

ZOFIA JÓZEFA ZDYBICKA Ursz. SJK
Lublin

CZY CZŁOWIEK JEST *HOMO RELIGIOSUS*?

W kontekście kulturowym końca XX w., z zarysowującym się procesem laicyzacji i sekularyzacji życia, zwłaszcza w Europie Zachodniej, a budzeniem się *sacrum* w Europie Wschodniej, pytanie o związek człowieka z religią jest pytaniem zasadnym, które trzeba postawić z całą ostrością.

Czy religijność stanowi cechę istotną (*proprium*) przysługującą każdemu człowiekowi, tylko człowiekowi, zawsze i w sposób konieczny? Czy o człowieku można orzekać, że jest *homo religiosus*, tak jak orzeka się, że jest *homo sapiens*, *homo faber* i *homo socialis*? Czy należy raczej przyznać rację tym, którzy utrzymują, że religijność człowieka związana jest z czynnikami zewnętrznymi: ekonomicznymi, społecznymi, kulturowymi i że wraz ze zmianami w tych dziedzinach ulega zmianie związek człowieka z religią? Religia byłaby wówczas faktem historycznym, zmiennym, występującym w pewnym okresie i zanikającym czasowo czy trwale.

Rozpatrzmy problem historycznie i systematycznie.

H i s t o r y c z n i e. Obecność religii we wszystkich znanych kulturach, uprzednia w stosunku do filozofii i nauki, jest faktem. Stwierdzenia starożytnego Plutarcha i współczesnego Fromma są zgodne co do tego, że nie było kultury bez religii w przeszłości i najprawdopodobniej nie będzie w przyszłości¹.

Trwałość *sacrum* w dziejach kultur stwierdzają badania religiologiczne, prowadzone w XX w. na wielką skalę. Obecnie dysponujemy ogromną wiedzą historyczną, fenomenologiczną i hermeneutyczną „o człowieku religijnym” od początków jego istnienia na ziemi aż do naszych czasów.

¹ Zob. E. F r o m m. *Szkice z psychologii religii*. Tłum. J. Prokopiuk. Warszawa 1968 s. 134.

Historia religii, zwłaszcza porównawcza historia religii, ukazuje bogactwo wierzeń, mitów, symboli, rytów i obrzędów, które dokumentują fakt obecności religii w życiu ludów w różnym czasie i na różnych terenach.

Stosując do materiału historycznego i psychicznego metodę fenomenologiczną i hermeneutyczną, wielu wybitnych religioznawców, takich jak M. Eliade, R. Otto, G. Van der Leeuw, M. Scheler, ukazywało strukturalne powiązania świadomości ludzkiej, ducha ludzkiego z *sacrum*. Ujmując to, co istotne i trwałe w religijnym doświadczeniu, wskazywali na istotne powiązanie człowieka z *sacrum*. Stosując różne metody akcentowali różne momenty w tym istotnym powiązaniu religijności z człowiekiem. R. Otto przez kategoryjną analizę doświadczenia religijnego, przeprowadzoną w duchu kantowskim, uznał *sacrum* za czystą kategorię *a priori* ducha ludzkiego. G. Van der Leeuw, koncentrując się na analizie postaw i zachowań człowieka religijnego, akcentował ich trwałość, M. Scheler – wykazywał niesprowadzalność do innych, czyli oryginalność aktów religijnych, a wartość świętości umieścił na szczycie wartości ludzkich.

Wszyscy byli zgodni co do współpierwotności religii w stosunku do wszelkich ludzkich poczynań oraz tego, że religia, analizowana przede wszystkim od strony podmiotu, stanowi strukturalny składnik człowieczeństwa².

Ujęcia fenomenologiczne, które ukazywały człowieka wszelkich czasów jako *homo religiosus*, nie wyeliminowały całkowicie interpretacji religii pozostających pod wpływem ewolucjonizmu. Znani ewolucjoniści J. Lubbock, B. Taylor, J. G. Frazer i inni przyjmowali ogólną wizję rozwoju intelektualnego ludzkości od stanów niereligijnych poprzez religię do współczesnej nauki autonomicznej w stosunku do religii i zastępującej jej miejsce.

Zdaniem ewolucjonistów istniały ludy, które nie miały żadnych idei bóstwa (Taylor – ateizm) czy istniały okresy ludzkości, w których człowiek podejmował wyłącznie zabiegi magiczne w celu osiągnięcia zaspokojenia swoich potrzeb (magia). Magia powstała na wcześniejszym etapie ewolucji naszej rasy aniżeli religia. Teorie ewolucjonistyczne podważały więc konieczny i trwały związek religii z człowiekiem i kulturą³.

Poza tym pojawiły się na przełomie XIX i XX w. wielkie negacje religii, kwestionujące istotne związki człowieka z Transcendensem, Bogiem, oceniające religię jako fakt uwarunkowany niewłaściwą samowiedzą człowieka, ograniczający możliwości jego pełnego rozwoju.

² Por. G. D. A l l e s. *Homo religiosus*. W: *The Encyclopedia of Religion*. Ed. M. Eliade. T. 5. New York–London 1987 s. 442-445. Zob. M. E l i a d e. *Traktat o historii religii*. Tłum. J. Wierusz-Kowalski. Warszawa 1966; t e n ż e. *Historia wierzeń i idei religijnych*. Tłum. S. Tokarski. T. 1. Warszawa 1988.

³ J. G. F r a z e r. *Złota gałąź*. Tłum. H. Krzeczkowski. Warszawa 1978.

Negotowano wartość i konieczność religii opierając się na nowych wizjach (koncepcjach) człowieka, które oceniały religię jako coś, co wytworzył sam człowiek, i dopatrywały się w niej ograniczenia dojrzałości, samodzielności, wolności, mocy twórczych, ukazując nowe, pozareligijne drogi spełnienia się człowieka, jego wyzwolenia i zdobycia szczęścia. Dominujące filozofie i ideologie XX w. prezentowały „Boga” i „człowieka” jako kategorie, rzeczywistości i wartości konkurujące czy wręcz wykluczające się. Wobec tego człowiek współczesny musi dokonać wyboru: „aut homo aut Deus”, albo człowiek – albo Bóg.

Nowożytna i współczesna krytyka religii nie była wynikiem krytyki filozoficznej nauki o Bogu czy o człowieku, nie osiągała poziomu filozoficznej wiedzy obiektywnej. Była dokonywana na płaszczyźnie świadomości, była analizą świadomości religijnej przechodzącej modyfikację, jej krytyka sensowi wiary przeciwstawiała roszczenia człowieka do źródła sensu i wartości. Jednym ze źródeł takiego podejścia do religii jest ostatecznie kartezjańskie *cogito*, zapoczątkowujący nurt, w którym świat jako świat znaczeń i wartości jest konstytuowany przez ludzką świadomość. Do tej postawy nawiązał L. Feuerbach i zastosował do analizy zjawiska religii. Uznany w świadomości religii „przedmiot” jest niczym innym jak obiektywizacją ludzkiej subiektywnej natury. Wobec tego świadomość religijna jest „świadomością fałszywą”. Postawę świadomościową łączy on z uznaniem prymatu doświadczenia zmysłowego, wyznaczającego kontekst przestrzenno-czasowy ludzkiego życia, ostatecznie materialistyczny.

Interpretacja Feuerbacha, kontynuatora tradycji *cogito*, mającej w najbliższej perspektywie myśl Hegla, według którego człowiek jest koniecznym miejscem stawania się Boga, stanowi węzłowy moment w formowaniu się współczesnego ateizmu i nastawień antyreligijnych.

Według Feuerbacha religia jest relacją „ja–ty”, będącą wynikiem samozdwojenia człowieka, którego rezultatem jest wyobcowanie w stosunku do siebie (alienacja). Twórcą religii jest człowiek, który obiektywizuje swoją istotę gatunkową i siebie czyni przedmiotem tej zobiektywizowanej i w podmiot czy osobę przekształconej istoty. W relacji religijnej człowiek ujmuje siebie, uprzedmiotawia siebie jako przedmiot innego przedmiotu, stworzonej przez siebie istoty. Doskonałości przysługujące ludzkiej naturze uznaje za Boga. Tymczasem – według Feuerbacha – Bóg jest niczym innym jak tylko obrazem idealnego człowieka.

Fundamentalne przekonania religijne mają więc za przedmiot nie Boga, lecz ludzką naturę rozważaną w sobie jako boska. Świadomość Boga jest samoświadomością, poznanie Boga jest samopoznaniem. Wobec tego początkiem, środkiem i końcem religii jest człowiek.

Feuerbach był przekonany, że przez swoje dociekania zniesie „fałszywą świadomość”, zapewni człowiekowi pozycję „homo homini Deus est”. Człowiek przeto powinien stać się bogiem człowieka.

Feuerbach eliminował całkowicie kontekst nadprzyrodzony, poszukiwał ostatecznego znaczenia i wartości w granicach naturalnych, ludzkich, społecznych. Był przekonany, że wyeliminowanie odniesienia człowieka do Boga, które było źródłem alienacji, zapewni człowiekowi integralność. Wytoczył w ten sposób podstawy naturalistycznego humanizmu, w którym absolut utożsamia się z ludzką naturą zintegrowaną w terminach socjohistorycznych⁴.

Sposób podejścia Feuerbacha został podjęty i kontynuowany, z różnorodnymi modyfikacjami, przez K. Marksa, F. Nietzschego, Z. Freuda, J. P. Sartre’a, A. Camusa czy M. Merleau-Ponty’ego. Wspólne im jest uznanie, że między człowiekiem i religią nie zachodzi związek konieczny, przeciwnie – że religia jest zjawiskiem, które ogranicza człowieka, przeto należy ją wyeliminować z ludzkiej kultury.

Marks podjął i kontynuował myśl o alienacyjnym charakterze religii. W stosunku do poglądów Feuerbacha zmienił – zgodnie ze swoimi zainteresowaniami – perspektywę z indywidualno-gatunkowej na społeczno-praktyczną.

Religia – według Marksa – jest ideologiczną nadbudową materialno-społecznej bazy, jest rezultatem złych warunków materialno-społecznych, przede wszystkim niekorzystnych stosunków produkcji. Wyzysk w społeczeństwie klasowym, kapitalistycznym przyczynia się do tego, że człowiek swoją rzeczywistość jako istoty rodzajowej rzutuje w stworzone przez siebie samego zaświaty. Religia jest „fantastycznym urzeczywistnieniem ludzkiej istoty, ponieważ ludzka istota nie posiada prawdziwej rzeczywistości”. Ta projekcja „w zaświaty” jest formą ucieczki od warunków, w których człowiek nie może być człowiekiem.

Religia jako „fałszywa świadomość” stanowi przeszkodę w prawidłowym rozwoju człowieka. Życie godne człowieka, prawdziwe szczęście domaga się zniesienia religii jako świadomości iluzyjnej. Dokona tego – według Marksa – zmiana stosunków społecznych na bezklasowe, czego warunkiem jest zniesienie własności prywatnej. Rewolucja ta będzie dziełem proletariatu, który zniesie własność prywatną i stworzy społeczeństwo bezklasowe. Trzeba więc odrzucić Boga i religię, by człowiek tworzył struktury ekonomiczne i społeczne, które zapewnią mu idealne warunki życia na ziemi, „raj” na ziemi, całkowite spełnienie, zbawienie.

⁴ L. Feuerbach. *Istota chrześcijaństwa*. Tłum. A. Landmann. [b.m.w.] 1959; A. Kłoczowski. *Człowiek – bogiem człowieka. Filozoficzny kontekst rozumienia religii w „Istocie chrześcijaństwa” Ludwika Feuerbacha*. Lublin 1979.

Człowiek nie potrzebuje Zbawiciela i życia przyszłego, by być szczęśliwym. „Człowiek społeczny” sam się tworzy i wyzwala przez własne działanie, produkcyjną pracę, stworzy sytuację, w której osiągnie pełne zadowolenie⁵.

Nietzsche proklamuje „śmierć Boga” w ludzkiej świadomości, co jest – według niego – warunkiem pełnej autonomii, dojrzałości, mocy człowieka, toteż drugim członem tej proklamacji jest: „obwieszczam wam nadczłowieka”, człowieka doskonałego, którego należy tworzyć.

Lecz oto Bóg umarł! O ludzie wyżsi, ten Bóg był waszym największym niebezpieczeństwem. Od czasu, gdy on w grobie leżał, wyście dopiero zmartwychwstali. Teraz dopiero zbliża się wielkie południe, teraz dopiero człowiek wyższy staje się – panem! Czyście pojęli to słowo, o bracia moi! Jesteście przerażeni: serca wasze zawrót ogarnia? Przepaść wam się tu roztwiera? Pies ognisty, zda się wam, tu naszczekuje? Hejże! Hej! Ludzie wy wyżsi! Teraz dopiero rodzi góra ludzkiej przyszłości. Bóg umarł: niechże za naszą wolą – nadczłowiek żyje (Zaratustra 402)⁶.

Freud kontynuuje wątek rozumienia religii jako samorozdwojenia człowieka, jej genezy upatruje się w stosunku ojciec–dziecko. Poza Bogiem – zdaniem Freuda – kryje się postać ojca; wyobrażenie Boga jest projekcją stosunku między dzieckiem a ojcem.

Psychoanaliza nauczyła nas dostrzegać związek między kompleksem ojcowskim a wiarą w Boga, pokazała nam, że Bóg osobowy jest psychologicznie niczym innym jak wyniesionym na wyżyny ojcem [...] wszechmocny, sprawiedliwy Bóg i dobrotliwa przyroda jawią się nam jako imponujące sublimacje ojca i matki czy raczej jako wznowienie i odtworzenie wczesnodziecięcych wyobrażeń o nich⁷.

Eliminacja religii jest przeto warunkiem całkowitego oderwania się człowieka, pełnej dojrzałości człowieka.

Sartre wyciągnął ostateczne wnioski z zarysowującego się od czasu Descartes'a przeciwstawienia człowieka jako podmiotu idei, znaczeń, wartości i Boga jako bytu obiektywnego. Istnienie Boga jest w sposób zasadniczy – według Sartre'a – nie do pogodzenia z egzystencją wolnego, samego siebie stwarzającego człowieka. Dopiero z chwilą zaprzeczenia idei Boga człowiek bierze pełną odpowiedzialność za swoje życie i swój świat. Gdyby istniał Bóg, to człowiek nie byłby wolny, ponieważ wszystko zostałoby przez Boga przewidziane, zdeterminowane.

⁵ Zob. Z. Z d y b i c k a. *Marksistowska teoria religii*. W: *Religia i religioznawstwo*. Lublin 1988 s. 105-138.

⁶ F. N i e t z s c h e. *Tako rzecze Zaratustra*. Tłum. Waław Berent. Warszawa 1913.

⁷ Z. F r e u d VIII, 195.

Fundamentalny wybór (opcja) negacji Boga w wizji Sartre'a dokonuje się przez radykalizację wolności ludzkiej. Człowiek – według Sartre'a – nie tylko jest wolny, posiada wolność, lecz jest wolnością. Dzięki temu jest absolutnym twórcą siebie, jest tym, czym siebie czyni. Człowiek i wolność identyfikują się. Odrzucenie Boga jest postulatem gwarantującym wolność, autokreatywność człowieka.

Merleau-Ponty – podobnie jak Sartre – uważa, że pogodzenie afirmacji Boga z ludzką kondycją, którą określa jako „przygodność człowieka”, jest niemożliwe. Przygodność oznacza, że człowiek nie jest całkowicie zdeterminowany przez system praw i przyczynowość zjawisk. Przeciwnie – człowiek ukazuje się jako twórca autonomicznego świata historii i kultury.

Przyjęcie Boga zniosłoby – zdaniem Merleau-Ponty'ego – przygodność człowieka, zrujnowało jego spontaniczną kreatywność. Zgoda na człowieka wyklucza więc przyjęcie Boskiej Transcendencji, która by nad człowiekiem zapanowała.

Inne jeszcze motywy odrzucenia Boga i religii podaje Camus, który wyznaje „ateizm heroiczny”. Odrzuca Boga w imię solidarności z ludzkością, w jej kondycji cierpienia i w perspektywie śmierci. Zdaniem Camusa autentyczna ludzka postawa wymaga zgody na tę trudną sytuację, wobec tego autentyczna postawa moralna domaga się ateizmu. Camus uznaje heroiczną taką postawę określając tego, kto ją przyjmuje, jako „świętego bez Boga”⁸.

Negacja religii głoszona przez wpływowych myślicieli i ideologów przyczyniła się niewątpliwie do kształtowania ludzkiej świadomości i ludzkich postaw. Nie zawsze pozostawała tylko w sferze perswazji czy ujęć teoretycznych. Były ideologie ateistyczne, które sięgnęły po środki pozafilozoficzne. Zwłaszcza na terenach zdominowanych przez ideologię marksistowską (ZSRR i kraje mu podległe) podjęto walkę z religią, prowadzoną środkami politycznymi, środkami przemocy przez narzucone wychowanie antyreligijne, dyskryminację ludzi wyznających religię, likwidowanie organizacji religijnych, niszczenie śladów *sacrum* w kulturze, burzenie i dewastację budynków sakralnych itp.

S y s t e m a t y c z n i e. Wiedza historyczna, opisująca przejawy życia religijnego, fenomenologiczna penetracja świadomości religijnej, próby jej opisywania i wykrywania struktur ogólnych, ich systematyzacja są cenne, poszerzają wiedzę o fenomenie religijnym, nie rozwiązują jednak podstawowego pytania o pozaświadomościowe korzenie religii. Religia, będąc kontaktem z *sacrum*, odpowiada na potrzebę człowieka, trzeba jednak – wobec zaistniałych negacji – rozstrzygnąć, czy ta potrzeba i ten kontakt z *sacrum* jest jądrem

⁸ Por. S. Palumbieri. *L'ateismo e l'uomo*. Roma 1986.

rzeczywistości ludzkiej, a nie odwiecznym złudzeniem, „falszywą świadomością”, „pasją beużyteczną”.

Perspektywa *cogito*, a więc rozpoczynanie analizy od świadomości, nie pozwala na rozstrzygnięcie tych kwestii fundamentalnych, które są kwestiami metafizycznymi: kim jest człowiek i czy istnieje Bóg? By je rozwiązać, trzeba wyjść poza świadomość, uwzględnić perspektywę obiektywną (nie tylko myśl, lecz poznanie) i dotrzeć do sytuacji przedkulturowej, w której rodzi się myśl o związku człowieka z Bogiem.

W perspektywie realistycznej, obiektywnej, nastawionej na poznanie związków bytowych, człowiek ukazuje się i ujmuje siebie jako *homo religiosus*, tzn. jako kogoś, kto istnieje w powiązaniu ontycznym z Transcendensem, Bogiem. Powiązanie to człowiek zdolny jest odczytać i w sposób ludzki, tzn. świadomie i w sposób wolny, wyrazić, jak to się dzieje w konkretnej religii.

Człowiek jest *homo religiosus*, bo jest *homo sapiens*, *animal rationale*, czyli jest zdolny do poznania i zrozumienia otaczającej go rzeczywistości i swojej w niej pozycji, swego sposobu istnienia, który wyznacza istotne momenty jego egzystencji, a w konsekwencji jego losu.

Podstawowa zdolność „czytania rzeczywistości”, jej elementarnego rozumienia przysługuje każdemu człowiekowi, na każdym stopniu kultury, rodzi się spontanicznie w poznawczym kontakcie człowieka z rzeczywistością. Zdolność ta w człowieku jest tak podstawowa, tak spontaniczna, że człowiek w normalnym biegu życia nie dostrzega jej realizowania się, nie dostrzega momentu, kiedy odczytuje podstawowe prawa rzeczywistości, które stają się prawami jego myśli.

Homo sapiens wyposażony w zdolność intuicyjnego „czytania rzeczywistości” rozpoznaje siebie jako powiązanego z Transcendensem, Bogiem. W kontakcie z rzeczywistością rodzi się w umyśle człowieka myśl o Bogu jako właściwym kontekście ludzkiego życia. Jest to intuicja i myśl bardzo silna, pod względem treści wprawdzie niewyraźna, jednak mocno zakorzeniona w umyśle i – jak pokazują dzieje ludzkiej myśli – ostatecznie nie do wyeliminowania.

Myśl o związku człowieka z Bogiem rodzi się w poznaniu przedfilozoficznym, przedrefleksyjnym. Jest to jednak poznanie racjonalne jako indukcja spontaniczna rozumu uczynionego na „obraz Boży”, który z poznania bytów istniejących wnioskuje o ich Autorze. Pewna powszechność tego wnioskowania jest faktem, toteż często określana bywa jako „zgoda powszechna”⁹.

Skoro człowiek spontanicznie doświadcza swego otwarcia na Transcendens, a myśl o Bogu rodzi się w człowieku w sposób naturalny, w zetknięciu z rze-

⁹ Na ten typ poznania Boga zwraca uwagę E. Gilson (zob. *L'athéisme difficile*. Paris 1979; *Constantes philosophiques de l'être*. Paris 1983 s. 218-219).

czywistością i w refleksji bardzo skrótowej i spontanicznej, powstaje pytanie: dlaczego ludzie wyobrażają sobie Boga w różny sposób i dlaczego w konsekwencji istniało w przeszłości i istnieje obecnie wiele różnych religii?

By odpowiedzieć na to pytanie, trzeba odróżnić samo pojawienie się myśli o Bogu od wyobrażenia i próby określenia, kim On jest.

Myśl o Bogu (idea Boga) rodzi się w wyniku elementarnego zrozumienia rzeczywistości ludzkiej i pozaludzkiej. Jest to myśl bardzo niedoskonała: nie jest to głębsze poznanie Boga, które występuje w rozwiniętych systemach religijnych, w teologii czy nawet filozofii.

Na tym podstawowym etapie, jak zresztą na wszystkich bardziej rozwiniętych, myśl o Bogu jest poznaniem pośrednim, suponuje choćby skrótowe wnioski. Boga nie poznaje się wprost, oglądowo, doświadczalnie. Tym, co człowiek poznaje wprost, jest on sam, otaczający go świat, który okazuje się niezrozumiały i domaga się źródła swego istnienia i celu.

Pierwsza myśl o Bogu jest więc niedoskonała; postać bardziej rozwinięta przybiera, konkretyzuje się przez tworzenie obrazu Boga. Człowiek posługuje się przy tym symbolami, znakami, zaczerpniętymi z otaczającej go przyrody, z życia rodzinnego, społecznego, zawodowego, z kontekstu kulturowego, w którym żyje. Znaki, symbole, które człowiek odnosi do Boga, są więc uwarunkowane kulturowo, zrelatywizowane do aktualnego stanu kultury. Poza tym, człowiek osobiście przeżyty kontakt z *sacrum* rozwija w społeczności.

Przeżycie religijne w swej istocie zakorzenione jest w naturze ludzkiej głębiej niż sięga warstwa kultury. Jest także pierwotniejsze i intymniejsze niż wszelki kontakt społeczny. Tak go przynajmniej doświadcza podmiot religijny. Równocześnie jednak w przeżyciu tym tkwi dwojaki dynamizm. To przedspołeczne doświadczenie domaga się uspołecznienia, przedkulturowe przeżycie wymaga ekspresji, potrzebuje wyrazu – a zatem kultury, pojętej jako ogół ludzkich znaków¹⁰.

Człowiek zawsze żyje w jakiejś kulturze, kultura bowiem jest sposobem istnienia człowieka. Toteż kontakt człowieka z *sacrum*, choć przedkulturowy, ma swój kulturowy i społeczny wyraz. Myśl współczesna często zatrzymuje się wyłącznie na tym kulturowym i społecznym wymiarze religii, przez co odrywa fenomen religii od swych korzeni.

Zapśredniczenie kulturowe myśli o Bogu wyjaśnia fakt istnienia różnych wyobrażeń o Bogu, fakt istnienia wielu różnych religii, pluralizm religijny, paralelny do pluralizmu kulturowego.

Wobec totalnego zakwestionowania istotnego związku człowieka z *sacrum*, trzeba obecnie zwrócić uwagę właśnie na te korzenie, które wyjaśniają sam fakt

¹⁰ B. C y w i ń s k i. *Korzenie tożsamości*. Rzym 1982 s. 21-22.

istnienia religii. Religia jest związana strukturalnie z człowiekiem, wyrasta z uświadomienia sobie przez człowieka sytuacji egzystencjalnej, ontycznej, która okazuje się powiązana z Bogiem, natomiast religie historyczne są konkretnym, historycznym, kulturowym rozwinięciem, pogłębieniem, poszerzeniem tego fundamentalnego poznania.

Ogromnie ważna w ustalaniu związku człowieka z *sacrum* jest rola tego poznania, które ujawnia otwartość człowieka na Boga, wyjaśnia nieustanne poszukiwanie Boga przez człowieka, Boga jako Tajemnicy, która ogarnia ludzką egzystencję na tym świecie i która łączy się z ostatecznym przeznaczeniem człowieka. Fakt istnienia religii łączy się z porządkiem moralnym, a więc faktem, że człowiek jest osobą, tzn. istotą zdolną do uświadomienia sobie swojej sytuacji, także do poznania prawdy o dobru, do wyboru dobra, do kierowania swoim życiem i do odpowiedzialności za swoje czyny.

Ten wysiłek ducha ludzkiego – pisze Jan Paweł II – posiada charakter religijny i kształtuje się w szereg religijnych systemów, takich jak systemy Dalekiego Wschodu: hinduizm, buddyzm, sintoizm, konfucjonizm o różnym zresztą zabarwieniu. Nawet w religiach objawionych, nawet w chrześcijaństwie, w którym Chrystus Bóg-człowiek swoją nauką i życiem objawił prawdę o Bogu (i o człowieku), odpowiedź „wiary”, „ludzkie wierze” ma swoje oparcie, swój fundament od strony człowieka w naturalnym uzdolnieniu człowieka do czytania rzeczywistości i poznania Boga jako kontekstu życia ludzkiego¹¹.

Religia jest więc czymś naturalnym dla człowieka, ponieważ związana jest z naturalnym działaniem jego intelektu i rozumu. Przeświadczenie o obecności Transcendensu, zasady tego, że człowiek jest i że od Niego zależy, jest wcześniejsze od innych ludzkich form poznania. W tym sensie „przeświadczenie powszechne” jest jedno, mimo różnych kulturowych wyrazów, i dotyczy samego „nagiego” związku człowieka z Boskością. Religijność człowieka jest więc faktem naturalnym, pierwotnym, nieredukowalnym do innych faktów.

Poznanie, w którym rodzi się pierwsza myśl o Bogu i powiązaniu człowieka z Bogiem, może przybierać postać bardziej rozwiniętą czy to w poznaniu przednaukowym, czy w pewnych typach filozofii. Zawsze dotyczy sposobu istnienia człowieka, które okazuje się przygodne, kruche, narażone na niebezpieczeństwa i zagrożenia (z zagrożeniem śmiercią włącznie – co wiąże się z myślą o Kimś, kto umocniłby człowieka w istnieniu), ale i podmiotowe. Człowiek doświadcza siebie jako podmiotu, zdolnego do działań i pragnień transcendujących ograniczenia związane z bytowaniem biologicznym, materialnym, a więc człowiek jest zdolny do poznania, miłości, decyzji, tworzenia nowej rzeczywistości, jaką

¹¹ J a n P a w e ł I I. *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*. Rzym 1987 s. 85.

stanowi kultura. Człowiek pragnie poznawać coraz więcej, głębiej, kochać doskonale, trwale, być w pełni wolnym. Pragnąc żyć bez granic, natrafia na granice, doświadcza, że jego pragnienie nieskończoności jest „desiderium naturale ineficax”, stąd potrzeba umocnienia, pomocy „z góry”, by je zrealizować.

Trwała obecność idei Boga w myśli ludzkiej, przekonanie o Jego istnieniu jest tak naturalne, że wielu myślicieli, zwłaszcza w tradycji pokantowskiej, uznało, że idea Boga jest dana człowiekowi *a priori* oraz że akt religijny należy do wyposażenia duszy ludzkiej. Religijność człowieka miałyby więc charakter struktury wrodzonej, człowiek byłby religijny „strukturalnie”.

W tym duchu interpretował fenomen religii M. Scheler. Uważał on, że istnieje aksjologiczna idea *a priori* boskości. Ona warunkuje poznanie religijne, niezależnie od doświadczenia historycznego lub indukcyjnego. Dzięki niej ruch ku boskości konstytuuje istotę człowieka, *sacrum* nadaje sens jego życiu, zajmuje miejsce centralne w hierarchii wartości.

Akt religijny należy więc do wyposażenia duszy ludzkiej. Akt religijny skierowany jest na dobro-wartość, ujawnia sferę absolutną, która dotyczy bytu i równocześnie wartości i jest do wypełnienia przez wartość. Ta zawartość jest dobrem formalnym wiary pojedynczego człowieka.

Akt religijny jest aktem *sui generis* i nie można sprowadzić go do sfery inteligencji ani woli. Scheler odróżnia akt, który wyraża zawartość, i akt, który przyjmuje tę zawartość z absolutną pewnością.

„Każdy duch skończony wierzy w Boga lub bożka”. Problemem jest, czy ma adekwatny przedmiot, a więc czy idea korelatywna, ku której zmierza, jest dobrem boskim absolutnym czy dobrem skończonym. Człowiek, będąc strukturalnie skierowany na Boga, może na jego miejsce położyć dobro skończone.

Każdy człowiek ma więc w sposób konieczny „przedmiot wiary”, każdy człowiek wyraża akt wiary. Każda osoba ma coś szczególnego, jakąś zawartość, której przypisuje największą wartość, którą przedkłada nad każdą inną zawartość świadomie i w sposób praktyczny (pieniądze, naród, wiedza)¹².

Nową znaczącą koncepcję również w perspektywie kantowskiej *homo religiosus* przedstawił M. Eliade. Człowiek – według niego – ma strukturę religijną, religijność należy do natury człowieka; człowiek bez religii nie byłby człowiekiem.

Eliade przyjmował prymat uniwersalnych i ponaddziewiętowiekowych struktur religijnych. One wyjaśniają człowieka jako *homo religiosus*. *Sacrum* stanowi trwały element w strukturze świadomości ludzkiej, nie jest natomiast tylko etapem w dziejach. Człowiek pozostaje religijny, niezależnie od zmieniających się warunków historycznych.

¹² Zob. M. S c h e l e r. *Das Ewigen im Menschen*. Leipzig 1921 (Słowo od wydawcy).

Podstawowe zachowania religijne istniały od chwili pojawienia się człowieka i uświadomienia sobie przez niego swojej pozycji w kosmosie. Najbardziej uwidacznia się to w starożytnych religiach klasycznych i w kulturach archaicznych, w których całe życie ludzkie miało charakter religijny.

Twierdzenie o powszechnym, koniecznym, uprzywilejowanym miejscu religii w jednostkowym i społecznym życiu człowieka wynika z założenia, iż u podstaw empirycznie stwierdzanych różnorodnych zjawisk religijnych leżą rządzące nimi elementarne struktury. Centralne miejsce zajmuje *sacrum* jako nieredukowalne jądro wszystkich historycznych zjawisk religijnych. Jest ono konsubstancjalne z bytem i dlatego człowiek nie może bez niego się obyć. Każdy obrzęd, mit, wierzenie lub boska postać jest odbiciem doświadczenia *sacrum* i stąd implikuje pojęcie bytu, znaczenia i prawdy.

Umysł ludzki nie może funkcjonować bez przekonania, że w świecie istnieje coś „rzeczywiście rzeczywistego” (ὄντως ὄν). Nie może także powstać świadomość, że ludzkim przeżyciom i popędom nie zostało nadane znaczenie, sens. Świadomość rzeczywistego i mającego sens świata jest ściśle związana z odkryciem *sacrum*. Poprzez doświadczenie *sacrum* umysł ludzki uchwycił różnicę między tym, co objawia się jako rzeczywiste, potężne, bogate, pełne znaczenia, a tym, co chaotyczne i zmienne. Opozycja między *sacrum* i *profanum* jest opozycją między bytem i niebytem.

Eliade podkreślał różnicę między doświadczeniem świata i świadomością sakralną cechującą człowieka archaicznego oraz doświadczeniem świata i świadomością człowieka żyjącego we współczesnej kulturze zachodniej. *Homo religiosus* jest ogarnięty przez pragnienie rzeczywistego, wiecznego bycia, człowiek współczesny żyje pod dominacją stawania się. *Homo religiosus* pragnie być w perspektywie *sacrum*, dąży do bycia w centrum świata, blisko bogów oraz w wiecznej teraźniejszości paradygmatycznych mitów, które usensowniają życie. Człowiek współczesny jest zdeterminowany przez zjawiska świeckie, hierohistoryczne, zmienne. Nie jest on jednak całkowicie pozbawiony struktur religijnych i np. mityczne symbole wrażone są we współczesną nieświadomość. Warunkują one jedynie peryferyjną aktywność, podczas gdy dla człowieka archaicznego determinowały cały świat i całą osobę.

Ujawniając fundamentalną strukturę człowieka, Eliade formułuje sądy normatywne pokazując, jak człowiek powinien żyć, by życiu nadać sens i uwolnić się od nękających go zagrożeń¹³.

¹³ Zob. Eliade. *Historia wierzeń i idei religijnych* t. I passim; J. A. Saliba. „*Homo religiosus*” in *Mircea Eliade*. Leiden 1976.

Wobec współczesnych ideologii i filozofii antyreligijnych, odmawiających człowiekowi istotnego powiązania z religią, nastąpiło ożywienie dociekań wykazujących i uzasadniających istotowe powiązanie człowieka z religijnością.

W filozofii amerykańskiej czynią to m.in. J. Smith i L. Gilkey. Smith akcentuje religijny wymiar doświadczenia człowieka, prowadzący do uznania, że życie ludzkie posiada podstawę i cel ostateczny. Religijny wymiar doświadczenia sam z siebie nie jest doświadczeniem Boga czy *sacrum*, wymaga interpretacji, która prowadzi do konieczności przyjęcia Boga. Religia ma więc podstawy doświadczalne. Każdy człowiek odkrywa w swoim doświadczeniu wymiar religijny, który należy do struktury człowieka. Człowiek w swojej strukturze jest istotą religijną, jedyną, która interesuje się dziedziną religijną i stawia pytania o charakterze religijnym¹⁴.

Gilkey natomiast ukazuje, że ludzkie doświadczenie bycia w świecie i w czasie zawiera w swoich najgłębszych warstwach więcej niż to, co nazywa się światem i doczesnością. Otwiera się ono na inny, nieskończony wymiar. Może się przejawiać jako Pustka, która pobudza do stawiania ostatecznych pytań o życie, lub ostateczna tajemnica, której obecność stwarza ludzką egzystencję i kształtuje jej znaczenie. Człowiek współczesny – podobnie jak starożytny – żyje w kontekście ostateczności, a więc istnienie człowieka jest istnieniem religijnym. To, co sakralne, tworzy, umożliwia i nadaje wartość temu, co świeckie¹⁵.

W filozofii niemieckiej m.in. W. Pannenberg omawia wszechstronnie otwartość człowieka na Transcendencję i istotny związek człowieka z religią. Przedstawia człowieka jako istotę bezgranicznie otwartą na świat i Boga, nakierowaną na nieskończone poszukiwania. Kulturotwórcza działalność człowieka byłaby sama przez się niezrozumiała, gdyby nie była wyrazem dociekań i poszukiwań, które wykraczają nie tylko poza naturę, ale także poza wszelkie formy kultury. Czym dla zwierzęcia jest środowisko, tym dla człowieka jest Bóg – jedynym celem, w którym jego dążenia mogą znaleźć spełnienie, a przeznaczenie urzeczywistnić się¹⁶.

¹⁴ Zob. J. S m i t h. *Doświadczenie i Bóg*. Tłum. D. Petsch. Warszawa 1971.

¹⁵ Zob. L. G i l k e y. *Nazwanie wichru*. Tłum. T. Mieszkowski. Warszawa 1976.

¹⁶ Zob. W. P a n n e n b e r g. *Kim jest człowiek*. Tłum. E. Zwolski, D. Szumska. Paris 1978.

*

Skoro istnieje tak wiele interpretacji ukazujących ścisły związek człowieka z Bogiem i religią, powstaje pytanie: czy ateizm, który w XX w. przybrał tak zdecydowaną postać, nie zaprzecza temu?

Doświadczenie historyczne, zwłaszcza końca XX w., pozwala dać odpowiedź może nieco zaskakującą. Ateizm, antyteizm oraz wszelkie próby teoretycznego i praktycznego dążenia do wyeliminowania religii z ludzkiej świadomości, ludzkiego życia i kultury potwierdzają – poprzez sprowadzenie do absurdu – fakt koniecznego związku człowieka z Bogiem. Czynią to na różne sposoby.

Przede wszystkim trzeba przypomnieć zasadę powszechnie obowiązującą, że negacja jest wtórna w stosunku do afirmacji. Ktoś, kto zaprzecza istnieniu Boga, musi uznać fakt afirmacji Boga, fakt religii za fakt pierwotny, podstawowy, naturalny. Ateizm ukazuje się więc jako stan nienaturalny – jak choroba suponuje stan normalny – zdrowie.

Współczesny ateizm i antyteizm, który miał charakter ogromnie agresywny, ujawnił niebywały opór idei Boga i religii, jaki stawiały wszelkim zaprzeczeniom i walkom, zwłaszcza tak starym, zorganizowanym i dysponującym środkami przemocy, jakie prowadzono w ZSRR. Jesteśmy obecnie świadkami spontanicznego powrotu postaw religijnych na tych terenach.

Poza tym ideologie ateistyczne często przybierały w praktyce postać religii z określonym bogiem, obrzędowością itp. Potwierdza to naturalność i potrzebę postaw religijnych u człowieka, skoro na jej miejsce nie wynaleziono nic innego, jak tylko takie „surogaty”.

Praktyczne konsekwencje ideologii ateistycznych czy antyteistycznych, które traktowały konkurencyjnie Boga i człowieka, ujawniły, że oderwanie człowieka od Transcendencji prowadzi do zagrożeń dla człowieczeństwa człowieka. Na miejsce wolności ludzkiej, gwarantowanej przez wymiar transcendentny człowieka, pojawiły się groźne formy zniewolenia czy to przez permissywizm moralny, czy przez totalitaryzm, uznający absolutność władzy, partii itp. Nadczłowiek okazał się niebezpieczny i groźny dla innych ludzi, raj obiecany przez wyzwolenie marksistowskie okazał się iluzją.

Negatywne doświadczenia wynikające z zerwania istotnych związków człowieka z *sacrum*, z Bogiem potwierdzają niemożność życia i prawidłowego funkcjonowania społeczeństwa i ludzkiej kultury bez uznania transcendentnego przeznaczenia człowieka, bez religii. Potwierdzają więc konieczny związek człowieka z religią.

To właśnie – wbrew opiniom Sartre’a – Bóg i religia gwarantują wolność człowiekowi.

Chrześcijaństwo – a przez nie społeczeństwo – wygrało walkę z wielką „totalitarną maszyną”, bo chrześcijaństwo wpisało w rzeczywistość losu ludzkiego pewien nieodwracalny rys i miarę godności człowieka.

Świadomość religijna była gwarantem wolności człowieka i społeczeństwa. Doświadczenie religijne stworzyło podstawę wolności wewnętrznej, która stanowi rdzeń kultury¹⁷.

IS THE MAN *HOMO RELIGIOSUS*?

S u m m a r y

Does religion constitute an essential feature (*proprium*) credited in a necessary manner to man? Can we state that man is *homo religiosus* in the same manner as we state that he is *homo sapiens* or *homo socialis*? Or rather those are right who claim that religion is related to more external conditions and is something that passes by. Such questions are nowadays being put forward bluntly.

The permanence of religion in the history of cultures has been reported by the historical, phenomenological, hermeneutic researches conducted to a great extent in the 20th century. At the same time, however there were theories which disapproved of the essential relation between man and religion (Marks, Freud, Nietzsche, Sartre).

In order to solve the problem of the character which the relationship between man and religion bears one has to take into account the perspective proper to realistic metaphysics. In this view man appears to be *homo religiosus* because he is *homo sapiens*, and hence he is able to „read out” (understand) the reality which surrounds him and to understand its existential position, that is his mode of existence. Man experiences that he exists in himself as a subject able to perform human acts (cognition, decisions, love, freedom). Those acts bear an absolute dimension and are directed towards the fulfillment of truth, good, and freedom. At the same time man gets to know that his existence is not absolute, that it is fragile, exposed to various threats, including the threat of death. Man experiences that he needs support in his existence.

In this natural, spontaneous, pre-philosophical experience there arises the thought of God, the idea of God and conviction that man’s life should be linked with Him. This experience is a basis of a religious contact between God and man, which experience man becomes fully aware of it in a concrete religion in which it finds its expression. This experience constitutes the basis of the very fact of that there exists religion. Thus religion is closely related to the manner of man’s existence, hence it is something indispensable for man.

Translated by Jan Kłós

¹⁷ T. M a z o w i e c k i. *Exposé wygłoszone na uroczystości doktoratu h. c. w Katholieke Universiteit w Leuven (Belgia) 2 II 1990 r. (mps).*