądza ani ich intensywność, ani uroczysty charakter, ale czynnik poznawczy, na który składa się na przykład religijny kontekst (nabożeństwo) oraz także intencja i motywacja (pragnienie modlitwy) osoby ich doświadczającej⁵⁵.

Idąc za Friesem, Otto przypisuje jednak uczuciom jeszcze inną właściwość, a mianowicie, są one rzekomo źródłem poznania. To, czego w stosunku do religii nie potrafi rozum, czyli adekwatnego uchwycenia jej istoty i wyrażenia oryginalności, potrafią uczucia. W nich bowiem – w formie silnych przeżyć religijnych – wierzący osiąga głębi religii, doświadczając jej. I tak uczucia (religijne) są dla Otto alternatywnym wobec rozumu źródłem poznania, rodzajem modusu dostępu do rzeczywistości „świętości”. Stąd od uczucia religijnego przechodzi on poznawczo do przedmiotu numinotycznego⁵⁶. Zdaje się przy tym nie dostrzegać, iż – choć w uczuciach tkwi czynnik poznawczy, dochodzący do głosu np. w lęku jako ostrzeżeniu przed niebezpieczeństwem, czy w miłości wskazując na wartość tego, kogo się kocha – za pomocą uczuć nie można dokonywać percepcji rzeczywistości⁵⁷. Aczkolwiek uczucia „mówią” coś zarówno o doświadczającym ich człowieku, jak i o doświadczanym przez niego otoczeniu, to komunikatu tego nie można nazwać poznaniem, a jedynie sposobem przetwarzania informacji. Autor *Świętości* myli się twierdząc, iż uczucia są w stanie uchwytować (poznawczo) przedmiot, gdyż przedmiot (psychologiczne „zdarzenie”) wyzwała jedynie uczucia, będąc odbieranym przez podmiot jako coś ciekawego, budzącego lęk itp. Powstaje też pytanie, czy u Otto wszystkie rodzaje uczuć występujących w kontekście przeżyć religijnych, są uczuciami specyficznymi religijnymi. Do tej kategorii należy zaliczyć z pewnością „uczucie zależności stworzenia”. Ale czy uczuciem specy-

⁵⁴ W. Baetke, *Das Phänomen des Heiligen. Eine religionswissenschaftliche Grundlegung* [w:] C. Colpe (Hrsg.), *Die Diskussion um das Heilige*, Darmstadt 1977, s. 355.

⁵⁵ B. Grom, *Psychologia religii. Ujęcie systematyczne*, przekł. H. Machoń, Kraków 2009, s. 109–212.

⁵⁶ A. Vergote, *How can psychology cope with religion?* „Archiv für Religionspsychologie”, 24 (2003), s. 45.

⁵⁷ G. L. Clore, *Dlaczego emocje potrzebują procesów poznawczych* [w:] P. Ekman, R. J. Davidson (red.), *Natura emocji*, przekł. B. Wojciszke, Gdańsk 1998, s. 159–204.

ficznie religijnym można na przykład określić stan emocjonalny teologa zgłębiającego dogmat o Trójcy Świętej i doświadczającego w tym momencie głębokiej, choć subtelnej, wdzięczności w obliczu natury Boga?

6.3. Przesadne podkreślanie znaczenia uczuć w religii przez Otto jest być może najwyraźniejszym dowodem jego deprecjonowania czynników poznawczych. A to właśnie one przesądzają o specyfice religii, będąc jej wyróżnikiem. One również – poprzez poznawcze odniesienie do Boga, bóstwa czy istoty wyższej – nadają przeżyciu charakter doświadczenia religijnego, nie zaś sam jego urok, bycie przezeń pochłoniętym, czy też długotrwałe skutki w codzienności, gdyż te charakteryzują również inne rodzaje przeżyć profanicznych.

Przypisywanie przez Otto poznaniu drugorzędnej roli pokazuje nie tylko ograniczoną rolę czynników racjonalnych, ale także pomijanie w jego ujęciu religii takich komponentów, jak artykuły wiary, tradycja, czy też wychowanie⁵⁸. Treści poznawcze mogą – zdaniem Otto – co najwyżej pozbawić tajemnicę jej głębi, wywołując obojętność na to, co znane z innych zakresów. Stąd też doświadczenie religijne, przeżycie *numinosum*, zdaje się u niego pojawiać *ad hoc*, bez żadnych ram poznawczych, bez nastawienia i motywacji ze strony przeżywającego ich człowieka. Choć nie można wykluczyć spontanicznego zaistnienia żadnego rodzaju doznań, to jednak ich zinterpretowanie jako religijnych, albo estetycznych lub erotycznych nie może dokonać się bez treści poznawczych, gdyż nie istnieje „żadne doświadczenie wolne od interpretacji”⁵⁹.

Jedną z podstawowych cech człowieka religijnego według Otto jest także jego pasywność. Wspomniane doświadczenia „spadają” na niego (opanowując go), spotykają go, przydarzają mu się, przy jego (całkowitej) bierności tak, iż nie może on w jakikolwiek sposób wpłynąć na nie, nadając im osobisty – charakterystyczny tylko dla niego – kształt. Nasz autor nie uwzględnia dostatecznie prawidłowości, zgodnie z którą religijność nie jest możliwa bez samosocjalizacji, w sensie świadomego jej rozwoju, poprzez nadawanie jej osobistych akcentów.

Podkreślając znaczenie doznań religijnych oraz tych, związanych ze sztuką Otto zdaje się zapominać, iż zarówno do życia reli-

⁵⁸ J. C. Nieto, *Religious Experience and Mysticism: Otherness as Experience of Transcendence*, Lanham [i in.] 1997, s. 104.

⁵⁹ R. Schaeffler, *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*, Freiburg 1995, s. 424.

gijnego⁶⁰, jak i do owocnego obcowania z architekturą czy sztuką, trzeba człowieka wprowadzić poprzez socjalizację, by mógł nie tylko je rozumieć, ale być przez nie wewnętrznie ubogaczony. W przeciwnym razie nawet najwspanialsze katedry, największe utwory muzyczne i podziwiane powszechnie dzieła sztuki będą wydawać mu się tylko interesujące poprzez swoją obcość. Nikt nie staje się nagle ani melomanem, ani wielbicielem malarstwa, czy człowiekiem religijnym, choć impuls do wejścia w ich świat może być nagły i niespodziewany. Nasz autor wykazuje też wielką jednostronność, wyrażając pogląd, iż muzyki nie można adekwatnie opisać. Można przecież lepiej lub gorzej przedstawić muzykę, podejmując próbę rozjaśnienia jej osobliwości, czy wyrażenia niesionych przez nią treści, choć oczywiście opis ten nie będzie nigdy samą muzyką, bo też jest wobec niej zewnętrzny. Podobnie ma się rzecz z religią.

6.4. *Das Heilige* jest analizą religii sytuującej się między emocją a kognicją, między przeżyciem a poznaniem, między *tremendum* a *fascinans*. Akcentując treści irracjonalne w religii, Otto szkicuje elementy teorii doświadczenia religijnego. Rolę dwu centralnych punktów spajających przypisuje on przeciwstawnym sobie *mysterium tremendum* i *mysterium fascinans*. To one właśnie, poprzez wywoływane intensywne (ekstremalne) i jednorodne (podstawowe) uczucia, niezwykle silnie działają na wierzącego. Dodatkowo oddziaływanie to jest wzmacniane ich zespoleniem w postaci harmonii kontrastu, wytwarzającej mocne napięcie, a co za tym idzie intensywniej przyciągającej. Tak, poprzez potęgę oddziaływania na człowieka, objawia się *numinosum*. Jeżeli jest ono synonimem tego, co w „świętości” niewyraźne, tajemnicze i paradoksalne, a swoją formę zawdzięcza wspomnianej harmonii kontrastu, to staje się ono dość łatwo przedmiotem krytyki. Zgodnie z nią, przeżycie religijne może, ale nie musi mieć charakteru numinotycznego, gdyż harmonia kontrastu przeżycia fascynująco pociągającego i napełniającego lękiem jest doświadczeniem niezwykle rzadkim, występującym w postaci ekstaz czy objawień, a jako takie nie może być uznane za (arche)typ doświadczenia religijnego. W *Świętości* Otto podaje też jedynie kilka przykładów występowania zarówno *mysterium tremendum* jak i *mysterium fascinans*, a w znakomitej większości opisywanych przez niego zjawisk chodzi albo o doświadczenie *tremendum*

⁶⁰ B. Grom, *Psychologia wychowania religijnego*, przekł. H. Machoń, Kraków 2011, zvl. s. 116–145.

albo *fascinans*. Nie możemy tu więc zasadniczo mówić o harmonii kontrastu, lecz o dwu przeciwstawnych, lecz rozłącznych fenomenach⁶¹. Można jednak też wskazać na przypadek odwrotny, zgodnie z którym doświadczenie numinotyczne może, ale nie musi być religijne, mając – w tym przypadku, przykładowo – charakter estetyczny, czy też będąc intensywnym przeżyciem na łonie natury. Idąc za tym poglądem należy zauważyć, iż *numinosum* nie bywa dzisiaj analizowane jedynie w obszarze religii i religijności, ale również w ramach humanistyki czy też – a być może przede wszystkim – w dziedzinie psychologii analitycznej Carla Gustava Junga⁶².

7. PODSUMOWANIE

Analizy religii w *Das Heilige* zawierają w sobie wiele interesujących wątków, szczególnie w odniesieniu do kunsztownie opisanych, licznych fenomenów religijnych. Tematy te są godne podjęcia we współczesnej debacie na temat religii i to w zakresie różnych dyscyplin. Podążając drogą poszukiwań naukowych Otto, nie można jednak definiować religii, szukając jej istoty. Jej mianem nie można określić *numinosum* w postaci harmonii kontrastu *mysterium tremendum* i *fascinans*. Poszukiwanie specyfiki religii wydaje się też być skazane na porażkę, gdy odbywa się poprzez akcentowanie w jej obrębie czynników ważkich, kosztem tych „drugorzędnych”, a zwłaszcza przeciwstawiając jedno – drugiemu. Taka koncepcja religii byłaby z pewnością bardzo problematyczna i zawężająca, gdyż pomijałaby wiele zjawisk religijnych, czy też tych, sytuujących się na pograniczu religii, duchowości i religijności. Szczególnie nietrafne wydaje się być w tym kontekście deprecjonowanie czynnika poznawczego, gdyż bez niego w ogóle niemożliwe staje się wskazanie różnicy między zjawiskami religijnymi a niereligijnymi. Ujęcie wyróżnika religii przez Otto nie wydaje się być też pomocne, gdyż jego ekskluzywizm pociąga za sobą pomijanie zwyczajnych doświadczeń religijnych, najczęściej interpretowanych przez osoby ich doświadczające jako religijne. Stąd odwoływanie się do jego koncepcji jako do propozycji na tyle ogólnej i podstawowej, by mogła służyć przynajmniej za rodzaj „drogowskazu” w drodze ku definicji religii, wydaje się być wątpliwe.

⁶¹ B. Grom, *Psychologia religii*, dz. cyt., s. 206.

⁶² A. Casement, D. Tacey (eds.). *The Idea of the Numinous. Contemporary Jungian and Psychoanalytic Perspectives*, Hove–New York 2006.

RUDOLF OTTO'S *DAS HEILIGE* AND THE ISSUE OF THE (MISSING)
DEFINITION OF RELIGION

Summary

Nowadays an intensive debate is under way over the issue of religion. The discussion is carried on without making precise what is 'religious' and without giving a definition of religion. The weakening of religious traditions during the process of the progressive individualization and privatization of religion, the great popularity of different kinds of spirituality, and the resulting indefiniteness of what is considered to be religious all show the difficulty of defining and understanding religion in various scientific disciplines. In this situation one is eager to reach for Rudolf Otto's notion of what is essentially religious, still considered by many disciplines as a 'classic' definition of religion.

The aim of this article is not only to present the possibilities, difficulties and failures of Otto's concept of religion presented in *Das Heilige*, but also to undertake a discussion concerning the content, boundaries, and specificity of what is religious. The main areas of analysis include: emotional aspects (specifically religious feelings), cognitive aspects (notions, creeds, beliefs), harmony of contrasts of *mysterium tremendum* et fascinans as a model of religious experience, and the role of social factors in practicing faith.

Henryk Machoń